

**Association of African Historians
Association des historiens africains**

Afrika Zamani

**An Annual Journal of African History
Revue annuelle d'histoire africaine**

Nos. 15 & 16, 2007–2008



**Council for the Development of Social Science Research in Africa
Conseil pour le développement de la recherche
en sciences sociales en Afrique**

Afrika Zamani is a yearly journal published by CODESRIA for the Association of African Historians. Devoted to the history of Africa, the journal covers all periods. It solicits articles that analyse historical processes, reflect critically on methodological approaches and historiography. Its languages of publication are English, Arabic, French and Portuguese.

Afrika Zamani est un périodique annuel publié par le CODESRIA pour le compte de l'Association des historiens africains. Consacrée à l'histoire de l'Afrique, la revue couvre toutes les périodes. Elle sollicite des articles portant sur l'analyse des processus historiques et la réflexion critique sur les approches méthodologiques et l'historiographie. Les langues de publication de la revue sont l'anglais, l'arabe, le français et le portugais.

Please send manuscripts for publication and subscription enquiries to:
Prière d'adresser les manuscrits à publier et autres correspondances au :

Publications Programme / Programme des publications
Avenue Cheikh Anta Diop X Canal IV,
P.O. Box 3304, CP 18524 Dakar, Senegal
Tel. : (221) 33825.98.22/23 Fax: (221) 33824.12.89
E-mail: codesria@codesria.sn
Web Site / Site web: www.codesria.org

Subscription rates / Tarifs d'abonnement

- | | |
|--------------------------|-----------------------|
| (a) Africa / Afrique | \$ US / dollars EU 10 |
| (b) Elsewhere / Ailleurs | \$ US / dollars EU 15 |

Cover / Couverture

Kwele (Congo), Masque (Bois, Pigments, Hauteur: 55 cm)
Anciennes collections Aristide Courtois, Charles Ratton, Musée Dapper, Paris

Typesetting / Mise en page

Hadijatou Sy (CODESRIA)

Printed by / Imprimé par

Imprimerie Saint-Paul, Dakar, Sénégal
Copyright 2008 CODESRIA & AHA

ISSN 0850-3079

Afrika Zamani
Nos. 15 & 16, 2007–2008

Contents / Sommaire

1. Musique et danse chez les Haratin de Mauritanie :
Conscience identitaire et/ou dissidence culturelle ? 1
Abderrahmane Ngaïde
2. The Cinema, a Place of Tension in Colonial Africa:
Movie Censorship in French West Africa 27
Odile Goerg
3. Acculturation and Botswana Migrant Miners
in South Africa, 1930–1980 45
Wazha Morapedi
4. Migrations, Identité et construction étatique au Sahel
Nigérien : l'expérience des populations du Damargu
précolonial (République du Niger) 63
Malam Issa Mahaman
5. Esclavage et traite des esclaves dans les manuels de
l'enseignement secondaire du Sénégal 99
Ibrahima Seck
6. Retour sur les conditions historiques et sociologiques
de la fondation de la Tijaniyya 125
El Hadji Samba Diallo





Afrika Zamani, Nos. 15 & 16, 2007–2008, pp.1–25

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
& Association des historiens africains 2008 (ISSN 0850-3079)

Musique et danse chez les Haratin de Mauritanie : Conscience identitaire et/ou dissidence culturelle ?

Abderrahmane Ngaïde*

Résumé

La Mauritanie est un pays à mi-chemin entre l’Afrique au sud du Sahara et l’Afrique dite « blanche ». ¹ Elle a été une terre de rencontres et de négociation des cultures. Elle a engendré de nouvelles formes de sociabilités qui ont donné naissance à une culture hybride dont la richesse reste mal connue. Celle des Haratin demeure étouffée du fait de plusieurs paramètres qui tiennent au fondement hiérarchique de la société maure. ² Les peuples noirs, trouvés sur place ou capturés après les razzias, ont été réduits en esclavage et assimilés à la culture arabe. Ils gardent en eux des traits caractéristiques d’une culture enfouie qui s’exprime à travers leur genre musical qui s’apparente, sans exagération, au gospel américain. Cette contribution va trier, structurer les sons et définir les gémissements d’un désir de liberté et d’un sens de l’honneur enfouis dans le *medh* (chants panégyriques dédiés au Prophète de l’islam) et le *redh*, qui se décline comme une danse ponctuée de chants sur fond de tam-tam. S’agit-il d’une expression de loisir ou d’un canon de production culturelle, d’une propension forte pour la liberté, d’un désir intense d’intégration à la société d’accueil ou d’une simple volonté de jouir des délices annoncés du Paradis et promis aux fidèles ?

Mots clés : Conscience identitaire, dissidence culturelle, *haratin*, Mauritanie, *medh*, *redh*.

* Département d’histoire, FLSH, Université Cheikh Anta Diop.
E-mail : thide62@yahoo.fr

Abstract

Mauritania is half way between sub-Saharan Africa and the so called 'White Africa'. The country has been a cultural crossroad and negotiations. It produced new forms of sociability which gave birth to a hybrid culture the wealth of which is still not well known. The Haratin culture is still stifled because of several parameters related to the hierarchical basis of the Moor society. The local black people, found in the country or captured during razzias, have been turned into slaves and assimilated to the Arab culture. They keep deep within themselves the characteristics of a buried culture which expresses itself through their own music which sounds like American gospel. This article will select, structure the sounds and define the moaning of a yearning for freedom and of a sense of honour hidden in the *medh* (panegyric songs dedicated to the Prophet of Islam) and the *redh*, a type of songs and dances punctuated with tom-tom. Is it just a leisure activity or a culture production channel, a pressing desire for freedom or for integration into the host society or simply a desire to enjoy the Paradise delights promised to Muslims?

Key words: Cultural dissidence, *Haratin*, Identity Conscience, Mauritania, *medh*, *redh*.

Les chansons sont l'histoire d'un peuple, vous pouvez apprendre plus sur les gens en écoutant leurs chansons que de toute autre manière, car dans les chansons s'expriment toutes les expériences et toutes les blessures, toutes les colères, toutes les craintes, tous les besoins et toutes les aspirations (John Steinbeck, cité par Tandia 1999:9).

Rencontres et surgissements

En Mauritanie, les Haratin portent les marques indélébiles de leur origine servile. Mais, restent enfouies en eux aussi, comme un substrat de leur personnalité, leurs origines ethniques diverses. Ils sont mis à l'index et souffrent d'une stigmatisation doublée d'un mépris de la part des autres membres des communautés constitutives de la pluralité ethnique de ce pays.³ Elles reproduisent au fil du temps des préjugés hérités de la pratique de l'esclavage et de la marginalisation socio-économique qui en résulte. Dans cette entreprise d'exclusion, les chants religieux apparaissent pour les Haratin comme un véritable marqueur non seulement de leur identité, mais aussi de leur incorporation socioreligieuse dans un ensemble qui, tout en les « intégrant », les désintègre.

La musique est non seulement un moyen de communication mais aussi un révélateur de leur humanité et de leur singularité dans le foisonnement des modèles (dans le sens de normes considérées comme *humanisantes*) culturels

mauritaniens. Dans l'Antiquité, Platon, dans sa conception de la République, avançait l'idée selon laquelle en portant atteinte à la musique, l'homme ébranle les plus grandes et importantes lois de la Cité. Analysée dans cette perspective, la musique divorce d'avec le simple agencement de sons, de rythmes, de tambourinages, de cris, de battements de mains, de trances et d'exaltation. Elle épouse la forme d'une attitude, d'une affirmation sociopolitique et devient une expression de réalités qui dépassent la simple physiologie et s'accouple aux contours politico-culturels dont elle incarne le support et la philosophie. Le *medh* des Haratin, sons, sens et trances inconnus du monde et dissimulés (disséminés et éclatés⁴) en Mauritanie, fournit une illustration particulièrement intéressante de ce que l'âme de l'esclave peut traduire et peut imposer dans la nuit cauchemardesque du maître. Par son contenu, le *medh* est, incontestablement, porteur d'un sens et d'une vision d'être et de comportement dans un univers pétri dans le moule de l'hostilité et de l'animalité subite de l'être humain.

S'agit-il vraiment, dans le cas de cette musique, d'une expression de loisir ou d'un canon de production culturelle, d'une propension forte pour la liberté, d'un désir intense d'intégration à la société d'accueil ou d'une simple volonté de jouir des délices annoncés du Paradis et promis aux fidèles ?

Voix éruptives, émotions comprimées : naissance d'une geste

Avant de répondre à cette interrogation, il est utile de fixer le cadre normatif et conceptuel de la culture musicale des Haratin.⁵ Deux manifestations en véhiculent les sens : le *medh* et le *redh* ; dont les ressources me semblent être inspirées de la culture négro-africaine et de la culture arabo-musulmane. Le premier se singularise par un fort accent religieux. Le contenu des chansons est d'inspiration musulmane, car consacré aux louanges du Prophète Mohamed et du message dont il est porteur. En ce sens, il est chanté la veille du vendredi ; jour sacré dans le calendrier hebdomadaire musulman. Le second, en revanche, exprime la marque de servilité de cette catégorie sociale : le chant, dans cette situation, est un exutoire et le *redh*, qui est une danse exécutée sous les rythmes du tam-tam (*t'bel*) et de la flûte (*Neyfaare*), constitue le canon expressif des jours de l'esclavage, mais aussi d'une libération ; même momentanée. Le *redh* a une connotation de jeu, de distraction, d'enfance et son côté ludique et surtout émotif ferment son essence païenne. Il ne peut, de là, qu'être l'œuvre d'individus pris dans les rets de l'esclavage ; ceux-là qui n'ont aucune capacité autre que de rester dans l'enfouissement de leur être dont ils ne maîtrisent point la réalité de l'existence. Et pourtant, ici, l'image du maître épouse toutes les caricatures à travers des figures de styles poétiques : il est dépeint sous les sarcasmes de la souffrance infligée, intériorisée et extériorisée un moment. Stigmatiser

l'insensibilité des maîtres est une facette qui occupe un pan important dans les chants lyriques haratin.⁶ Tout se passe comme si le *medh* (chants et louanges, rythmes, cris et leurs différents lambeaux) et le *redh* (rythmes, danses et autres bruissements) constituaient le premier réflexe pour mettre fin à la relation maître/esclave, mais aussi une culture de la dissidence ou une culture dissidente, en gestation.⁷

Dès lors, l'exclusivité du *medh* comme support musical propre aux Haratin participe de cette volonté de casser le lien de servitude culturelle⁸ qui les maintient figés sur le socle d'une culture arabo-musulmane qui refuse d'accepter et d'assumer son syncrétisme. Face à cette volonté, une certaine idéologie de l'honneur, produite par les maîtres, essaie de limiter la capacité des Haratin à s'exprimer tout en les laissant occuper, du reste, l'espace public nocturne. Avaient-ils les moyens juridico-islamiques de les en empêcher, du moment qu'ils rendent hommage au Prophète⁹ de l'islam ? La nuit est une énigme, c'est l'ensorcellement, champ sombre et obscur. L'obscurité peut être interprétée non seulement comme celle de la tombe, mais aussi des chaînes qui entravent la liberté et le clair de lune est cet espoir rayonnant symbolisé par le sourire éclatant du Prophète de l'islam, sceau des religions révélées.

Les voix explosives et mélodieuses des femmes se meuvent dans le sillon de l'arrachement du milieu d'origine, de la déchirure et de la profonde cicatrice d'une intégration-marginalisation. Au fond du tambourinage sonore, se détachent comme des lambeaux d'autres voix qui exhortent l'Assemblée à plus de vivacité (*Eywe El vowgue* : encore plus haut) ou à plus de sérieux dans le respect de la nuit.¹⁰ La musique serait-elle prisonnière de l'image insoutenable de la modernité qu'elle peut incarner ou de l'immanence douloureuse de la période qu'elle décrit ?¹¹ Elle nous semble recouvrir les deux dans leur rencontre créatrice ; celle qui donne à l'œuvre toute son importance. Il ne peut y avoir qu'une simple musicalité dans l'œuvre qui se réalise. Elle s'épanouit de cette profonde sensibilité fondatrice de son audition. Le rythme soutenu et la tonalité s'accordent dans les sons et s'enchevêtrent dans leurs significations. Ils forment une œuvre entière, complète et imposante dans sa rythmique *instituant* de la sensibilité que suscite l'émotion. Cette idéologie du chant et la philosophie mystique qui la sous-tend ont pour but de re-personnaliser (de ré-humaniser) les Haratin. Et les maîtres pensaient et pensent encore qu'ils sont dépourvus d'honneur car pratiquant justement le *redh*, version païenne de leur culture encore hybride et qui a besoin de se vider de son contenu païen afin d'aspirer à la culture par excellence, celle des Arabes et des musulmans. Tout ceci participe profondément à la structuration des mélodies, à l'ambiance et aux charges symboliques qui

alimentent cette soirée sacrée. Souffle de l'âme saisie par les trances, émotive, elle réclame, dans l'authenticité de son être, la liberté, statut fondamental qui permet sa réalisation. L'œuvre musicale s'accomplit. Elle se déploie et se redéploie en concert avec les étincelles qui jaillissent du frottement des chaînes.

La disgrâce du maître se surprend, elle s'enchaîne dans le déchaînement vocal des mélodies. Elles sont *pleurantes* une nuit, cette nuit de sobriété, mais aussi de soif de liberté et de réalisation. Elle efface les traces des pleurs internes. Les ardeurs du travail renforcent l'âme libérée des Haratin cette nuit (jeudi) et ce lendemain saints (vendredi). Odeurs et sueurs se mêlent. Elles s'entremêlent et se mélangent. Les salissures, les déchirures et la cicatrice s'alimentent dans l'antre d'un écartèlement sociologique et d'un déchirement identitaire. Les Haratin tentent de refaçonner cet être durant toute cette nuit où ils réinventent leur culture. Son spectre plane au-dessus des demeures des maîtres pris entre les rets du sommeil et des cauchemars. L'esclave étend sa voix. Elle s'entend au loin.¹² Les voix s'intègrent dans un seul mouvement ; celui du désir de liberté, mais aussi de libertinage.¹³

L'espace public nocturne se caractérise par les voix et les échos qui leur répondent. Il est sonore. La nuit est porte-voix. Elle est voix et voie de/vers la liberté. Et l'esclave et sa culture envahissent l'espace public « en tant que subjectivité(s) primordiale(s) ayant perdu la conscience de sa nature antérieure », mais se réalisant dans sa dissidence, pour reprendre les termes d'Adorno (2000:45) s'exprimant dans un autre contexte. Dès lors, ces rencontres ne peuvent épouser les simples canons de la réjouissance. C'est le maître malade de son manque d'inventivité en dehors des canons de la révélation, du Livre et de tout ce qui s'apparente à une litanie (dogmatique), qui trouve dans tout ceci un jeu d'esclaves et que l'industrie culturelle tente d'emprisonner, par les vertus du numérique, pour le bonheur des membres de cette nouvelle tribu d'*exotiques*.¹⁴

Les désirs de liberté et d'affirmation de soi sont vite détournés de leurs chemins et robotisés dans les couloirs des maisons d'enregistrement, des circuits de ventes et des réseaux de piratage. Ces expressions ne sont que les réminiscences de traditions millénaires, devenues presque répétitives. Il faut les sauver de la péremption. Dès lors, on ne voit en elles que des manifestations du sensible, voire de la sensualité, et de l'enfance du monde qui les a engendrées. Comme le souligne de manière pertinente Jean-Godefroy Bidima (1997:27), pour l'art africain en général, la marchandisation répond à « cette transformation de la valeur esthétique/culturelle en valeur économique qui constitue l'une des composantes du phénomène de l'*industrie culturelle* décrit par Adorno et Horkheimer ». Il va plus loin et explicite cette idée en affirmant que « la nouvelle marchandisation ici s'appelle le *folklore* qui prolonge le

vieux fantasme de l'exotisme comme défouloir, faire-valoir et dépotoir de tous les appétits et de quelques frustrations » nés depuis la nuit coloniale et qui se prolongent encore aujourd'hui sous le manteau des « mécènes »¹⁵ (Bidima 1997:27-28).

Pour éviter d'être considéré comme un imitateur de l'intelligence musicale occidentale, je tiens à signaler que je ne m'inscris pas dans le même sillage que les analyses, pertinentes du reste, d'Adorno, quand il disserte sur la *Philosophie de la nouvelle musique* à partir des cas de Schönberg et de Stravinsky.¹⁶ Pour moi, dans cette esquisse, il ne s'agit pas seulement et uniquement d'analyser ce qui peut être considéré comme musique et mélodie mais aussi et surtout de comprendre comment elle a légèrement échappé,¹⁷ de par son essence – et sa marginalisation délibérée –, à la récupération par l'industrie culturelle, la technique, la World music¹⁸ et les classements du Top 50,¹⁹ toute cette technique qui met l'exotique et ce qui est pensé comme une rareté, pour ne pas dire la « sauvagerie », au service de la modernité et de la rentabilité qui sous-tend son expansion. Je souhaite mettre en « relief l'unité » de cette catégorie sociale dispersée mais qui présente d'incontestables souvenirs communs et surtout un destin tragique à partir de tout ce qui lui vient de son âme, s'adresse à elle et l'enveloppe en même temps. C'est à partir de ce constat qu'il faut tenter de saisir les manifestations culturelles qui prennent formes (symboliquement) à travers le *medh*²⁰ et le *redh*. Cette symbolique n'emprunte point les chemins d'une modernisation *castatrice*. Elle s'alimente à la sève de la mise en scène d'un sujet chantant et tremblant devant la réalité de son être. Il se rend compte de sa centralité dans une société qui l'opprime en tentant de lui nier toute son essence humaine.

Enracinement, détachement et subtilités émotives haratines

La profondeur musicale qui structure l'essence du *medh* se déploie dans l'histoire de la guerre, de la soumission, mais elle s'effectue aussi dans l'avenir formulé dans la félicité future des âmes, dans l'au-delà. Le sourire du Prophète, la beauté incontestée de ses traits physiques,²¹ la blancheur immaculée de ses dents et la leur qui se dégage de son front²² s'expriment à travers ces voix exaltées, saisies d'un tremblement intérieur qui définit cette rencontre tant attendue au Paradis ; lieu par excellence de l'égalité, de l'unité et de la liberté éternelles. Le *medh* est une communication-communion. Dans son autoréalisation, se déroulent des « figures d'esprits, de souffles, de divinités ». Il est resté une véritable archive spirituelle. C'est un vestige qui témoigne du façonnement d'une personnalité, mais aussi d'une identité culturelle revendiquée mais encore inconsiderée et dont la force physique est toujours sollicitée pour les travaux domestiques mais aussi pour les meurtres.²³ Les esclaves créent leurs codes d'expression qui deviennent incompréhensibles

pour les maîtres. Ils braconnent dans la culture dominante et inscrivent les modalités de leur créativité dans l'ensemble culturel en mouvement vers son devenir. Les éléments étrangers ou étranges tendent à s'ériger en modèles indépassables par leurs multiples enracinements. Ils se métissent avec les canons de la civilité instituée tout en restant originaux car portant les marques indélébiles de leurs inventeurs : ceux qui sont décrits comme vivant dans une négativité indépassable. Ils portent encore des marques indélébiles de leur capture.

L'âme musicale se surprend agissante au milieu de l'évocation presque *nostalgique* d'un Paradis pourtant inconnu et d'une liberté non encore consommée. Tout ceci peut paraître paradoxal. La vie, temple de la liberté, se chante et, dans son sillage sonore, des lambeaux (applaudissements, chuchotements... et autres bruits étrangers à la chanson liturgique elle-même, éléments qui garantissent une part de son esthétique) s'inscrivent comme des éléments déterminants de la profondeur spirituelle du *medh*. Elle n'est point une mélodie vendable. Elle est réfractaire à l'économie de la musique-marchandise. Elle s'écoute une nuit et se savoure dans les délices sobres du décor qui la supporte. Elle est accessible par sa sensibilité partagée, mais aussi interrogative, car elle exprime, dans toute la profondeur de son orthographe et de sa grammaire, un moment et un lieu d'expression de la liberté rêvée. La technologie perd ici son sens ordonnateur du corpus et du fond musical qui le supporte : le moment de sa naissance, ses balbutiements. Elle ne s'écrit pas, elle se crie, elle se psalmodie comme des versets coraniques. Elle est intégrée au corps et en irrigue les veines. Ce rythme angélique sourd de cette âme profonde qui tente de rompre les chaînes de l'obscurantisme. Elle veut échapper à cette atmosphère ambiante d'oppression sociale instituée par les maîtres. Le chant se libère. Il se déchaîne comme une force intérieure par sa puissance et son essence. Il exprime une révolte par sa litanie et les louanges qu'il véhicule. Et, dans toute cette musicalité non codifiée, l'esclave exprime un refus. Il se dépouille des stéréotypes et des stigmates²⁴ qui lui assignent un statut d'inférieur dans la hiérarchie sociale, qui l'isolent et l'emprisonnent dans une enveloppe purement bestiale.

Le contenu des chants et leur tonalité n'ont d'importance que liés à l'attente pensée et rêvée paradisiaque, éternelle et infinie. Ainsi donc, il n'existe et ne peut exister aucune « connivence »²⁵ possible avec « l'auditeur » ou le spectateur ; connivence qui pourrait dénaturer la musique et son essence première. Sa vocation n'est point d'être entendue sous la forme d'un concert, mais seulement sous les aspects d'une spiritualité assumée où le sujet s'affirme comme acteur réel et conséquent de ce qu'il pense véhiculer : sa ferveur spirituelle qui dissimule très mal son désir de liberté. Il est impossible de

saisir le sens des chansons et des trances qui se déploient hors du réel et du vécu quotidien des esclaves. Elles s'inscrivent dans ce réel et s'alimentent dans ses limons les plus profonds. Elles y prennent racines et s'abreuvent de sa sève. Aucune subjectivité ne peut être ici analysée. Tout procède de la volonté de se singulariser et de conquérir cet espace d'expression qui est enveloppé dans un voile tissé dans les subtilités qui investissent les règles de conduite sociale de toute cette partie de l'Afrique. C'est un braconnage culturel et cultuel. Le sujet existant (ou souhaitant se réaliser) se dissout dans l'âme libérée, dans le Paradis rêvé. Cette extériorisation d'une nuit s'évanouit dans la sublimation de la liberté qui puise son essence dans la transfiguration de l'oppression socioculturelle. Il y a comme une forme de « défétichisation » (exorcisme) du principe inspirateur de l'esclavage et de l'aberration qui l'institue. Rassemblés durant cette nuit sacrée, ils affirment, au moment de cette rencontre, la douleur et les stigmates, les meurtrissures et les déchirures profondes qui peuplent leurs univers symboliques et les rapports avec leurs maîtres. Ils se libèrent de toutes ces souffrances. Leur neutralisation, par ou dans les chaînes, devient simplement un mirage et l'esclave retrouve « sa propre substance critique » qui s'exprime dans la vision enivrante de cet au-delà idéalisé. L'au-delà devient donc le lieu de la réalisation, car tout musulman pense que la vie après la mort est le lieu et le seul territoire de l'érotisme (pas ésotérisme) et de la jouissance qui l'accompagne.

Ici, le temps évoqué n'est pas celui que nous vivons mais celui que nous devons vivre : l'éternité. Il est un devenir sublimé dans l'évocation. Le lieu, décrit par le Coran, n'est pas celui, hostile, que nous fréquentons de manière quotidienne. Le temps est infini et le lieu doux où l'abondance, la sexualité et la jouissance dans son acception la plus large (son coït, infini coït) sont au rendez-vous. Cette exaltation est amplifiée par le désir, aujourd'hui exaucé par les promesses de l'au-delà. Le *medh* totalise et exprime toute l'ontologie de l'esclave et son attente formulée dans les termes de l'ailleurs. Les fantasmes rencontrent ici les mythes qui entourent les délices du Paradis.²⁶ Ils le libèrent de toutes les carences, des situations négatives de la vie ici-bas et l'installent dans le lit de la raison et d'une « humanité apaisée » des razzias qui ensanglantent de manière symbolique, encore aujourd'hui, les relations intercommunautaires. Le vocabulaire du *medh* est peuplé de ce qu'on pourrait appeler « l'ubiquité de la routine ».²⁷ Mais, dans le *medh*, la routine n'a aucun sens négatif. D'ailleurs, seule l'ubiquité de son sens valorise la profondeur de son énigme devenue naturelle par sa répétition. La répétition signifie, ici, une revendication permanente, renouvelée et exigeante. Elle s'impose par son présent. Au-delà de son essence religieuse, le *medh* exprime un mode de revendication subtile. Il ne demande point de mécène et il est écouté par tous

ceux qui veulent sentir leur âme se libérer de la violence qui l'habite. Elle se vide de Satan. Le *medh* est donc libérateur dans son essence et dans son acception. Il est le moment de la symbiose avec la liberté bridée du jour, mais libre de la nuit.

Nous sommes dans une nuit désenchantée. Le son saccadé qui rencontre la nuit et son évolution vers la libération : la clarté imposée par l'aube. La nuit est le domaine de la sorcellerie, mais aussi de l'extériorisation des tensions sociales inexprimées et étouffées des jours durant. Elle se décline comme lieu et/ou comme champ du possible envahis, tous deux, par des voix. Ces dernières déchirent l'obscurité et émergent, concises et claires. Elles sont larmes et lamentations, souvenirs et espoirs ; car les esclaves échappent aux labeurs, aux souffrances et aux multiples punitions qui les rythment.

Le *medh* inspire et institue le « relâchement de la tension interne »²⁸ des jours de labeurs et de servitude. Le *medh* est pur. Il est d'une grande limpidité. Il ressemble au *qawwali*²⁹ pakistanais dans sa rythmique et la déclinaison des voix qui le soutiennent et qui l'alimentent.³⁰ Il est sans tâche, mais laisse des traces indélébiles sur tous. On le raconte, le lendemain, dans la rigueur et l'ardeur du soleil et du travail. Il fut un lieu de rassemblement, d'extériorisation et d'épanchement, d'initiation mais aussi un moment incontestable de valorisation. Les voix qui s'élèvent dans la nuit et qui s'évanouissent dans les trances totalisantes de l'âme de ces esclaves dessinent aussi les contours de leur identité. Car la musique « pourrait être envisagée comme un puissant vecteur identitaire » (Raibaud 2005:323).

Mon analyse s'oppose à la publicité marchande dans son sens purement mercantile qui conduit vers un glissement répondant à l'exigence de l'auditeur extérieur – ici européen – alors que la vocation du *medh* s'impose à la lucidité de celui qui perçoit les sonorités musicales qui le portent, le contenu de ses chants et surtout les trances qui composent ses différentes nervures. Si la musique traditionnelle européenne fut fille d'une profonde esthétique musicale, celle qui a tenté de la formaliser dans la technicité l'a jetée dans les profondeurs insoutenables de la modernité économique : l'industrie culturelle et ses intrigues. D'où l'obsolescence de toute possibilité de rencontrer les autres dans leur œuvre désincarnée. De là, elle devient reproductible (distribuable) alors que son essence est d'être comprise dans ses mots, les maux qu'elle exprime et les lambeaux qu'elle traîne. Elle n'est *écoutable* que le moment de son exécution et, en dehors de cet instant, elle devient archive, domestique et perd son esprit d'inspiration, sa « sauvagerie » et donc son effectivité. La profondeur religieuse de la litanie musicale qui sourd du *medh* se déroule comme une image perdue, orpheline de sa mise en scène et de l'éblouissement qu'elle produit sur les autres. Le chant se décline comme une blessure

incicatrizable, les larmes sont asséchées par la mise en scène qui s'inspire d'une rencontre assumée. L'ivresse sourde de la chanson brise les chaînes de ces êtres pétris dans les rigueurs de la servitude.

Clef ensorcelante de la nuit : le *rûh*³¹

L'Afrique et ses hommes ont subi l'outrage d'une déchéance dont l'âme plonge ses racines dans la négation de l'être dans son essence et en tant que lieu et centre de l'intelligibilité. Les chants et les pleurs qui sortent des tripes ensanglantées, nostalgiques des soirées de clair de lune et des profondeurs d'une religion « traditionnelle », du paganisme institué comme le sceau indélébile de l'égaré, de l'évasion, de l'enivrement et de la sauvagerie blasphématoire. On y voit une enfance « mystique » (*al asnam*³²), bercée dans les rythmes endiablés, que résume la couleur de leur peau et la sensibilité émotive qu'expriment leurs voix touchantes, tranchantes, tranchées et déterminées à accomplir et à signifier une liberté confisquée dans un langage insoupçonné des maîtres. Le jour ou la nuit de la résurrection sont convoqués comme témoins indéfectibles et libérateurs de ce jour d'obscurantisme qui peuple la force et la cruauté de la *razzia* (*rezzou*) qui a dispersé l'unité et qui a subjugué les faibles. Ils sont, dès lors, ceux qui doivent être civilisés, enseignés, humanisés et lavés de la souillure de leur culture enfance du monde, marge de la civilité et incongruité humaine. La chaleur du désert fait couler les sueurs du labeur du jour et les larmes de la souffrance et de l'absence qui s'enracinent dans la sensibilité (?) ou dans la recherche d'une origine perdue et enfouie dans la mémoire de la fracture et du déchirement subis. Les voix épousent la gravité de l'événement vécu dans la réminiscence d'êtres meurtris par les rigueurs de la prise, de l'enchaînement, du déracinement et du voyage sans retour (voyage d'acculturation bien entendu) au son des sabots, des cris « vainqueurs » des guerriers, des halètements des chevaux et des sueurs humaines qui se mélangent à celles des pur-sang arabes, chevauchés par les *razzieurs*. Ils sont attachés.³³

L'esclave résume un moment, un lieu, une guerre. Il en porte les stigmates et en décline la férocité des combats au nom, dit-on, d'une culture prônée supérieure. C'est le prisonnier dans sa dimension insupportable voire insoutenable. C'est l'instant de la « prise ». C'est le moment de la corde (*h'bel*) et des entraves, du fouet, des restes, de la marginalité et de la soumission. C'est le moment de la conversion qui les libère des entraves du paganisme et de la sorcellerie. Cette conversion s'exprime dans la magnificence de l'Être Suprême et de son Envoyé. Et tout ceci tente de dissiper la puissance du maître, de son statut et de ses attributs divinisés car il est non seulement maître du corps de son esclave mais aussi de son psychisme. Cet être est ramené au stade de l'enfance de l'humanité. Sa situation sociale

épouse les contours des chaînes de la servitude instituée par les règles d'une religion pourtant dite et pensée tolérante. L'être humain se trouve dévalorisé car symbole d'une *prise* comme à la pêche ou à la chasse. C'est un trophée, un gibier dans le sens étymologique du terme.

La force de la musicalité du *medh* rend audible toute la structure de la chanson intérieure. Elle devient mots et prières. La mystique se trouve ainsi assourdie et traduite dans la transe, la solennité du moment et la ferveur qui, tous deux, commandent l'attente de cette seule nuit de liberté, voire de « libertinage » et de sueurs. La nuit, dans son obscurité, devient symbolique non seulement des chaînes mais aussi du « guet-apens » et de l'attaque par surprise. S'attaquer aux autres épouses les contours de l'obscurité, de la conspiration et de la volonté de nuire. Mais le *medh*, déclamé par des voix normalement silencieuses – ou décrétées comme telles –, s'impose dans la nuit de l'obscurantisme et alimente ce désir et surtout cette volonté de se libérer et de libérer l'âme du maître qui voit dans cet acte nocturne une simple forme de réjouissances d'esclaves repus. Mais, pourtant, c'est bien son espace d'orgueil qui est violé et violenté par la voix libre qui s'élève dans la nuit et qui, tout en rendant hommage au Prophète de l'islam, exprime une liberté. L'esclave se fait voix dans l'obscurité de la campagne ou du campement, dans la nuit des chaînes et de « l'ignorance ». Les maîtres dans leur nuit copulative n'entendent que les échos lointains d'une *subversion* qui prend l'aspect de louanges. Ils entendent des voix, des sons et n'en retiennent que l'aspect *jubilatoire* d'esclaves en transes. Le rassemblement produit un tableau sonore fait de cris, de pleurs d'âmes sensibles. Les maîtres dénie à leurs esclaves la profondeur mystique et politique de cette nuit sans comprendre les tournures de ses thèmes et de ses tempos. Les chants, dans leur contenu symbolique, deviennent secondaires dans la mesure où c'est l'esclave et seulement l'esclave qui « vocifère », animal égaré, désemparé devant son incapacité à comprendre ce qui lui est arrivé, ce qui lui arrive et ce qui lui arrivera. D'ailleurs, a-t-il les moyens de comprendre, lui dont le principe premier est l'immédiateté, dans le sens de Hegel qualifiant tous les Nègres³⁴ de la terre (1979:251) ?

L'étrangeté et la monstruosité de l'âme de l'esclave s'accomplissent de manière sauvage à travers l'enivrement par le chant, l'exaltation qui résulte des louanges et des pulsions qui en découlent. Les pulsions seules sont retenues car elles permettent aux esclaves d'avoir une sensation de liberté provisoire. Ce sont des êtres sensibles, incapables de comprendre et de maîtriser la philosophie qui fonde le message de l'islam. Ils n'en connaissent que la version *floklorisée*, le rythme³⁵ et non la raison.³⁶ Alors que les cordes vocales se dilatent, les voix se déchaînent et brisent les chaînes de l'âme prisonnière des

labeurs dans les oasis, derrière le troupeau, à la cuisine et/ou aux services amoureux du maître dont l'appétit sexuel doit être satisfait à tout moment. Elles deviennent donc âmes profondes (*rûh*), source de vie, mais aussi site de la blessure infligée par le biais du fouet et des différents châtiments corporels. Le *yallali* qui se détache du fond sonore fait sourdre la souffrance. Il n'y a de Dieu que Dieu (*La Illaha Ila Allah*) se transforme en pleurs libérateurs des chaînes. Le jour de la résurrection chantée devient le seul horizon d'une rencontre entre le maître et son esclave. Les rigueurs de l'enfer se perdent dans la douceur de la nuit, mais aussi dans l'abnégation du chant en chœur et c'est à ce moment que l'esclave esseulé intérieurement lance son *beurr* (*tbeurr-birr*³⁷) qui sonne comme un véritable cri de libération. Le *beurr* s'impose comme un stigmat sonore au fond du tableau et devient ainsi un élément intégré et indispensable à l'ensemble. Il redonne au groupe un nouveau sang. Il participe du chant et agit comme une demande de redoublement des efforts. Et, pourtant, il est un élément prégnant du *redh*.

Le *redh* : version païenne de la culture haratine ?

Le *redh* est une expression débridée et païenne qui entre dans l'esthétique de la musique et de la philosophie des Haratin. Plusieurs instruments entrent dans sa réalisation. La flûte (*neyfaare*) émerge comme son d'introduction, mais aussi comme âme d'un ensemble. Ce son vivace remplace celui des voix mélodieuses qui rythment l'espace du *redh*. Contrairement au *medh*, le *redh* est, aujourd'hui, dans sa version urbaine (le *jaguar*³⁸), envahi par la guitare électrique qui lui donne une nouvelle expressivité. La flûte occupe l'espace du chant absent et rend la profondeur du souffle audible. La respiration rythmique du « souffleur » transporte dans son déploiement l'âme de l'ensemble. La flûte chante comme le saxo et la trompette.³⁹ Le joueur du *neyfaare* agit de même. L'instrument transmet par des sons (sonorités) les fibres tremblantes d'un ensemble uni et inséparable. Celui qui s'érige en maître d'une situation et d'une communion avec l'âme. La flûte du *redh* est souvent esseulée car demanderesse d'une écoute qui renforce son essence. Elle dégage de son fond des sonorités douces, aiguës et perçantes. Elle exprime la joie et la tristesse. Elle s'introduit et prend place au milieu de ce que j'ai appelé tâches. Les tâches deviennent sonores, audibles et participantes par la rencontre de leurs mélodies respectives. Elles forment la symphonie de l'ensemble. Elles s'imposent car ce sont les âmes présentes qui les laissent sourdre de leur intérieur démangé par le désir ardent de liberté. L'esclave, à travers son chant, son silence, se découvre porteur de l'idée et de l'essence de la liberté. Il est liberté emprisonnée dans le corps tendu. La liberté épouse la forme de l'esprit et puise en son sein sa vitalité. L'esprit devient subversif. La liberté est par essence subversive. Le *medh* et le *redh* expriment ainsi une

subversion et la profondeur des âmes chantantes, dansantes et la musicalité des instruments (le *tbel* et le *neyfaare*) qui se déploie n'est qu'une instrumentalisation consciente de la liberté qui refuse de se reconnaître alors qu'elle est agissante. Mais dans son déploiement, les autres (les maîtres) pensent tout simplement à la sentimentalité qu'ils voient partout où l'esclave se manifeste. Le *medh* et le *redh* s'accouplent et libèrent de l'étouffement.

La culture servile naît du refus systématique de l'oppression et d'une demande de reconnaissance des autres dans ce qu'ils sont. La culture servile est celle qui s'impose et qui refuse d'être l'objet d'une simple excroissance. Elle surprend le mensonge du maître. Le maître a menti sur l'autel de la vérité. Alors que l'esclave, lui, cherche cette vérité au-delà de la sphère du maître. Il la trouve céleste, douce et incontestable. Et, à partir de ce moment, l'âme s'envole, elle se déchaîne à sa rencontre pour être et devenir au-delà du jour de son emprisonnement. Et le *redh* perd son sens de jeu et épouse les contours d'une nostalgie des nuits d'origine, du *où* et du *lieu* dont le principe est la diversité. Les Haratin résultent d'un métissage multiple ; l'une des plus grandes caractéristiques de cette partie de l'Afrique. Ils forment un véritable trait d'union entre les deux Afrique, sans les opposer l'une à l'autre.

La danse vigoureuse, dans le *redh*, rappelle-t-elle les débats (se débattre) pour refuser d'être contraints, leurs pleurs, la nostalgie et toute cette énergie déployée pour s'opposer à celle de ceux qui entravent leur liberté ? Les cœurs suaves des chanteurs sonnent comme des pleurs intériorisés, devenus rythmes et convergence entre les lamentations d'une âme déchue et supposée « sauvée » de la méchanceté de l'Enfer réservé aux mécréants.

Conscience identitaire et/ou dissidence culturelle ?

La culture servile est donc cette tâche indélébile qui prend un relief particulier dans le paysage culturel arabo-berbère. Elle reste difficilement identifiable et acceptable par les maîtres. Pourtant elle y prend racine. Mais elle reste inaudible à travers ses mélodies *subsumantes* (à l'image de toutes ces sonorités qui structurent le *qawwali*). Elle s'intériorise dans l'enveloppe soufie et s'effectue cachée dans sa phase de formalisation esthétique. La culture servile, c'est tout ce qui ne peut pas s'exprimer en dehors des normes édictées par les maîtres et centrées autour de leur culture pourtant hybride. Les maîtres croient être au début et à l'aboutissement de tout. Ils « se » pensent comme une totalité : le summum de la perfection humaine. Et, pourtant, les esclaves ont réussi la perfectibilité musicale – musicalité intuitive –, celle qui s'entend sans s'apprendre car elle est en déploiement permanent. Elle est répétitive, mais saisissable dans l'âme de celui qui pleure. Énigme ! La culture servile s'exprime dans/comme une véritable salissure (*weskh*), au milieu de la norme (*tbeydhin*), une sécession, une dissension, une fracture (*limdeghdegh*) qui

appelle le *deghdigh* dans son sens de viol, qui s'enracine dans les sources de son refus d'admettre le fait pensé accompli. C'est la nuit (obscurité, *dhalme*). En effet, la culture prônée accomplie ne cesse de s'accomplir par sa forte diversité ethnique et culturelle. C'est dans son accomplissement et son inachèvement qu'apparaissent des formes de dissidences réelles ou simulées, qu'il y a un bourgeonnement qui sort des flancs de ce qui a été mis en place comme le seul et unique lieu de la vérité et de la référence indépassables (une toile verte estampillée d'un croissant et d'une étoile jaune dans le désert : la République islamique de Mauritanie).

L'origine et la référence de cette dissidence culturelle – dans son sens de modèle – ne sont pas saisissables, car elles restent encore brouillées dans leur réalisation permanente. Elles sont toujours en renouvellement. La culture n'est pas statique. Elle jouit des apparences et s'alimente dans les réminiscences. La culture servile n'a pour source d'inspiration que la réminiscence, le souvenir et tout ce que cela sous-entend comme recherche de sens, voire de sensibilités *instituant*. Elle apparaît comme une incongruité, un surgissement, un réveil après une longue nuit de cauchemars façonnée dans les cris et les hurlements, les pleurs et les lamentations. Une nuit de trances longues et gémissantes mais qui traduisent une chose enfouie qui souhaite s'exprimer et bousculer les normes établies. Elle veut sortir et partager son angoisse existentielle. C'est pourquoi la culture servile s'exprime dans les pleurs et les lamentations. Mais ces derniers ne signifient point, ici, émotivité et émotion et ne doivent pas inspirer compassion et faire naître la mélancolie. Ils doivent être interprétés comme une expression désincarnée et le fondement d'un refus de domestication.

Il faut interpréter tout cela comme une forme d'expression impossible ou rendue impossible par la *doxa* des maîtres et de leurs acolytes éduqués dans la culture dite supérieure. Les individus, qui portent en eux les traces de cette culture, procèdent par frémissement, ils n'arrivent pas à l'exprimer dans le langage officiel. Il ne peut en être autrement car ils sont vite mis à l'index, arrêtés, mis au fer et exécutés sans que les mots, qui voulaient s'échapper, ne puissent prendre forme dans leurs esprits. Autrement, ils sont pris dans une folie décrétée et/ou prennent le chemin de la fuite et de l'exil qui leur réserve presque le même sort. La culture servile refuse de s'échapper de ceux qui la pensent et qui souhaitent la formaliser. Elle meurt en eux et pourtant elle se lit facilement sur l'expression de leurs visages et les significations profondes de leurs refus. Elle emprunte un langage inaudible par le commun des mortels et reste difficilement interprétable par l'ensemble anonyme qui, percevant la même chose, n'arrive pas à la traduire dans la réalité. L'exemple de la mise aux fers tue en eux l'enfantement de ce qui est décrété comme un

interdit. Dès lors nous devons bousculer notre façon de voir et d'interpréter les choses de l'*ambiance*, de la *diversion* et de l'*aversion* simplificatrices. Il faut comprendre que la « musique est l'un des baromètres par lesquels on peut lire ce qu'une société donne en retenant, ouvre en fermant et finalement cache en livrant. La musique dévoile, décoiffe et, par ce jeu qu'elle instaure entre les chœurs, les corps et les affects, elle nous renseigne sur notre existence, c'est-à-dire la manière dont nous occupons l'espace et gérons le temps ». ⁴⁰ Les Haratin utilisent le temps de leur repos dominical et occupent ce que j'ai appelé un peu plus haut l'espace public nocturne.

La culture servile a besoin de piliers solides qui existent déjà mais qui ne sont pas reconnus. Leur identification reste difficile car il faut passer par les canons des maîtres [par les maîtres] ou de ceux qui s'érigent en maîtres permanents et inamovibles, pour comprendre ce qui se passe dans la société arabo-berbère. Le brouillage des sens procède aussi d'une appartenance à une origine ethnique diverse avérée, à la culture musulmane et au partage de la même langue que le maître. Mais, pourtant, les deux entités ont vécu dans la distance géographique mais aussi sociologique qui sépare le *vrig* du *eddebay* (l'équivalent des *saare* et des *dumme* du Fuuta Jaloo). Ces deux espaces ont connu leurs formes de solidarités, de relations sentimentales, matrimoniales, d'échanges et de subtilités profondes sans se toucher, mais et en partageant des rapports de distances assez marqués. ⁴¹ Tout ceci a permis l'émergence d'une nouvelle culture dissidente qui n'a jamais cessé de se réaliser. Elle s'exprime dans la douleur de l'enfantement dont les subtilités nous désarment. C'est-à-dire dans la douleur de son expression primaire ; celle qui est encore émergente, au moment de sa réalisation, au moment où elle se soupçonne elle-même d'être quelque chose de nouveau, quelque chose qui peut, de manière irréversible, être à l'origine d'une contestation permanente, violente et irréductible. La culture servile est, finalement, cette « chose » qui risque d'être comprimée et compromise dans son désir d'être et de se perpétuer. C'est pourquoi les maîtres ⁴² l'investissent et cherchent à la contrôler. Ainsi donc émerge à ses flancs une forme de récupération de la part de maîtres, se disant distants – qui combattent la société traditionnelle, sa structuration et ses différents codes de comportements ? –, de ces réalités qui doivent être pensées afin que nous puissions savoir quels types d'éléments elles introduisent dans ces mouvements pour empêcher toute formalisation définitive de cette culture.

En définitive, la culture servile serait ce que J.- G. Bidima (1997:102) appelle, en analysant une autre réalité, la « dimension excrémentielle » de l'ordre pensé indépassable. C'est un résidu fonctionnel qui puise sa motricité non seulement dans la mémoire historique de l'ensemble haratin, mais aussi

dans les canons d'emprunt appropriés et intériorisés. À travers le *medh* et le *redh*, la communauté haratine – bien que ses membres soient dispersés – exprime et « donne à l'espérance une faim de justice sociale » (Bidima 1997:117). La lutte pour l'émancipation des Haratin insiste peu sur cette émergence au flanc de la société arabo-berbère, par effraction, d'une culture avec ses modes d'expression et ses différents canons de reproduction.

Ouverture

L'intérêt de cette étude succincte n'est point de faire connaître mais, bien plus que cela, de faire admettre, qu'en Mauritanie, existe, d'une part, une expression culturelle et sociale étouffée dans les chaînes de l'esclavage, de la violence culturelle qui l'institue et, de l'autre, une dynamique constructive d'une culture mystique, mais aussi d'une subversion politique qui prend sa source dans la profondeur de la nostalgie (du Paradis perdu ?) et du désir de liberté qui l'irrigue. Le *medh* et le *redh* des Haratin de Mauritanie ressemblent, à quelques nuances près, au Camdomble brésilien, au Gospel noir américain et au Vodou haïtien,⁴³ mais ils restent inconnus et cachés, couverts et dissimulés par les voix ordonnatrices des maîtres. La dureté de l'esclavage, la nostalgie enfouie des origines perdues et la rencontre avec une nouvelle civilisation ont produit pour cette catégorie de la société arabo-berbère mauritanienne des canons d'expression. Ils sonnent comme un « surgeon, irrésistible, du choc des cultures radicalement différentes et antagonistes » (Hofstein 1991:3).

Dans les lignes précédentes j'ai tenté d'interpréter quelques aspects du *medh* et du *redh* dans leur contenu symbolique, subjectif, mais aussi philosophique, afin de rendre compte d'un pan de ce que j'ai appelé ici une « culture servile » émergente. Elle reste cependant prisonnière des réalités socioculturelles et de son lieu de fabrication qui a toujours été méconnu en Afrique.

Je pense avoir ouvert une ligne modeste afin de contribuer à son archivage⁴⁴ dans le panthéon d'une identité africaine et mauritanienne plurielle et en continue innovation.

Remerciements

Je remercie le politologue mauritanien El Arby Ould Saleck avec lequel je devais rédiger ce travail, mais ses occupations ne nous ont pas permis de finaliser le texte ensemble. Ce texte porte quelques-unes de ses empreintes et non des moindres. Les erreurs et les extrapolations interprétatives et leurs limites ne pourraient lui être imputées. Je suis entièrement responsable. Les supports sonores m'ont été prêtés par lui ; et je le remercie pour la compréhension dont il a fait montre à mon égard. Ce texte a été présenté comme communication au

Symposium : *Canonical Works and Continuing Innovation in African Arts and Humanities in Africa*, organisé par le CODESRIA à Accra en septembre 2003.

La recherche qui a mené à ces résultats a été financée par le European Community's Seventh Framework Programme (FP7/2007/2013) Socioeconomic sciences and Humanities under grant.

FP7 EURESCL: Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities

Le Pôle d'Excellence régional « Esclavages et Traites : communautés, frontières et identités », financé par l'Agence Universitaire de la Francophonie a soutenu la recherche qui a permis la rédaction de ce texte.

Notes

1. La blancheur de cette région de l'Afrique pose de réels problèmes car il y subsiste des minorités noires et des Arabes « basanés » au point que leur « blancheur » est souvent contestée.
2. Elle se subdivise d'abord en tribus et organise son architecture sociale en « castes » : nobles (horr), esclaves (abid, toujours noirs), forgerons (maâlimin), griots (igawen), etc. Notons que c'est la seule société « arabe » organisée à l'image de quelques ethnies ouest-africaines.
3. Les Arabo-berbères dont ils constituent l'aile noire (sudan), les Bambara, les Haalpulaar (Peuls/Toucouleur), les Soninke et les Wolof. Même si, dans la Constitution mauritanienne, la langue bambara ne figure pas dans la rubrique langue nationale, il faut noter l'existence de cette ethnie dans quelques régions mauritaniennes (surtout à l'Est du pays et quelques minorités dans le Sud habitant les anciens villages de liberté créés par les colonisateurs français : exemple de Boghé). Les Bambara ont, le plus souvent, adopté la langue dominante de la société dans laquelle ils vivent.
4. Dans l'un des enregistrements (CD) qui me servent de support, deux éléments peuvent permettre une identification réelle, la région géographique et le nom de celui qu'on appellera le maître de cérémonie : la région d'Atar avec la voix imposante de Salek Ould Bouya, la région de Boutilimit avec successivement Ahmed Ould Zoubeir et Yargeite Ould Mokhtar et, enfin, la région de Chinguitti avec Eboya Ould Vly.
5. Ce ne sont pas des Igawen (sing. Igiw, griot) car ils ne chantent pas pour bénéficier des largesses des nobles vaniteux. La musique haratine n'est pas classée dans la catégorie du hawl, la musique par « excellence », celle qui inspire le tnehwil.
6. Selon l'interprétation qu'en fait El Arby Ould Saleck : communication orale.

7. La culture servile est un volcan dormant mais qui, de temps en temps, gronde et fait trembler tout autour de lui. Son éruption laisse s'échapper des gaz et des bombes. La coulée de sa lave, tout en épanchant ses cendres fertiles, peut aussi être à l'origine de la désolation. La culture servile est latente par essence. Elle se faufile et utilise les canons détournés pour s'exprimer, mais, quand son message devient audible, elle dévie les sillons dessinés par les normes dominantes. C'est en cela qu'elle ne pourrait être interprétée comme le résultat d'une simple mélancolie. Elle est forme en formation. Elle peut sembler difforme car n'ayant pas « droit » à l'expression et à l'existence. Et, pourtant, c'est cela qui détermine son existence et la légitimité qui fonde sa sédimentation. La culture servile marche avec des béquilles fabriquées par son « orthopédiste » attitré – le maître – et ceci explique, en partie, sa démarche titubante. Le passant pressé ne peut distinguer que le handicap.
8. Dans le hawl d'el bidhan, la note introductive est toujours consacrée aux louanges du Prophète. Notons que la musique des maîtres exécutée par les griots (igawen) est devenue depuis plusieurs années l'une des références incontournables de la musique dite mauritanienne. Les cantatrices comme Dimi Mint Abba sont devenues des vedettes internationales, connues et reconnues. Elle était affiliée au régime déchu de Maawiya, alors que Maalouma Mint Meidah est d'une « ouverture démocratique » qui déteint sur ses positions politiques et sociales. Elle était affiliée à Ahmed Ould Daddah, leader de l'opposition depuis 1991. Elle chante régulièrement avec le représentant patenté de la musique haalpulaar Baaba Maal pour marquer encore une fois sa rupture par rapport à la situation sociopolitique en Mauritanie. Le hawl des Bidhan bénéficie d'un préjugé favorable au point d'être le seul diffusé à longueur d'heures à la radio et à la télévision nationales.
9. Combien d'homonymes compte-t-il parmi la communauté arabo-berbère de Mauritanie ? Tous ne s'appellent-ils pas Mohamed au point que l'état-civil mauritanien reste difficile à comprendre et que les généalogies locales se rattachent toutes au Prophète ? Et, pourtant, les prénoms des Haratin, s'ils ne puisent pas tous dans le stock des prénoms « païens » africains, s'alimentent dans le dictionnaire des adjectifs qui s'enracinent dans la philosophie de la compassion (Mbareck : idée de la baraka, Maattala : don de dieu, Merzoug : chanceux) et de la sauvegarde de leurs âmes perdues. Cette dernière constatation n'est pas seulement valable dans le milieu arabo-berbère. Elle est aussi importante dans le milieu haalpular, par exemple. Il serait intéressant de procéder à une étude des prénoms dans ces sociétés afin de déterminer le rôle de cette façon de nommer dans la perpétuation des statuts, la reconnaissance de l'identité sociale des individus à partir de l'usage de prénoms qui renvoient le plus souvent à l'idée de « martyrs ». Les prénoms renvoient donc au statut social de l'individu et/ou aux événements vécus par la « classe » sociale.

10. Réprimandes contre les enfants qui parlent et qui ne suivent pas le rythme mélodieux des louanges et des hommages, mais aussi réprimandes adressées à ceux ou celles qui se laissent bercer par des rires d'extases malvenus et malveillants.
11. Là où elle parle de l'âme meurtrie, là où elle semble suivre des normes et répondre à des exigences codifiées, figées et pensées immuables.
12. Aujourd'hui, avec la « démocratie », sa voix doit se muer dans l'ancre de la carte d'électeur. Elle est déterminante, mais elle n'a pas encore obtenu sa validité et son poids réels. Lors de l'élection présidentielle de mars 2007, l'un des leaders de la communauté haratin a obtenu les suffrages de plus de 10 % de l'électorat. Il siège actuellement comme président de l'Assemblée nationale. D'ailleurs, avant le coup d'État d'août 2008, le gouvernement issu de cette élection avait fait voter à cette même Assemblée une loi criminalisant l'esclavage en Mauritanie.
13. Car ces rencontres sont aussi des moments de dragues, d'accouplements et de jouissances multiples.
14. Amateurs de tout ce qui est exotique avec une pointe souvent très maniaque.
15. Ils se présentent comme de véritables archivistes de tout ce qui relève du « génie enfantin » africain. Il faut le sauver de la disparition et alimenter un réseau de trafiquants désœuvrés et rompus aux circuits obscurs. La naissance du musée des Arts Premiers en France, par la volonté de Chirac, en symbolise l'achèvement.
16. Schönberg symbolise pour Adorno le progrès et Stravinsky la restauration. Mais, à mon sens, les Haratin symbolisent, dans la manifestation de leur « culture » marginale, l'expression d'une liberté comprimée.
17. J'ai en ma possession un CD de cette musique intitulée : Le « Medeh ». Par les Haratines de Mauritanie, marqué du sceau « Musiques traditionnelles » ! Production et distribution : Club du disque arabe.
18. La World Music s'est érigée comme un véritable mode de colonisation culturelle dont l'un des célèbres gourous est l'infatigable Peter Gabriel. Il a produit avec Youssou N'Dour un album (Shaking the Tree). Que de rumeurs ont couru après cette rencontre de talents musicaux... D'autres exemples permettent de saisir cette vérité. En effet l'album Mustt Mustt du Pakistanais Nusrat Fateh Ali Khan résulte d'une rencontre entre ce grand chanteur du qawwali et Michael Brook. Ces productions musicales ne sont pas seulement pétries dans le seul moule des sonorités, elles empruntent aussi la voie de la marchandisation. Ces dernières années, chaque artiste africain ou tiers-mondiste s'est senti presque obligé d'avoir un « parrain » occidental pour pouvoir récolter la moisson de son futur et probable disque d'or. C'est à ce prix qu'ils ont laissé dormir des pans importants des sonorités musicales de leur environnement pour s'exercer à un accouplement de mélodies exotiques et surtout vendables. Les acoustiques graves et stridentes qui peuplent la

musique dite « moderne » de Baaba Maal « dévaluent » sa voix d'or et l'opinion haalpulaar – même si elle est prise dans des tourments identitaires réels – et révèlent son rapport mitigé avec cette forme de musique. Même si, par ailleurs, ces associations peuvent permettre une forte promotion des musiques et la naissance de nouvelles mélodies mondialisées, je pense qu'elles s'enlisent dans une marchandisation qui en limite l'esthétique primaire. Lire à ce propos l'ouvrage de Jean-Godefroy Bidima sur L'art négro-africain, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 1995, pp. 27-35, pour comprendre comment un art peut être dévalué s'il emprunte les chemins de la fascination qu'il peut produire chez les autres qui pensaient l'infériorité de ceux dont ils « promeuvent » les qualités ou, pour mieux dire, ils tentent de brider la créativité.

19. Sa rythmique ne pouvant lui permettre d'être classé dans le répertoire des semaines de diffusion dans les stations radios et les chaînes musicales européennes.
20. Ou al-Madh qui signifie en arabe chant panégyrique.
21. Il est même comparé au diamant qui brille avec ses milliers de reflets et son imposant éclat. Il reste éblouissant.
22. Le Prophète est décrit dans une beauté presque féminine. Celle qui ne se dessine point et qui ne peut être capturée par un appareil photographique (il n'existait pas en ce moment). Et pourtant ses soi-disant portraits circulent depuis toujours. Elle ne reste que dans la sublimation de la description et des fantômes qu'elle fait naître, mais aussi de l'admiration et de l'émotion qu'on éprouve. Mohamed est le prototype de la beauté dans toutes ses dimensions, ses jouissances et les délires qu'elle suscite. Il est décrit tantôt comme un diamant (*yaghout*), tantôt comme un *nour* (lumière ou éclat). En tout état de cause, le rayonnement est là comme une marque d'omniprésence.
23. En effet, en Mauritanie, toutes les actions de violence perpétrées contre les Négro-Mauritaniens sont exécutées sur les ordres des Beydan, par les Haratin. Leur rôle dans les journées de tueries du mois d'avril 1989 à Nouakchott (événements Sénégal-Mauritanie) en témoigne largement. Aujourd'hui encore, ils continuent d'exécuter les travaux les plus répugnants : âniers, blanchisseurs, dockers, domestiques...
24. Dans mon texte « Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar. Classer, stigmatiser et toiser », *Cahiers d'études africaines*, XLIII (4), 172, 2003:707-738, je reviens largement sur le rôle des imaginaires dans ce qu'on pourrait appeler une institutionnalisation des statuts sociaux dans la société haalpulaar.
25. Cette connivence peut être interprétée dans le sens de la satisfaction d'une demande d'amélioration soit des contenus soit de la forme du *medh*.
26. *Jenaatoun tejri min tahti el anhar khaalidouna vihaa ebeden.*

27. Terme emprunté à *Adorno*. En effet, les textes chantés sont les mêmes un peu partout à travers le territoire mauritanien, mais les rythmes diffèrent d'une région à une autre et d'une communauté à une autre, 2000:29.
28. Autre idée d'*Adorno*, 2000:32.
29. Le *Qawwali* signifie littéralement « paroles, énonciations ». Le *Qawwali* est le chant religieux destiné à véhiculer le message divin. Cette forme d'art est la musique pieuse des soufis (adeptes d'une secte mystique de confession islamique) destinée à l'élévation spirituelle et à rapprocher de Dieu à la fois l'artiste et le spectateur, (Texte de présentation en français du CD de Nusrat Fateh Ali Khan, « *Sufi Qawwalis* », Licensed in 2002, from Navras Records LTD, London, UK.
30. Ecouter la musique suave et comestible de Nusrat Fateh Ali Khan pour apprécier la profondeur de l'inspiration des chants religieux (soufis). Ces chants libèrent l'âme. Ils semblent « avoir été exécutés au Paradis », comme me le fera remarquer un collègue, à qui je l'avais fait découvrir.
31. L'âme.
32. Totems et statuettes, libations et incantations magiques qui ne manquent point dans le milieu musulman. Ils ont pris d'autres formes et emprunté d'autres chemins validés par les normes islamiques.
33. *Dahaado laaba konu*, disent les Toucouleurs. Ce qui signifie approximativement : « Celui qui a été 'enlevé' est le seul habilité à raconter le rapt ». Les Haratin le savent mieux que quiconque.
34. Hegel dit : « L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noir de la nuit. » Hegel nous aide à comprendre l'image du Noir dans sa démesure et son impossibilité d'être en dehors de son inintelligibilité, mais seulement saisissable dans sa puérilité sensible celle qu'il partage avec l'animal. La rationalité est absente de son univers le plus immédiat. Et la « Raison dans l'histoire » détermine sa marginalité supposée, sa place immuable, sa défaite consommée et son impossibilité de prouver le contraire de sa déchéance. Le Nègre, ici, est la doublure du hartani, *Nègre par excellence*, 1979:247.
35. Bilal, le muezzin du Prophète, en symbolise l'esthétique et en détermine les contours. Il était une montre vocale. Il rappelait à tous l'heure de la prière. Il était porte-voix. Il était le « chanteur », celui qui aux heures d'oubli ameutait les foules de croyants qui convergeaient vers la Mosquée. Encore, aujourd'hui, beaucoup de muezzins, au Fuuta Tooro, sont issus des rangs des anciens esclaves.
36. Voir la célèbre boutade de Senghor « L'émotion est nègre, comme la raison hellène ». L'émotion est encore plus « racialisée » lorsque le Noir est considéré comme un esclave, un animal, une chose bonne à rien.

37. Son obtenu en secouant la tête, la bouche légèrement ouverte et les lèvres pendantes, produit de leur contact.
38. Du nom de l'avion de guerre français qui appuyait l'armée mauritanienne en 1975 lors de la guerre qui opposait la Mauritanie au Front Polisario.
39. En écoutant le souffle de Miles Davis, je découvre une âme communicante et qui puise dans son intérieur les termes de sa communication. Les vibrations de sa trompette dans « So What », du Volume « Kind of Blue » enregistré en 1959, sont d'une grande et profonde expressivité. À la concentration, s'ajoute une sorte de recueillement qui s'entend par le souffle qui la rend audible.
40. Échange épistolaire avec le philosophe camerounais J.-G. Bidima. Message reçu le 1er octobre 2003.
41. Mais ces mêmes relations sont assez étriquées car les maîtres lorgnent du côté des belles femmes !
42. En effet, beaucoup de jeunes issus de la société bidhan intègrent les associations qui luttent contre la persistance de l'esclavage. Ils sont conscients du poids de cette catégorie dans le futur politique et social de la Mauritanie. L'État mauritanien lui-même joue sur les divergences entre les différentes associations pour faire émerger au flanc de la société une nouvelle élite haratine bourgeoise. D'autres dénoncent le rôle exagéré des mouvements et parlent de « séquelles de l'esclavage ».
43. Sans pour autant tomber dans un comparatisme béat, automatique et organique, au point de dénaturer les structures internes, les influences et l'apport insoupçonné de cette « élite » qui le produit dans des nuits faites de rêves, de cauchemars et de retournements multiples.
44. D'ailleurs, cet archivage est en train de se réaliser de l'intérieur. En effet, les enregistrements audios en Mauritanie ne constituent pas seulement, à notre avis, une forme d'archivage simple dont le soubassement serait une volonté de fixer sur bande magnétique les voix et les sons qui les accompagnent. Mais ils dénotent aussi la naissance d'une économie servile libérée du simple don des maîtres. On peut y lire également l'émergence de la notion de propriété, d'avoir (accumulation), alors que l'esclave est une propriété. Ils combent en même temps l'absence de ce type de musique à la radio et à la télévision nationales. L'acte d'enregistrement n'est donc pas seulement, un archivage, il est aussi, certainement, un événement qui vient bousculer les idées reçues, révolutionner les comportements et détruire toutes ces images stéréotypées qui représentent l'esclave comme l'inculte, embourbé dans son immédiateté.

Bibliographie

- Adorno, Th.-W., 2000, *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard (Tel), 222 p.
- Adorno, Th.-W., 2001, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 421 p.
- Adorno, Th.-W., 2003, *Minima moralia*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 356 p.
- Assoun, P.-L., 1990, *L'Ecole de Francfort*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 127 p.
- Baumgardt, U., 2000, *Une conteuse peule et son répertoire. Goggo Addi de Garoua, Cameroun*, Paris, Karthala, 548 p.
- Benga, Nd.-A., 2002, « Dakar et ses tempos. Significations et enjeux de la musique urbaine moderne (c. 1960-années 1990) », in M.-C. Diop, ed., *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, pp. 289-308.
- Biaya, T.-K., 2002, « Culture du loisir et culture politique », in M.-C. Diop, ed., *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, pp. 341-352.
- Bidima, J.-G., 1995, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 126 p.
- Bidima, J.-G., 1997, *L'art négro-africain*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 123 p.
- Botte, R., 1994, « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'études africaines*, 133-134, 34 (1-3), pp. 109-136.
- Botte, R., Boutrais, J. et Schmitz, J., eds., 1999, *Figures peules*, Paris, Karthala, 539 p.
- Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 244 p.
- Coplan, D. B., 1992, *In Township Tonight ! Musiques et théâtre dans les villes d'Afrique du Sud*, Paris, Karthala, 450 p.
- Cornut, G., 1993, *La voix*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 125 p.
- Derrida, J., 1998, *La voix et le phénomène*, Paris, Quadrige/PUF, 117 p.
- Diop, M.-C., ed., 2002, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 655 p.
- El-Ghadban, Y., 2001, *Shedding Some Light on Contemporary Musicians in Palestine*, MESA, 9 p.
- Gheris, M., 2003, « Les Gnaouas du Maroc, itinéraire : Tombouctou-Mogador », Communication présentée à la Conférence sous-régionale nord-africaine, Le Caire, Egypte, 27-28 septembre 2003, 12 p.
- Hegel, G.W.F., 1979, *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 10/18, 312 p.
- Heine, H., 1997, *Mais qu'est-ce que la musique ?*, Paris, Babel, 158 p.
- Herzhaft, G., 1994, *Le Blues*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 127 p.
- Hofstein, F., 1991, *Le Rythm and Blues*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 126 p.
- Huisman, D., 1994, *L'esthétique*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 127 p.
- Jargy, S., 1977, *La musique arabe*, Paris, PUF (Q.S.J ?), 127 p.

- Kesteloot, L., et Dieng, B., 1997, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Karthala-Editions UNESCO, 626 p.
- Labarrière, P.-J., 1984, *Odes à la nuit*, Paris, Editions Saint-Germain des-Prés, 95 p.
- Leservoisier, O., 2000, « Les *Hrâfîn* et le Fuuta Tooro, XIXe–XXe siècle : entre émancipation et dépendance », in M. Villasante de-Beauvais, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS, pp. 145-167.
- Luneau, J., 2002, *Comprendre l'Afrique*, Paris, Karthala, 211 p.
- Marouf, N., 2007, *Les identités régionales et la dialectique Sud-Sud en question*, Dakar, CODESRIA, 192 p.
- Messi Metego, E., 1997, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 249 p.
- Meyran, R., 2003, « L'ethnomusicologie : du tam-tam à la techno », *Sciences humaines*, no.143, pp. 14-18.
- Ngaïde, A., 1999, « Conquête de liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens *maccube* du Fuladu (Kolda-Sénégal) », in R. Botte, J. Boutrais et J. Schmitz, eds., *Figures Peules*, Paris, Karthala, pp. 141-164.
- Ngaïde, A., 2002 « Mauritania », in P.-T. Zeleza et D. Eyoh, eds., *Encyclopedia of Twentieth-Century African History*, London, Routledge, pp. 355-357.
- Ngaïde, A., 2003 « Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar. Classer, stigmatiser et toiser », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XLIII (4), 172, pp. 707-738.
- Ngaïde, A., 2004, « La modernité mauritanienne : Enjeux difficiles d'une quête de citoyenneté », *Africa Development*, Dakar, CODESRIA, Vol. XXIX, no. 4, pp. 56-74.
- Ngaïde, A., 2006, *La Mauritanie à l'épreuve du millénaire. Ma foi de « citoyen »*, Paris, L'Harmattan, 142 p.
- Ngaïde, A., 2007, « Entre africanité et arabité. Déchirure identitaire et ambiguïtés culturelles en Mauritanie », in N. Marouf, *Les identités régionales et la dialectique Sud-Sud en question*, Dakar, CODESRIA, pp. 149-161.
- Nietzsche, F., 1994, *La naissance de la tragédie*, Paris, Le livre de poche, 218 p.
- Ould Ahmed Salem, Z., 1997, « Le prétexte de la berceuse: femmes, poésie populaire et subversion politique en Mauritanie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord, Encyclopédie annuelle du Maghreb contemporain*, Tome XXXIV, Paris, CNRS Editions, pp. 771-789.
- Ould H'dhana, M., 1996, « Approche pour une méthode d'interprétation de la culture populaire mauritanienne », *La nouvelle revue d'anthropologie*, juillet, Actes du Colloque de Chinguitti (Mauritanie 13-19 octobre 1995), Paris, Institut international d'anthropologie, pp. 137-139.

- Ould Mohamed Salem, A., 1995, « Le Gtâ : joutes oratoires en poésie maure », *Notre Librairie*, no.120, janvier-mars, pp. 232-237.
- Ould Saleck, E.-A., 2000, « Les Haratin comme enjeu pour les partis politiques en Mauritanie », *Journal des africanistes*, 70, (1-2), pp. 253-263.
- Ould Saleck, E.-A., 2003, *Les Haratins. Le paysage politique mauritanien*, Paris, L'Harmattan, 153 p.
- Rahal, A., 2002, *La communauté noire de Tunis. Thérapie initiatique et rite de possession*, Paris, L'Harmattan, 158 p.
- Raïbaud, Y., 2005, *Territoires musicaux en régions. L'émergence des musiques amplifiées en Aquitaine*, Pessac, MSHA, 332 p.
- Sevant, J.-Ch., 2003, 'Which Way Nigeria?' *Music Under Threat: A Question of Money, Morality, Self-Censorship and Sharia*, Danmark, Handy-print, 88 p.
- Schopenhauer, A., 2003, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1434 p.
- Taine-Cheikh, C., 1995, « Poésie et musique », *Notre Librairie*, no.120, janvier-mars, pp. 194-201.
- Tandia A. K., 1999, *Poésie orale Soninké et éducation traditionnelle*, Dakar, NEAS, p. 9.
- Tauzin, A., 1989, « À haute voix. Poésie féminine contemporaine en Mauritanie », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 54, no.4.
- Tauzin, A., 2001, *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*, Paris, Karthala, 212 p.
- Villasante-De Beauvais, M., 2000, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS, pp. 59-81.
- Webb, J. L.A., 2000, « L'échange commercial de chevaux contre esclaves entre le Sahara Occidental et la Sénégambie XVIIe-XIXe siècle », in M. Villasante-De Beauvais, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS, pp. 59-81.
- Zeleza, P.T. and Eyoh, D., eds., 2002, *Encyclopedia of Twentieth-Century African History*, London, Routledge, 656 p.





Afrika Zamani, Nos. 15 & 16, 2007–2008, pp. 27-43

© Council for the Development of Social Science Research in Africa
& Association of African Historians 2008 (ISSN 0850-3079)

The Cinema, a Place of Tension in Colonial Africa: Film Censorship in French West Africa

Odile Goerg*

Abstract

Although cinema quickly became an important leisure activity in colonial Africa, its development and impact have not been studied in regard to French colonies. After analysing the context in which movies were watched, mainly in the most important cities, this paper moves on to study the government's attitude towards this new and potentially subversive activity. Censorship regulations were passed from the mid-1930s on, and censorship boards were organised, responsible for allowing or forbidding the screening of movies.

The study considers the motives for censorship and its actual implementation, the reactions of the audience and official responses (including closures), sometimes decided on the spot. Foreign movies, be they Egyptian, Hindu or American, sometimes allowed movie-goers to express not only their enthusiasm, but also their feelings towards colonial authorities. Movie theaters became then a site of tension, especially in late colonialism.

Although this paper focusses primarily on French colonies, its comparative dimension makes it an important contribution to the study of cinema-going in Africa.

Résumé

Durant la période coloniale, le cinéma était rapidement devenu une importante activité de détente en Afrique. Cependant, l'étude de son développement et de son impact dans les colonies françaises existe à peine. En plus d'une analyse du contexte dans lequel l'activité d'aller au cinéma s'est développée, surtout dans les grandes villes, ce document analyse l'attitude des gouvernants envers cette nouvelle activité qui pourrait aussi avoir des allures subversives. Des mesures de censure ont été adoptées dès le milieu des années 1930 et des organes de censure établis pour autoriser ou interdire certains films.

* History Professor, Laboratoire sociétés en développement dans l'espace et dans le temps (SEDET), Unité mixte de recherche CNRS 7135, Université Paris VII-Denis Diderot – Email: o.goerg@free.fr

Cette étude prend en compte les motifs de la censure et la manière dont elles ont été appliquées, les réactions des auditoires et la réponse quelques fois brusques des autorités (y compris la fermeture de salles de cinéma). Les films étrangers, fussent-ils égyptiens, hindous ou américains, permettaient aux adeptes du cinéma d'exprimer non seulement leur enthousiasme, mais aussi leur sentiment vis-à-vis les autorités coloniales. Les salles de cinéma deviennent donc un site de tension, particulièrement vers la fin de la période coloniale.

Même si cette étude se focalise surtout sur les colonies françaises, elle constitue une importante contribution à l'étude du cinéma en Afrique grâce à sa dimension comparative.

Going to the cinema became a major leisure activity during the inter-war period in Africa, mainly for urban male audiences. This is especially true for Southern Africa since the growth of cinema theatres took place later in Western Africa, after the Second World War. At that time, cinemas became a major site of tension between the colonial authorities, who aimed at controlling the screens, and the audience, who demanded the right to see a large array of films, including Arab or Hindu films.

When viewing foreign films, mainly American westerns or detectives, spectators could express their feelings and criticism, but this could lead to censorship. Censorship was indeed often the result of the audience's reactions to a movie and not a preventive measure as the authorities lacked the means to ensure the control they wanted to impose. One can, nevertheless, analyse the statements that served to justify colonial censorship and try to enumerate the various reasons for cutting parts of or forbidding the circulation of films in colonial Africa. This essay deals with these issues based specifically on French West Africa, whose policies resemble however those applied elsewhere.

The relation between cinema and censorship is a complex issue, which can be introduced in various ways. When completing the archival material in Dakar, the author happened to witness an interesting discussion reflecting what the author was actually reading in the archives. People around the table, especially women, were complaining about the fact that there was no censorship board anymore, that youth could see anything they wanted and that this had the effect of dramatically increasing urban criminality. This anecdote, and the familiar discourse that underlines it, show two things: that the request for government action is widespread and exists even today, and that the connection between violence on the screen and crime is a general and longstanding paradigm.

From the author's perspective, this discussion raises the question of the specific link between colonial context and censorship: what was particular to censorship in the colonial context is certainly one of the main questions we can ask as historians. What distinguishes censorship in the 'The Colonial Era', as Balandier framed it in 1951 (Balandier 1951:44-79), from censorship applied in other historical situations?

Another way to introduce the subject is to quote this statement by Coulibaly, dating from the late 1950s:

Although some westerns only consist of fighting or humorous scenes, the majority of them celebrate gangsters and robbers, and feature rape, murder and immorality. This is what is shown to an audience who still believe what they see. What is the purpose of such movies in a country as ours ... other than to intoxicate the minds, and pervert morality?¹

By putting the stress on the negative influence of films (the majority of them celebrate gangsters and robbers, and feature rape, murder and immorality), this author expresses an opinion prevalent in the colonies in the 1950s. Furthermore, he depicts cinemagoers as 'a naive audience who still believe what they see'. However, this statement does not come from some colonial officer preoccupied with public order, but from an African representative, Ouezzin Coulibaly from Upper Volta, concerned with youth attitudes and the future development of his soon-to-be-independent country. Like most of his contemporaries, he was convinced of the power of images, especially on youth or uneducated audiences, considered to lack critical judgment and to be quick at reproducing socially unacceptable behaviour. He wanted the colonial powers to exert a tighter control on the films shown to urban audiences.

In addition to the question of the relationship between violent and immoral images and increased crime rate, this statement raises the issue of the groups involved in the public debate on films. While at the time of the first cinema shows, only the administration seemed to be concerned but, with the expansion of this medium, new actors became involved: various religious authorities (Muslim or Christian), parents or educators in general, political or cultural elites, the cinemagoers themselves...It also raises the question of the preconceived image of African cinemagoers as immature.

Censorship is indeed based on mutually understood codes, defining not only the meaning of images but also their interpretation. Colonial authorities, like any dominant power, projected their own cultural codes and usually did not even question different ways of interpreting images and their changing cultural impact. This leads us to the question of the aims and reception of censorship: censorship implies both intention by the legislator and reception

by the audience. What were the goals of censorship? How best could they be achieved? What were the tools of censorship? From the point of view of the audience, how did cinemagoers react to specific films? How did specific African audiences view and understand specific images? How did they interpret the cuts in films? How did they decipher the government's intention, as censorship is based on codes that are far from being universal?

For a movie control to be efficient, it needs to take into account, the viewer's culture. More generally, censorship entails a precarious balance between control and a measure of freedom. Obviously, too tight a control would be counterproductive and would chase the audience away from cinemas (boycotting dull films) or, worse, would provoke uproar. Thus the question is that of the colonized agency when confronted with obvious examples of censorship. This question is far from being one of colonial omnipotence versus colonized passivity. It allows for local strategies depending on various factors.

The question becomes then: how to interpret government's policy in this respect. How can one evaluate its impact? How can one interpret African cinemagoers' reactions? Another quotation gives us a further insight into how this policy can be viewed. At a conference on the role of cinema in African (January 1954) in Rufisque, Kane Abdoul Aziz, a member of the Senegal Censorship Board, mentioned the fact that a high percentage of films shown in Africa had a potentially dangerous influence: ... "in order to lead Africans into perversion; in this way, he is maintained at the same level, deprived of any evolutionary advance which would lead him to a higher class of human society, and he is even corrupted".

According to this view, France purposely chose films that would not educate the African masses but would instead pervert them. Furthermore in Kane's view, France was the only colonial power 'to ban from the screens in Africa any movie which could facilitate Black people's evolution'.²

This excerpt is part of a confidential report, from the colonial Intelligence Service, showing how at this time colonial authorities felt very much concerned with everything relating to films. This fits into a more general idea; the power attributed to images, object of a general consensus in the colonies as elsewhere. Images are rarely seen as being 'neutral': they are either seen as evil, sources of immorality and perversity, or, on the contrary, as educational.

In a recent article, Ibrahima Thioub (2005:75-97) analysed how the circulation of foreign knowledge was controlled and restrained in the French Empire and how the actual content or implementation of this policy depended on the political context (e.g. fear of Muslim propaganda before the First World War; obsession with Communist influence later on). Attempts to

control what colonial subjects had access to were not specific to films but the power attributed to images made them all the more important. Ibrahima Thioub stresses this point when he mentions the destruction of hundreds of Islamic religious images from the Ottoman Empire in the 1910s, which could have an impact on the ‘unrefined minds of the natives’, according to Governor General William Ponty. The Coran and other prayer books were not affected by this iconoclastic spirit in the same way as films; their banning would have alienated loyal Muslims altogether.

More than the written word, images are indeed thought to have a fascinating impact on the viewers. As this paper argues, moving images are even more powerful. They are intrusive ways of exposing people to or imposing new cultural models; moving images are profoundly disruptive of social and cultural habits. They are invested with expectations by the audience as well as by various moral or political authorities.

Thus, the basic question is: when does the fear of images become so important that the government take steps to control them? And, how was censorship actually turned into law and then implemented, though often with some delay?

The Authorities, Movies and the Law

The General Context

In order to address these questions and define the subject (of censorship), some information about the history of film shows in colonial Africa is needed: the time frame, the characteristics of the audiences, the programs... Without going into detail, one cannot discuss the question of film censorship without being aware of the general context of the introduction and the development of this new leisure activity.

Censorship can operate in different ways, from complete banning to small cuts, or at various stages, from the production of films to circulation. Except for Southern Africa and, partly, the Belgian Congo, no policy to produce films intended specifically for an African audience was implemented. This might have been the most efficient way – though in itself complex – of controlling the images, but the size of potential film audiences made it too expensive and unrealistic⁴. Furthermore, this policy would have implied a sophisticated discourse on the African people as film spectators. This was the case for Southern Africa, as James Burns has brilliantly demonstrated in *Flickering Shadows* concerning Southern Rhodesia (Burns 2002). But psychological analyses remained quite simple in West Africa, based on the classic representation of Africans as ‘big children’, naive onlookers. These stereotypes were rarely developed further in the specific context of films. As

a result, the government exercised censorship mainly on the circulation of films and not on the production or, even, on the commercial distribution networks, which were controlled by private entrepreneurs.

In most West African cities, cinema developed as a major leisure activity from the 1940s onwards only. Until the end of that decade, going to the cinema was a limited phenomenon, both sociologically and spatially. So the situation differs from the one described for South Africa or the Belgian Congo and Rhodesian mining compounds where it was a major leisure activity. The chronology explains that censorship was not a priority in most West African colonies before the Second World War. The situation changes drastically in the 1950s; a limited span of years before Independence.

These crucial years coincide both with the rapid increase of cinemas and cinemagoers and with the rise of political movements, which gave the colonized certain powers: representatives both in the metropolis and in the colonies, local elected assemblies and, from 1956, semi-autonomous governments. At the beginning of the decade, cinema censorship was still not a priority for most administrators,⁴ who were busy with new economic schemes or broader political surveillance, but by the mid-1950s there was an obvious need for stricter film control and also for taking into account local interests. The paradox is then the attempt to impose a coherent and tight control on films, while at the same time bargaining on a political level.

Control also became prominent because of larger urban audiences, mainly young men enjoying mostly American films, although the growing importance of Arab or Egyptian films attracted more and more women.

Censorship Regulations

One easy, but in fact somewhat abstract, way to approach the question of censorship itself is to analyze the government's regulations in this respect. Colonial authorities were indeed concerned with the control of films in the Empire and issued a number of laws to deal with it. One can draw a list of the laws related specifically to some kind of censorship, be it direct or indirect, e.g. on production or circulation of films. The first laws referring to cinemas were in fact concerned with cinemas as troublesome and dangerous places. They dealt with security (fire hazards), and public order (noise or fighting). In this respect, the federal law regulating 'dangerous public spaces' in 1927 (28 April 1927) did not include cinemas but made it possible for colonies to issue specific laws, which Guinea did, for example, in 1931.⁵ The concern for security remained during the whole colonial period, as was the case in the Metropolis, and served in some cases as a cover for forbidding the construction of a new cinema.⁶ Here are the main laws:

Laws on Censorship

3rd Republic

8 March 1934 (Administrative Decree) '*portant organisation du contrôle des films cinématographiques et des disques phonographiques*' made it compulsory for the governors to give a permit (*visa d'exploitation*) with the assistance of a local censorship board while also regulating the production of movies in the colonies; this permit complemented the one given previously in France by the Information Ministry instituted *Local Censorship Boards*.

Vichy Regime

- 20 February 1941 (Federal law) extending to French West Africa the 26 October 1940 Decree on Cinema Industry.
- 31 July 1941 (Federal law) created a *federal censorship board* (according to the 1934 law); modified in 1942.⁷

'France Libre'

Federal Laws of August 1945 and October 1946: hesitation about the legal procedure but decision made to apply no specific censorship in the colonies.

4th Republic

15 December 1948 (Federal Law): instituted a double permit for West Africa

The *Federal Censorship Board* in Dakar controlled the existence of the French permit and gave a specific permit valid for the whole Federation but the local Governors maintained the right to forbid or change a specific movie in their capacity as head of the police force.

20 June 49 (Federal Law)

Modifies *supra*: each colony had to institute its own *Local Censorship Board* (e.g. in Guinea: Local Law of 25 July 1950).

21 July 54 (Federal Law)

Revived the *Federal Censorship Board* (but the Local Governors retained the right to forbid or change a specific movie).

5 October 1954 (Federal Law promulgating the 31 December 1953 French Decree)

Protected French Cinema Industry in general and in the colonies "makes it possible to limit locally in a good measure the showing of foreign movies, particularly Egyptian movies".⁸

Modified in spring 1956: made it less rigorous in the colonies.

Following the 1956 Loi-Cadre (instituting semi-autonomous governments), censorship was applied at the colonial level.

Source: *Local censorship boards*.

At first glance, one can see that the first law dealing with film censorship was only passed in the mid-1930s.⁹ It did not have much impact in fact, mainly because of the slow development of cinemas. One can also note the frequent change of laws in the 1940s and 1950s: it tells us a lot about the empirical attitude and the hesitation, especially between federal and local censorship (i.e. Dakar versus each colony) in a highly tense political context, while at the same time reflecting the very practical problems in the implementation of censorship (quick rotation of films shown, limited viewing facilities, existing competing commercial distribution networks). The following questions are indeed the most important: How were the laws applied? What were the actual means devoted to censorship? And finally, what was the actual impact of censorship and its criteria? This will be the main point of this article.

How to Assess Censorship? Sources and Methodology

When the Vichy Information Ministry demanded that any references to the 'Marseillaise' and to the 'Republic' be cut from films,¹⁰ one can easily interpret this as direct, and certainly quite naive, political censorship but censorship is usually a much more subtle and complex business. In this case, censorship is so straightforward that it does not require any further comment.

Censorship is generally based on shared moral codes and image interpretation skills but it is quite rare to find in the archives an overall statement explaining the specific reasons for censorship: most of the time the reasoning is implicit, as if obvious and universal. Sometimes however, general statements provide some justification: they always boil down to the same vague ideas.

The 1934 decree, for example, states that censorship should '... take into account all the national and local interests at stake, particularly the advisability of preserving national and local customs and traditions'. This formula reproduces exactly the one used in the 18 February 1928 French law, just adding the term 'local'.¹¹ Twenty years later, the same vague statement is retained in the 1954 law. 'Not to offend local customs and traditions' is certainly what comes most frequently as an official reason for censoring films, along with general ideas of 'public order, morality, self-respect, local traditions'.¹²

Some officials with a special interest in censorship suggested stricter guidelines. This was the case of the military, which frequently took offence at films. In 1949, the General in charge of the land forces in French West Africa suggested the following categories:

- '1. dangerous movies: which celebrate resistance to occupying forces and explain in detail methods of clandestine struggle;

2. tendentious movies: which have a colonialist or racist component, especially the ones showing scenes where coloured people confront white people or those with scenes that shock indigenous traditions;

3. amoral movies: which show debauchery of white women'.¹³

This categorization was never implemented as such but it tells us something about general, as well as more specific, reasons for censorship. Criticism of the military was indeed a sensitive issue, but the colonial authorities never went as far as to ban all films that made fun of the army or the police. That censorship should not lead to the complete loss of humour was the general opinion. For example, in 1950, the police force asked for the banning of a film starring the famous French comic actor Bourvil on the grounds that 'it ridicules the police force' and that 'Africans could not understand humour or make the difference between jokes and criticism'.¹⁴ The hand-written comment on this request was: 'grotesque'. However, when one finds this kind of interesting remark written in pencil on censorship reports it is difficult to judge their more general meaning or impact. Is the opinion expressed a general one or just a personal point of view? The same methodological question is raised by isolated documents asking for extreme actions against films.

Another example shows how difficult it can be to draw general conclusions. On a report stating that 'indeed one sees too often on the screens movies about the underworld and gangsters, or westerns or frankly pornographic movies which exert a subversive influence on youth...', somebody has written: 'what is wrong with Westerns' and for the pornographic films 'which ones?'.¹⁵ Obviously all administrators did not agree and one thing is certain: there was no unanimous attitude toward censorship but a multitude of opinions, which one must gather indirectly from the sources.

Most of the time, only lists of censored films can be found, without any explanation as to the reasons for censorship. Some titles are meaningful enough for us to understand the reasoning, basically films dealing with some kind of rebellion: titles like *Révolte des Cipayes* (1957), *Révolte au Mexique*, *La révolte de la cellule 11*; *Les insurgés*; *Du Rififi chez les Hommes* (1956) are obvious enough.

Sometimes, the local or federal censorship boards gave explicit reasons to justify the cuts or bans. In 1956, one Egyptian film (*El Hag i.e. The Holy Man*) was censored. The authorities asked to 'Cut the sub-titles that indicate that the Egyptians distribute food to the poor at the Mecca'.¹⁶ Too-positive an image of Muslims and Arab regimes was seen as dangerous at a time when Nasser was a very famous leader.

Specific Criteria for Censorship

It is not surprising to find the same general statements all over colonial Africa as studies on British Africa or the Belgian Congo show (Burns 2002; Ramirez and Rolot 1985) but beyond generally vague statements, one can distinguish specific criteria for censorship in a colonial context. Some of them would also be relevant for Europe (public order, morality) but some are specific to the colonial situation.

Prestige of White People

The representation of white people was certainly the main concern for colonial authorities as films, particularly the numerous Westerns or gangster films, did not convey positive images but more often images which contradicted the so-called civilizing values. Therefore, the very basis of colonization was threatened by images of European individuals acting in an unlawful or immoral way. One can find many examples of films being cut or forbidden on these grounds. One example is the famous *Tarzan* films, which often presented Europeans in a negative light in their interaction with local people (acts of violence, whipping, total disrespect for lives). The Governor General asked for some caution, based on the local situation, even though it rarely led to the complete banning of these films.¹⁷

Scenes depicting white men acting violently towards white women could further undermine the prestige of colonizers. In 1951, the censorship board from Guinea asked for a scene to be cut in the film *'Méfiez vous des blondes'* (directed by André Hunebelle, 1950) after people reacted to it, which confirms the frequently empirical attitude of the administration. The scene showed a gangster about to hit a blonde woman with his belt.¹⁸

Harmonious gender relations indeed symbolized the colonial relationship and were seen as the core of civilizing values. This concern for gender extended more generally to issues of morality, mainly perceived in relation to sexuality or drinking. In *Le cinéma et ses merveilles*, Rolland Villiers mentions:

The parts which are generally cut in France are the love scenes which tend toward licentiousness, drinking or fighting scenes, and those scenes which display a human vice such as drug addiction...¹⁹ (Villiers 1930).

What the French considered grounds for moral censorship in the metropole (pornography, drinking and drugs, fights) were also relevant for their colonies. These are very broad and quite “universal” reasons for censorship; for France, one could quote Villiers 1930; Léglise 1969 and Trelis 2001. However, the colonial situation obviously added another dimension, because there the authorities had to deal with other moral codes and, for example, another conception of eroticism as one of the informants pointed out. It was only

years after seeing *La Dolce vita* (Fellini 1960) with the famous scene where Anita Ekberg takes a midnight bath in the Trevi fountain in Rome, that he realized that, for Europeans, this was highly erotic. In cultures where women used to walk around bare-breasted and where couples have minimal, if any, physical contact in public, ideas of eroticism were obviously quite different. The way in which African audiences viewed specific images depended on their own culture, knowledge or experience. Couples kissing in public (which was the extent to how explicit the films were then) usually provoked laughs in the African audience.

In this perspective, as in the metropolis, a rating of films, with a sub-category depending on age, was established after the War but its implementation was an obvious problem since, as many cinema owners stressed, there was no identification in the colonies. The issue of controlling young audiences was complicated, of course, by commercial concerns to fill the cinemas.

Morality, in a broader sense, was also used as a common reason to censor films. Local cultures and traditions were used as an excuse by the authorities that had, according to colonial ideology, to protect their subjects. This reasoning is based on the general representation of Africans as 'big children' and the stereotyped view of African peoples as in need of being guided. The discourse regarding respect for cultures is of course the main pretext for domination.

Public Order

As mentioned in the introduction, one frequent and widespread assumption is that films would influence spectators to reproduce what they had seen on the screen and act in an unlawful way. This discourse was not specific to Africa, but was enhanced by the supposed naive and immature nature of Africans: in the minds of the censors, seeing robbers could entice African people to try and copy their ways. The relation between gangster films and what was perceived as growing criminality seemed obvious everywhere. For example, in the Congo, films were seen as creating delinquent attitudes after some youth tried to derail a train as they had seen done in a Western (Ramirez and Rolot 1985:273). This was also the opinion of a District Officer in Guinea, who stressed the bad influence of Westerns or gangster films on urban youth:

The dissemination of certain movies (especially those featuring the exploits of thieves or bandits) is, in my opinion, sufficiently harmful in the town of Mamou, and there is no need to extend this influence to the 'brousse'.²⁰

Some films were censored specifically on these grounds. For example, the American film, *20 000 years at Sing Sing* (directed by Samuel Bischoff, 1932):

This movie is highly critical of the system of justice and describes the Prison Administration in a very negative light whereas convicts on death row are presented as heroic figures.²¹

From the authorities' perspective, it was a short step from this kind of rebellion to contesting colonization.

Contesting Colonization

The period when films started to draw large audiences coincided with the end of the Second World War and the celebration of French resistance to German occupation. In this context, *La Bataille du rail*, a famous film directed by René Clément, and recipient of the first 'Prix international du Jury' at Cannes, was proudly shown in Dakar when it was released in 1946. But it was later censored after one political RDA leader in Niger declared: 'We should imitate the French in Paris and not fear to give our blood for our country and our freedom'.²²

One military officer commented in a secret report that this was said 'before a local audience who did not understand correctly or understood, on the contrary, too well'; this statement contrasts with the usual image of Africans as naive people.

With good reason, colonial authorities feared all films that praised or encouraged any kind of rebellion. The examples are numerous: military forces, stationed in Ivory Coast after the Bouaké riots, reacted strongly to *The Tiger of Malaysia*, a film which they described as mediocre and naive but dangerous, featuring a white oppressive sultan overthrown by his peasant subjects led by a religious leader.²³

The same year, in 1950, a letter was sent to all governors to warn them against possible troubles caused by the Soviet film *Tête brûlée*, following incidents in Niger, despite two cuts. More generally, all Soviet films were seen with suspicion as tools for communist propaganda. Obviously, many films, such as *The freedom-fighters (Les partisans)*, illustrating the resistance of Russia against the Nazis, rang a bell for African audiences.²⁴ On a more general basis, any film 'showing some kind of political activity'²⁵ was censored in the 1950s. The focus depended on the political context. For example, during the Suez crisis, Egyptian or Arab films were particularly under surveillance as was all information dealing with French Indochina or Algeria. Newsreels about these countries were also strictly censored after a scene

showing the entry of the Vietminh troops in Hanoi in 1954 provoked strong reactions among the audience in St Louis (Senegal).²⁶

Authorities also feared disorder around the cinemas, because at that time they became venues for political meetings. The fear increased with the growing struggle for independence in the late 1950s but also depended on the local level of conflict between the opposition parties, mainly the RDA, and the administration.

These examples from a variety of sources²⁷ confirm the fact that censorship applied in the colonies was not an abstract affair but that most of the time decisions were taken in response to audience reactions. As the experience of spectatorship developed over the years, in connection with broader political activity, colonial audiences became far less passive when confronted with aggressive images. The cinema became a new place where opinions could be expressed openly and harsh criticism of the colonial situation formulated. This pushed the authorities to change completely their evaluation of old films: spectators no longer accepted some films, which previously had provoked no uproar. According to the Governor General: "These movies, fit to be shown without problem a few years ago, are no longer appropriate because of changes in the local as well as international context".²⁸

The audience no longer remained silent when hearing the racist comments that abounded in French films, as sources from the French Soudan show. Administrative reports give us some examples: *Auberge rouge*, where actors openly express opinions on 'savage people', and *Rumeur publique* in which, to defend a defendant, one character says: 'At least it was not a Negro who raped one of your daughters'.²⁹

Not being aware of the impact of such racist statements and underplaying their importance, the administrator described them as 'unfortunate phrases' ('*réflexions malheureuses*' or '*réflexions malencontreuses*') and only asked to cut the sound in these scenes, arguing that the films in themselves were innocuous.³⁰

The cinemas became then places for indirect dialogues between colonized and colonizers, the analysis of which must be made on a local basis, taking into account the diverse actors and the state of the political situation.

Conclusion

On reading the various sources, paradoxical or contradictory views about censorship in a colonial context are possible. At one extreme, one can argue that a tight control on films prevented African audiences from having access to a wide range of films and made it difficult for them to be aware of outside influences (ideas of modernity, new images).

At the other extreme, cinema is presented as the ‘opium of the masses’ (*opium du peuple*), the very tool used by colonial authorities to lead youth astray into perversion, to deter them from political activity, to restrict their critical capacity and manipulate them instead of educating them. In this perspective, often adopted by political leaders or members of the educated elite, amoral films were shown on purpose by private entrepreneurs, with the support of the administration.³¹ Thus, cinema could be seen as either an ally in the ‘civilizing’ process or, on the contrary, the ferment for rebellion and the loss of moral values.

The hypothesis of a tight control would imply that there was a coherent policy for film censorship or even for the choice of films circulating in the colonies to start with. This was obviously not the case, even if censorship was applied according to various criteria, be they general or specific to the colonial situation. Censored films were far from being the majority: in about a year, the French West Africa censorship board, forbade twenty-two films out of 545 (less than 5 per cent) and asked for cuts in a few others.³²

As already stressed, censorship was often the result of pragmatic attitudes of the administration; it was carried out on the spur of the moment, in response to audience reactions in some colonies. This obviously made censorship visible and could be followed by even greater reactions. Furthermore, there is an obvious limit to the general censorship policy: if one can restrict the choice of films, one cannot force people to attend specific performances if this does not correspond to what people want to see. As Charles Ambler puts it, referring to Northern Rhodesia: “African cinemagoers had little patience for films on postal savings banks... For them, films meant the bioscope – the high-action products of Hollywood dream factories (Ambler 2001)”. As a result, African audiences were exposed to all kinds of films, mostly unrelated to their everyday life, experiences or cultures, which was in itself very disruptive. The issue is then, regarding the impact of films on audiences, that of the reception of films, which is more difficult to assess methodologically. Going to the films became a widely shared experience and an important component in defining the urban population over a few decades, starting in the 1950s. The cinema and its environment constituted a place where new collective identities could be shaped, on various levels and for various groups. For example, the ‘cowboy’ figure became prominent in a young male and urban culture all over Africa, visible through surnames, attitudes or clothing. Interaction in and around cinemas also reflected changes in generational and gender relations.

Therefore any detailed study of censorship in a colonial context must also take into account all the various aspects of cinema, as a new leisure activity that disrupts previous cultural codes and social relations.

Notes

1. ANS 21 G 193 (174), O. Coulibaly (Vice-president of the Upper Volta Government Council) to the President of the Federal Censorship Board, 9, May 1958.
'Autant quelques [westerns] sont des scènes de pugilat et de fou-rire, autant par contre et c'est la majorité sont des victoires du gangstérisme, du brigandage, des leçons de viol, d'assassinat et d'immoralité. Voilà ce qu'on montre à un public qui croit encore ce qu'il voit. Quel est le but d'un tel film dans un pays comme le nôtre?... sinon d'intoxiquer les consciences, de perturber la moralité'.
2. ANS, 21 G 193 (174), Conference by Kane Abodoul Aziz at the 'Cercle d'études culturelles' on 'The Role of Cinema in Africa', 17, January 1954.
3. This was done in some measure for French North African colonies (Lacolley 1945-46).
4. Some general surveys were organized to assess the importance of movies but without much success; the most significant ones were a 1948 Unesco survey, followed by a general inquiry in FWA in 1951 but many District Commissioners did not answer the questions.
5. The 1948 Report shows that many colonies lacked a specific regulation for movie theatres. The Federal Law of 31-7-1950 adds the movie theatres to the list of 'Danger Zones' (*JOAOF* 1950, p. 1253).
6. See the Federal Laws of 1949 and 1955, following a fire in the annex of a movie theatre in Dakar in 1950 and the 1951 disaster in Kano-Northern Nigeria, and also the passing of a new law in 1954 in France on the 'Protection contre les risques d'incendie et de panique'. On the Kano fire, see James Burns (2006:65-80).
7. ANS 21 G 109, 28 file on Vichy Censorship.
8. '... permettre sur le plan local, de limiter sensiblement les projections de films étrangers et particulièrement de films égyptiens'.
9. The permit was established in France itself in 1919.
10. ANS, 21 G 109 (28) Vichy, 1940-1942, from a popular movie, *La belle équipe*: "Cut the Marseillaise (French national anthem) at the end of the first reel and 'I drink a Toast to the Republic and to Freedom' (Fall 1941). Apart from these political references, Vichy was sensitive to any satire of the clergy.
11. Article 6, French Law of 1928 : 'La commission prend en considération l'ensemble des intérêts nationaux en jeu, et spécialement l'intérêt de la conservation des mœurs et traditions nationales'.
12. See for ex. ANG, 2G 17, letter dated from the 26th of sept. 1951, president of the censorship board of Guinea to the Kankan District Officer '...signaler au gouverneur télégraphiquement les films ou les passages de films qui vous sembleraient porter atteinte à l'ordre public, au moral, à l'amour propre, aux convictions des diverses populations des centres de Guinée'.
13. ANS 21 G 193 (174), General Borgnis Desbordes to the Governor General (29 November 1949).
14. ANS 21 G 193 (174), Chef d'escadron Dailly to the General Commander of Land Forces (9 May 1950), supported by Col. Pages, Dakar, 10 May 1950 and by General Borgnis Desbordes (1 June 1950).

15. 21 G 193 Governor of French Soudan to the Governor General (6-1-1951) : “On voit, en effet, trop fréquemment sur les écrans des films sur la vie de la pègre, sur le monde des gangsters, des ‘western’ (manuscrit : ‘Qu’y-a-t-il de mal dans les western ?’) ou des films franchement pornographiques (manuscrit : ‘Qu’on les cite’) qui exercent sur l’esprit de la jeunesse une influence subversive”.
16. ANG, 2G 14, file on banned movies 1956-57.
17. ANS 2G 12, Governor General to local Governors, 1-3-1955 : “Le film ‘Tarzan défenseur de la Jungle’ a été autorisé par décision n° 126/AP du 18 février 1955. Cependant, j’appelle votre attention sur le fait que ce film, au demeurant aussi naïf et invraisemblable que ceux de sa série, met en scène, en pays africain et au contact d’une population primitive, des Européens présentés sous un jour défavorable. Je soumets donc à votre jugement l’opportunité de la projection de ces films compte tenu de l’état et de l’orientation de l’évolution propre au public de chaque territoire”.
18. ANG, 2G 17 : ‘J’ai demandé à M. Dupuy de couper un tout petit passage (au début : lorsque le gangster enlève sa ceinture pour frapper la femme blonde) qui a soulevé quelques murmures dans la salle’. (1 March 1951, Robin, President of the censorship board).
19. Roland Villiers (1930:77) : ‘Les scènes que l’on coupe le plus volontiers, en France, sont les scènes d’amour qui penchent vers la licence, les scènes d’ivrognerie ou de rixe, celles qui montrent un vice humain tel que la passion des stupéfiants ...’.
20. ANG, 2G 16 letter from the District Officer in Mamou, in the 1950s (illegible date). ‘La diffusion de certains spectacles de cinéma (exploits de voleurs ou de bandits notamment) est à mon avis assez néfaste dans la ville de Mamou sans qu’il soit besoin d’étendre ses effets en brousse’.
21. ‘Le spectacle incriminé contient une charge contre la justice et dépeint l’Administration pénitentiaire sous un jour très défavorable alors que des condamnés à mort de droit commun y sont présentés comme des sortes de héros’ (censorship board, 21 août 1950).
22. ‘Nous devons imiter les français de Paris et ne pas craindre de verser notre sang pour notre pays et pour nos libertés’. In fact the movie does not take place in Paris but in the French provinces.
The RDA (Rassemblement démocratique africain) was the first federal party founded in 1946 in Bamako.
23. ANS 21 G 193 (174) secret report, Bouaké, mars 1950.
24. Ibid., 12 août 1950 General Borgnis Desbordes to Governor General.
25. ANG, 2G 14 Governor General to all Governors (January 1950).
26. ANG 2G 13, Governor General to the Governor of French Guinea (telegram, 15-12-54: everything related to Indochina and Algeria must be censored): see also ANS, 21 G 190 (174) telegram (26-5-1955) banning a newsreel on the evacuation of Haiphong by French troops.
27. Mostly colonial in fact, as oral sources rarely mention censorship.
28. ANS 21G 193, letter to the Governor of Niger, after troubles in a movie theatre in Niamey (31 January 1950): ‘Ces films jugés bons à projeter il y a quelques années, ne le sont plus depuis l’évolution de la politique, aussi bien intérieure qu’internationale’.
29. ‘Ce n’est tout de même pas un nègre qui vient de violer une de vos filles’.

30. ANS 21G 193 Acting Governor of French Sudan to the Governor General, Bamako, 31-1-1957.
31. See the conference quoted above in Note 2 (Rufisque, Kane Abdoul Aziz).
32. ANS, 21 G 193 (174). Governor General to the French Resident in Togo (June 1956).
One should also take into account the complex interplay between the administration and the private cinema entrepreneurs who had other interests, basically financial, but could not oppose the administration too openly. As a result, they applied a sort of pre-censorship when importing movies to the colonies.

References

- Ambler, Charles, 'Popular Films and Colonial Audiences: The Movies in Northern Rhodesia', *American Historical Review*, pp. 81-105, vol. 106, no.1, 2001:85.
- Balandier, Georges, 'La situation coloniale. Approche théorique', *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 11, 1951:44-79.
- Burns, James, 2002, *Flickering Shadows. Cinema and Identity in Colonial Zimbabwe*. Athens: Ohio University Press.
- Burns, James, 2006, 'The African Bioscope—Movie-House Culture in British Colonial Africa' pp 65-80, *Afrique & Histoire*, no.5.
- Léglise Paul, 1969, *Histoire de la politique du cinéma français*, tome 1, La troisième république, Paris, Pierre Lherminier Editeur.
- Lacolley, Albert, 1945-46, *Le cinéma dans les territoires d'Outre Mer*, ENFOM dissertation.
- Ramirez Francis and Christian Rolot, 1985, *Histoire du cinéma au Zaïre, au Rwanda et au Burundi*, Royal Museum of Central Africa, Tervuren.
- Thioub, Ibrahima, 2005, 'Savoirs interdits en contexte colonial : la politique culturelle de la France en Afrique de l'Ouest', pp 75-97 in C. Chanson-Jabeur et Odile Goerg (eds) "*Mama Africa*". *Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch*, L'Harmattan.
- Trelis, Lionel, 2001, *La censure cinématographique en France*, maîtrise, IEP, Lyon.
- Villiers, Roland, 1930, *Le cinéma et ses merveilles*, Librairie Bernardin-Bechet, Paris.





Afrika Zamani, Nos. 15 & 16, 2007–2008, pp.45–62

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
& Association des historiens africains 2008 (ISSN 0850-3079)

Acculturation and Botswana Migrant Miners in South Africa, 1930–1980

Wazha G. Morapedi*

Abstract

This paper analyzes the acculturation of Botswana mine migrants who worked in the South African mines between 1930 and 1980. It shows how the compound mine system affected Botswana cultural practices. The study argues that some Botswana men ended up living permanently in South Africa and taking up the languages and cultural practices of South Africans and they came to be known in Botswana as Makgweelwa. However, the paper reveals that Botswana men kept contact with their families and relatives back home and that complete acculturation was not pronounced. It argues that Botswana men in the South African mines maintained their language and cultural practices, and that no dominant language existed in the compounds. The compound system also helped lessen acculturation because men were housed separately according to their ethnicities.

Keywords: Migration, Acculturation, Language, Mining.

Résumé

Cet article analyse l'acculturation des mineurs migrants du Botswana qui ont travaillé dans les mines sud-africaines entre 1930 et 1980. Il montre comment le système minier de concession a affecté les pratiques culturelles Botswana. L'étude affirme que certains Botswanais ont fini par vivre de façon permanente en Afrique du Sud, et ont adopté les langues et les pratiques culturelles des Sud-Africains. Ils sont ainsi connus au Botswana comme les Makgweelwa..Cependant, l'article révèle que les Botswanais ont pourtant maintenu le contact avec leurs familles et leurs proches chez eux, et qu'une acculturation complète n'a pas réellement eu lieu. Il soutient que les Botswanais dans les mines d'Afrique du Sud ont conservé leur langue et pratiques culturelles, et qu'aucune langue dominante n'existait dans les concessions. Le système de concession a également aidé à réduire l'acculturation en ce sens que les hommes étaient logés séparément selon leurs origines ethniques.

Mots clés: Migration, acculturation, langage, activité minière.

* History Department, University of Botswana. E-mail: Morapedi@mopipi.ub.bw

HisIntroduction

Migration is an international phenomenon that is as old as mankind. International migration studies abound in the literature and they have largely focused on issues such as the causes of migration and its effects. These studies have attributed migration to pull and push factors such as depressed economies and the existence of opportunities elsewhere, and also to social and political factors (see, among others Todaro 1969; Konsinski & Prothero 1974). In Botswana, studies on migration have followed a similar trend. They have identified causes of migration to South Africa as the underdeveloped state of the country as well as the need to pay taxes and the bride price, to purchase cattle and ploughs, as well as the attractions of the cities.

On the effects of labour migration, the studies have noted the loss of able-bodied manpower to agriculture, diminishing tribal discipline, spread of infectious diseases and the exploitation of labourers by mining capital in South Africa (see for instance Isaac Schapera 1947; 1982; Taylor 1981). These studies have largely neglected the issue of migration and acculturation, which is the subject of the present work. Batswana started migrating to South Africa before the historic discovery of diamonds and gold at Kimberley and the Witwatersrand in 1887 and 1881 respectively. Then, small numbers worked in Boer farms across the border. The numbers increased steadily in the first two decades of the twentieth century. It was in the 1930s that migration rates caused concern to local authorities, and from then on, migration rates adopted a progressive trend, with 7,314 Batswana working in the mines in 1936; 7,000 in 1946; 10,400 in 1956; 21,000 in 1966 and 39,200 in 1976 (Kerven 1979:39, 49; Taylor 1981:41).

This paper uses language, ethnic awareness, loyalty and identity and general behavioural patterns to examine the extent of acculturation among south eastern Botswana mine migrants to South African mines. Cultural awareness refers to the knowledge by an individual of specific cultural materials of their cultural group of origin such as language, values, history, art and food. Ethnic loyalty means an individual's preference of his or her cultural orientation over the other. On some occasions, preference may be of relatively minor importance, as is the case when a person decides to engage in an ethnic-related activity for purposes of relaxation. At other times, preference may be crucial if it means ethnic self-identification, ethnicity of one's spouse or friends (Amado 1980:48).

Secondly, the paper explores factors that hindered or facilitated the process of acculturation. Under these two broad aims, the study seeks to find out the extent to which alien modes of behaviour displayed by returning migrants were a feature of acculturation. Most Botswana migrants to South Africa

worked on the mines, and many of them lived in compounds or hostels owned by mining companies. The paper shall examine the role of the compound system in the acculturation process. The extent to which Batswana maintained their ethnic loyalty and identity after contact with different cultures in South Africa shall be revealed, as well as the extent to which Batswana stuck to Setswana cultural values.

The Concept of Acculturation

A critical concept that has been largely neglected in migrant labour studies in Botswana is acculturation. John Berry defines acculturation as: That phenomenon which results when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups. (Berry 1980:9). Amado Padilla provides a similar definition by stating that acculturation refers to contact between two cultures and the resultant 'change in the behaviour of members of one cultural group'. Padilla adds that, ...acculturation is also used to describe the results of contact between two or more different cultures, a new, complete culture emerges, in which some existing cultural features are generated (Padilla 1980:47-48). Acculturation is usually in the direction of a minority group that adopts the habits and language patterns of a dominant group. Furthermore, the '...assimilation of one cultural group into another may be evidenced by changes in language preference, adoption of common attitudes and values, membership in common social groups and institutions, and loss of political and ethnic identity.'¹

In acculturation, foreign cultural traits frequently diffuse into a society. It should be noted however that acculturation does not necessarily have to result in new, alien traits completely replacing the old indigenous ones. Normally, there is some syncretism or amalgamation of traditional and introduced features. The newly introduced traits may be mixed with or worked into the traditional cultural system so that they are more acceptable.²

The ethnic factor is a critical component of the total acculturation process and Padilla maintains that the maintenance of ethnic pride and identity should be assessed together with language familiarity and cultural heritage in any discussion of acculturation. He further asserts that acculturation depends in part on both degree of inter-ethnic interaction and inter-ethnic distance and perceived discrimination. There are ethnic groups whose members are slow in interacting with members of the host culture and these tend to show slower rates of acculturative change than will ethnic groups who easily interact (Padilla 1980:50).

Some Key Aspects of Botswana Culture

The people called Batswana are one of the major divisions into which ethnologists and linguists usually classify the Sotho group of Bantu speaking peoples of central South Africa. It should be noted however that in today's Botswana, the term Batswana is all embracing as it is used to refer to citizens of Botswana, many of them non-speakers of the language Setswana. These groups, which speak different languages and have different cultural practices between themselves, and between them and Setswana speakers, are mainly the Bakalanga, Basarwa, Bakgalagadi, Baherero, Bayei, Basubiya, Babirwa, Batswapong, and Bambukushu.

The Tswana groups in the country are the Bangwato and Batawana in central and northern Botswana, and the Bangwaketse, Bakwena, Barolong, Bakgatla, Batlokwa and Balete in south and south eastern Botswana. On the whole, Tswana groups appear to be generally homogeneous and they have common cultural practices in their household production and division of labour according to sex and age (Schapera 1953:9-28). Batswana have *direto* (totems) that they revere such as phuti (duiker), kwena (crocodile) and kgabo (monkey) and they lived in large settlements. These totems are a core cultural trait of Batswana because they are used to identify one's ethnicity and even the historical roots of a person. People also demonstrated respect for their ancestors through the use of these totems (Rantao 2006:28; Thebe & Denbow 2006:151). Amongst Batswana, social status of rank, class, sex and age differentiation is very important. Isaac Schapera, a pioneering authority on the Tswana, holds that:

Social distinctions of various kinds also exist between men and women. They sit apart at feasts and other social gatherings, and certain spots in the village, like the *kgotla* (council place), are normally reserved for men... There is a well defined division of labour between the sexes, certain tasks being traditionally allotted to each. In tribal law women are treated as perpetual minors, being subject for life to the authority of male guardians (Schapera 1953).

An important aspect of Tswana culture is age and authority. This is because age forms the basis of social distinctions. Schapera buttresses this point by asserting that, 'In family life, people are entitled to respect from those younger than themselves, whose services they can freely command. Children are taught to honour and obey their elders'.

Generally, people are expected to respect those that are older than them. Thus, age, seniority and status are important in social matters (Rantao 2006:38; Denbow & Thebe 2006:135). People are also expected to respect those who are in authority, people such as headman wards and dikgosi (chiefs).

Batswana practised mixed farming, growing crops and keeping of live-stock; mainly cattle and goats. The cattle were kept a distance from the village and young men looked after them. The kgotla (council place) is a core pillar of Tswana culture because all crucial issues in the village are discussed here and in the past only men attended. Cattle were very important in Tswana culture. In addition to being a symbol of wealth, cattle were used to pay lobola (bride price) and slaughtered at important occasions such as funerals, marriages and other major social events. (Rantao 2006:35-36; Denbow & Thebe 2006:163-164). Young able-bodied men were expected to help their parents in looking after cattle and undertake arduous tasks such as agricultural work. Marriage was a long process beginning with patlo ya mosadi (asking for a woman's hand in marriage), and the uncles from the bride and the groom's side played a central role (Rantao 2006:28; Denbow & Thebe 2006:143). Language forms a key component of any people's culture, and for the Tswana, their language was Setswana, as previously mentioned.

Botswana Migrants and the South African Environment

Although most Batswana ended up in the Witwatersrand at the gold mines and at the Kimberly diamond mines, some of them were also found in the scattered copper, coal, manganese and tin mines of South Africa. In most of the mines, Botswana miners lived in the compounds with other miners of different nationalities and ethnicities of South Africa. These compounds or hostels were single sex accommodation complexes owned by the mines and run by their management. Ten to fifteen men would be assigned to a single room (Moodie 1994:1-11). In these compounds and the workplace, Batswana came into contact with Zulus from the Natal province of South Africa who spoke the Zulu language and had their Zulu culture, the Xhosa and the Sotho from the Orange Tree State and Lesotho, the Venda from northern Transvaal, the Shangaan from Mozambique and the Limpopo province of South Africa, and other nationalities from Southern Africa.

In the compounds, these labourers were housed according to their nationalities, that is, Batswana would be allocated different houses from the Zulu and the Xhosa would be separate from the Sotho.³ However, this did not avoid contact between the different nationalities and ethnicities because they were not forbidden to meet or mix within the compound. At work, there was also no regimentation of the workforce because the different African ethnicities worked together.⁴

There are indications that the migration of Africans from different countries to South Africa and their staying together with South African blacks, to some extent, fostered the idea of Pan Africanism. This is because the overarching white management of the compound system affected all Africans

equally. In mine work, all Africans were treated as boys, and subjected to demeaning and humiliating treatment, including beatings. This meant that all Africans identified as one entity, and they were distinct from their white masters. Africans were generally friendly to each other, but an important feature was that all of them feared the Boers.⁵ This sense of shared oppression therefore promoted solidarity and a sense of single identity amongst the Africans.

Extent of Acculturation of Botswana Migrants

As indicated, cultural awareness and ethnic identity are some of the key determinants in the acculturative process. Botswana migrant labourers in the mines were exposed to languages and different cultures from miners of other nationalities. In the mining compounds of South Africa, there developed a language called fanakalo.⁶ According to Wilmon James, 'Fanakalo started as an industrial creole language used as a means of communication in a multilingual and multi-ethnic setting. Its origins were rooted in communicative necessity between various groups – white and black – who share no basic – language.'

Overtime, it became a language of instruction and command (James 1992: 75). Fanakalo was a lingua-franca of Zulu, English, Xhosa and other languages. Examples of this language, 'Buya lapha ka mina' (come here to me), 'Buyani thina hamba job' (come, let us go for work), 'Yena chaile madoda buyani thina hamba' (its time up, come gentlemen and let's go).⁷ The language was used for communication purposes at work by the different ethnic groups and their white supervisors.

The use of fanakalo meant that there was no dominant or preferred language of any nationality or ethnic group. Botswana migrant miners learnt and spoke this language because it was essential for communicating with fellow workers. In their leisure time after work and during weekends, miners from different ethnicities interacted freely in the compounds. Here they used fanakalo, but many Botswana migrants also learnt other languages, especially Zulu and Sotho and Shangaan.⁸ Setswana language is a dialect of northern Sotho, and it was not difficult for Botswana to learn Sotho language. In the townships, different languages such as Zulu, Xhosa, Sotho and Shangaan as well as Setswana were spoken. Many Botswana learnt these languages, especially Zulu, which appears to have been used more than other languages.

The fact that many Botswana migrants could use some of the languages in South Africa indicates that there was a certain degree of acculturation. As for the use of fanakalo, it could be argued that Botswana were acculturated to that specific culture, which arose from the compound system. However, it seems the level of acculturation in the compounds was mild because

Batswana did not discard or forget their language: Setswana. Between themselves, the migrant workers preferred to use Setswana.⁹

Cultural awareness and ethnic identity are tools employed to measure the level of acculturation. In the compounds, the different ethnicities staged certain activities during their leisure time at weekends. During these periods, and especially at the end of the month, the miners staged what they called *mechankolo*. These were entertainment activities in which different ethnicities demonstrated their cultural practices such as dancing and singing. Batswana played their song and dance such as *setapa*, *phatisi* and *borankana*.¹⁰ Although they watched and liked some of the cultural practices displayed by other nationalities, Batswana migrants stuck to their own tenaciously, and proudly displayed this through music and dance. Again, although Batswana interacted freely with other nationalities they preferred the use of Setswana language and the company of their Batswana kinsmen, as previously mentioned.¹¹

After work and during weekends, Batswana living in compounds met regularly in groups to discuss issues back home ('*go rera tsa ko gae*'). They met regularly with those who stayed in the townships to discuss these issues and get appraisal on the prevailing situation at home from those who had been home recently.¹² These are indications of a high level of cultural awareness and ethnic identity. The marked demonstration of ethnic loyalty and cultural awareness are testimony to the fact that acculturative levels amongst Batswana migrant miners were largely mild.

Indeed Botswana mine migrants, the majority of whom were in the Witwatersrand, had easy and open access to the suburbs and townships where they came into contact with different cultural groups. This is because, as Dumber Moodie relates:

Unlike the diamond mines, compounds on the gold mines were open. Migrants were not confined to them outside of working hours, and on weekend mine workers travelled all over the Witwatersrand on foot and by train, visiting, eating and sleeping with friends from home at other compounds. Migrants were thus able to sustain home networks across mines as well as within them (Moodie 1994:23).

Even with this situation, which enabled interaction between Batswana migrants and other ethnicities, the level of acculturation still remained mild. This was not due to the fact that Botswana were an ethnicity that found it difficult to interact with different groups, a factor that hinders the facilitation of acculturation (Padilla 1980: 50), but due to other factors that are discussed later. However, it is vital to note that, to some extent, the compound system helped in the integration of Africans from different countries. Barricaded together in the compounds, African workers came to appreciate each

other because of their shared experiences of exploitation by white management. The fact that some Botswana migrants spoke Zulu and other languages learnt during the mechonkolo weekend activities when Africans from different countries mixed freely, indicates a certain level of integration.

Earlier on, Schapera noted that migrants tended to stay for shorter periods at the mines before returning home. In the 1930s, 1940s, and 1950s there began a tendency by migrants to stay for longer spells at the mines (Schapera 1947:168). There developed what became known as makgwelwa (deserters). These were a category of migrants who were not likely to return to Botswana. Schapera reveals that men were likely to become makgwelwa if they have not communicated with their families or relatives for a long time, those who have not paid local tax and would have been joined by their wives and children or have now married in South Africa (Schapera 1947:58-60).

On average, about 6 out of 100 Botswana migrants were classified by their relatives as having become makgwelwa. According to Schapera, this was a high proportion of migrants. Desertion was a result of conditions in Botswana, which were not sufficiently attractive to get all migrants to return. The tribes that experienced the highest rate of desertion were the smallest tribes such as the densely populated Balete and Batlokwa, which lay along the border with South Africa. These were the areas that also experienced higher rates of adult male out migration, with the Balete at 45 per cent, Kgatleng at 40 per cent and Batlokwa at 45 per cent (Schapera 1947:61 & 169-170).

The rate of desertion was highest among younger men who had migrated in recent years as compared to their elders. More of the makgwelwa were being followed by their wives and children, and this shows that they found it possible to lead a family life in their new destination (Schapera 1947: 64). Some makgwelwa got married in South Africa and established homes in that country. Among this category of Botswana migrants, this showed a high degree of acculturation because the preference of a different spouse from a different culture and settlement abroad are indicative of assimilation and adaptation. Some makgwelwa got to like foreign languages such as Zulu, Xhosa and Sotho.¹³ However, it should be noted that although makgwelwa showed preference for the South African situation, that did not translate into total acculturation.

Most makgwelwa did not forget or abandon Setswana. In the company of fellow Batswana, at ethnic activities such as tribal meetings, and when with relatives, most makgwelwa spoke Setswana without any difficulty.¹⁴ It would seem that most of them became bilingual. This means that makgwelwa,

in this case, adopted the intermediate option of bilingualism which lay between the options of either taking a complete shift to the language of the dominant group, or linguistically merging the two languages into a Creole (Berry 1980: 17). These makgwelwa belong to the category identified by Padilla as that of bilinguals who would speak the language of the host culture at work and other daily encounters with members of the larger society, but prefer the language of their culture of origin when they are with close friends, family members and at ethnic related activities (Padilla 1980: 48). Some Botswana makgwelwa, who later returned home or made visits, still knew Setswana ways of doing things, although they had forgotten some practices and procedures. Makgwelwa were relatively very few and mostly found from Botswana who stayed in the townships.¹⁵

There were complaints from different parts of Botswana, especially from dikgosi (chiefs) about the negative effects of labour migration on Botswana culture. One of the widespread grievances about migrant labour was that it made young people disrespectful and insubordinate. Dikgosi in particular lamented the fact that once these young men have migrated, they did not like being called upon to perform tribal labour and they neglected other tribal duties. The migrants were often accused of insolent attitudes towards dikgosi and their elders (Schapera 1947:168-169).

Respect and reverence for elders are some of the cornerstones of Setswana culture, and the adoption of common attitudes and values, which were against Setswana ways, was indicative of acculturation among Botswana migrants. Whilst it is generally true that some of the returning migrants exhibited this kind of behaviour, it was not very widespread and appears to have been a temporary move by young men who felt empowered by their newly found financial status.

An outcry on the negative effects of 'excessive' labour recruitment was voiced by dikgosi in the 1930s and 1940s. Dikgosi complained about the behaviour and attitudes of returning young migrants. Kgosi Kgari of Bakwena complained that, 'Youngmen from the mines, if they go every year and for long periods, lose contact with the tribe, and when they come home they do not care for the tribal work and they have no respect for their chiefs, headman, or their elders.'

Kgosi Bathoen of Bangwaketse retorted that, 'They are most unruly and mannerless, and some of them eventually become criminals.' He blamed foreign cultures for this. Dikgosi from different reserves also lamented that young migrants bring back new ideas from the mines that run counter to the old and encourage disrespect of old tribal authority and obligations. They voiced concern about the detribalization of young mine migrants.¹⁶

Although some young Botswana migrants were influenced by the culture that existed in South African townships and other areas, this does not symbolize high levels of acculturation. This is because these behaviours appear to have been transitory and Batswana did not abandon core Tswana cultural values of identity and ethnic loyalty for newly found ones. They still used their totems at the mines such as *kgabo*, *tholo kwena* according to their tribes when addressing each other, and they were proud of it.¹⁷ The use of these totems was a sign of ethnic loyalty and reverence to the ancestors and a strong signal of inclination to one's origin.

In terms of conforming to tribal conventions of authority and respect, there appears to have been noticeable levels of acculturation among young Botswana migrants. Young people who have just started working in South Africa tended to display rebellious tendencies towards the norms of tribal life upon returning home. This was caused by their experience of relative freedom of different cultures in South Africa. Schapera observes that in the Union, tribal sanctions did not affect them directly and the authority of the parents and *dikgosi* was replaced by that of the employer and the policeman. These new migrants came into contact with kinds of new influences and ideas often in tandem with what they were taught at home and encourage disrespect for traditional forms of control. They arrive back tired of working and idle in the village showing off their new clothes and affectations of speech and behaviour, boasting of their experiences in South Africa and looking down upon those who had remained (Schapera 1947:171). Despite this, adherence to some core aspects of Setswana culture is signified by the fact that migrants who worked in the 1950s, 1960s and 1970s maintain that most migrants respected the *kgotla* and would not miss meetings when at home.¹⁸

The above does show that some of the migrants spurned parental and tribal control. Informants confirm these tendencies in the 1960s, 1970s and 1980s and add that some young migrants tended to drink heavily and engage in love affairs openly in the eyes of elders. A few also tended to be violent and uncooperative, disobeying parents and tribal leaders. But, the informants emphasize the fact that these tendencies were normally pervasive among the young migrants who had just started the process of migration and that it was largely due to excitement. On subsequent visits home, these migrants would not indulge in such kind of behaviour.¹⁹ Hence the new behavioural traits that young migrants may have adopted in South Africa do not seem to have made a lasting imprint on them, as they were not firmly rooted.

Migrant labour scholars in Botswana have noted that it had some negative social effects on family life because it led to the breakdown of the latter. Many of these effects have been revealed by the pioneering study of Isaac

Schapera. Carol Kerven, writing on the latter period, lamented the fact that returning migrant workers found themselves alienated from cultural and social values and norms of their societies. This was because they had developed 'heroic images'. These returnees scorned parental authority especially in cases where parents were financially dependent on the migrants. The returning miners drank heavily and they were not willing to undertake arduous farming tasks (Kerven 1979:89). Migrants, especially miners, were accustomed to heavy work at the mines and may have regarded their visits home as time for rest. Reluctance to do heavy work does not seem to have been due to acculturation and they do not seem to have imbibed it from a different culture in South Africa. Schapera has illuminated this argument by his assertion that in the past, young men were economically wholly dependent on their parents and were expected to help with small household activities such as ploughing, clearing fields and cattle herding. But, upon return from the mines, the young men usually regarded their visits home as deserved periods of rest (Schapera 1947:168).

Once more, it is essential to reiterate that the 'undesirable' forms of behaviour noted above were prevalent in the 1930s through to the 1980s. However, these behavioural tendencies, which ran against Setswana cultural conventions such as respect for elders and traditional authority, are indicative of acculturation, but they do not show total acculturation or high levels of acculturative changes. A statement by Schapera in the 1930s and 1940s also supports the view that the level of acculturation was not high. He maintains that the new kinds of behaviour displayed by migrant returnees did not persist. He reiterates that: ...among the south-eastern tribes, especially, many of the ward headmen and other tribal leaders of today have had considerable experience of working abroad, and yet they are now among the more conservative elements of the population (Schapera 1947:171).

This situation indicates that Batswana were, to a large extent, strongly attached to their tribes and country and cultural heritage and most resisted detribalisation. Emphasising the strong ties between Botswana miners and the link to their country, Schapera writes:

Nor is it correct to assume that all people who go to the union tend to become 'detribalised'. The great majority... return home sooner or later. While abroad, moreover, they seem to associate mainly with members of their own tribe, and the common tie between them is sometimes given concrete expression. In 1933, for instance, the Kgatla on the Rand organised a form of mutual aid society, one of whose main functions was to help unemployed fellow-tribesmen and to repatriate those who were sick or unable to pay the fare home (Schapera 1947:168).

The mild degree of acculturation of Botswana migrants is also shown by the ease with which migrants (even those who once became makgweelwa) adapted to societal conditions once they return. Although there was outcry from some quarters about the alien behaviour displayed by some returning migrants, as indicated, to a large extent the returning migrants adapted and integrated well into their societies. Returning migrants were accorded great respect and admiration by their communities in Botswana. Although some people accused them of wayward behaviour, many hero worshipped them and would say, 'Lekgoa le tsile' meaning (the white man has come).²⁰ This was because migrants had money and other western items such as bicycles and wristwatches not easily accessible to locals. Returning migrants were not ostracized by their societies and those who did not take further contracts easily melted into society. The returning migrants were highly valued in society. Schapera emphasized this aspect when he avers that:

Another important factor where youths are concerned is the marked preference shown by girls for those who have been abroad. On their return home, well dressed and perhaps with money to spend on gifts, such men, with their airs and glamorous stories, exercise a far greater attraction than those who have never been away (Schapera 1947:117).

Indeed labour migration had become something that young men aspired to, and a mark of maturity in society. Schapera further reiterates that those who did not migrate were labelled cowards who feared risking their lives in town. They were not favoured as husbands and it was held that they could not work and raise families (Schapera 1947: 117). These are some of the indicators of the fact that total acculturation was not achieved and that migrants returned to receptive communities. We now turn to some of those factors that hindered the total acculturation of Botswana migrants.

Factors militating against Acculturation of Botswana Migrants

There were numerous factors that militated against high levels of acculturation, or total acculturation of Botswana mine migrants in South Africa. One of these was the compound or hostel system. While it permitted contact between different cultural groups after work and leisure time, it was also critical in hampering the facilitation of acculturation. Writing on the compound system and its effects on Basotho miners, Dumber Moodie reveals that migrants, '... lived in compounds, fifteen to fifty to a room, under the close surveillance of management and appointed police.' The hostels signified, '... a bifurcated identity' (Moodie 1994: 11).

It seems that the environment bred nostalgia among the migrants, which helped bond them together. Moodie related that Basotho returning from compounds would recite the names of the mountains, giving beautiful ex-

pressions of them whilst also singing proudly about their nation. He concludes that, 'mining was at one attached to male maturation, household responsibilities, and ethnic solidarity' (Moodie 1994: 14). Batswana who stayed in the compounds say that they spent a lot of time after work and weekends discussing different aspects of their country, valleys, past choir concerts and even describing livestock and game. On their return home, they would burst into traditional songs and discuss different aspects of their societies.²¹ This shows that the period they spent together in the compounds was nostalgic and it made them more conscious about their societies.

Although Batswana could interact with other groups, the compound system bifurcated different cultures by accommodating ethnicities in different hostels. By accommodating Botswana migrants separately, the system accorded them ample chance to bond together by discussing ethnic and national issues and reliving past experiences and memories of home. The staging of mechonkolo at the compounds during weekends testifies how bifurcated the different ethnicities were. The separate traditional shows testify to the divide, which did not permit intensive contact to occur and hence facilitate acculturation.

The organisation of the compound system helped miners from different ethnicities to forge closer social networks with their own kinsman. According to Moodie: the formal organisation of the mine compound as a social institution was appropriated by migrant cultures for their own ends in a whole congeries of social practices and networks by those miners able to retain a social and economic subsistence base in the countryside (Moodie 1994: 21).

Botswana migrants in the compounds formed mekgatlho (societies) such as burial societies and others, meant to assist fellow migrants in times of need. These societies, also open to those who lived in the townships, assisted in transportation of the dead home, the repatriation of stranded colleagues and contributions towards developments back home.²² These Botswana mekgatlho were crucial in maintaining a high level of ethnic loyalty and cultural identity because similar mekgatlho back home were an integral part of Setswana culture and hence their continuation. Similar societies existed for other cultural groups, which Moodie calls 'brotherhoods', with some organized along religious lines while others discussed rural politics. Commenting on the way in which these bodies strengthened solidarity among cultural groups in the compounds, Moodie says, 'Thus the mine compound left room for alternative cultural adaptations' (Moodie 1994:20).

Among the Botswana migrants, just like other migrant peasants from Southern African countries, the attachment to land and cattle was another factor that militated against full proletarianisation and total acculturation. Former migrants who worked in the 1940s, 1950s to the 1980s emphasize

the fact that agriculture has always been the source of livelihood for them. Batswana placed a lot of importance in agriculture, 'Botshelo jwa Motswana ke temo-thuo'. (A Motswana's livelihood is dependent on crop production and cattle rearing). They maintain that an adult man without land for cultivation and cattle was not valued in society.²³ The compounds particularly supported the idea of rural entrepreneurship. This situation, which also applied to Batswana, has been noted by Moodie for the rural Mpondo of South Africa. He relates that, "Although cultures other than rural – based migrant ones existed, even on mine compounds, compounds are particularly well suited for men with aspiration to rural patriarchal proprietorship like the Mpondo" (Moodie 1994:33).

This strong attachment to land and cattle and hence rural production meant that it was not easy for Botswana migrants to adopt any cultural practices that diverged from those relating to local peasant production, hence clinging to Setswana cultural values. Indeed, informants emphasize that upon arrival from the mines, they would not wait to proceed to the cattle post.²⁴

Access to land back home strongly bonded Botswana migrants to their peasant communities and acted as a brake against intense acculturation. This situation was general and affected other migrant societies who had access to land. This statement is given credence by Moodie's assertion that:

Tenacious attachment to land and to agrarian production along with the necessity for infusions of capital into rural agriculture thus gave rise to cultural patterns in which migrant men (and women and children, and elders they left at home) forged communities between wage work and subsistence agriculture (Moodie 1994:22).

Botswana migrants emphasize the fact that they bought ploughs and other agricultural implements with wages obtained from the mines. They also purchased cattle that were used for drought power.²⁵ This attachment to land and injection of capital into peasant subsistence agriculture consolidated the bond between Botswana migrants and their societies back home, as crop production and animal husbandry were critical aspects of Tswana culture.

Land for Batswana, just like in other African societies, was a source of security and insurance against old age and any eventualities, whereas life in towns was insecure. Furthermore, many Tswana migrants described life in the cities of South Africa as full of tsotsis (petty criminals).²⁶ Through this close bond, Botswana migrants resisted proletarianisation, a process that would have facilitated acculturation. This confirms Moodie's conclusions about similar migrant societies in Southern Africa that, 'Peasant proprietors resisted proletarianisation as long as they had access to land and the means to work it, however dependent they were on the proceeds of wage labour (Moodie 1994:22).'

A critical phenomenon to be noted in the history of migrant labour in Botswana is the absence of inter-ethnic tensions or conflicts by Botswana migrants in South Africa. As earlier indicated, Botswana are not a homogeneous entity. In Botswana, the non-Setswana speaking groups were regarded as subject peoples and *bafaladi* (those who came seeking refuge). During the colonial period, there were tensions and struggles between the non-Setswana speakers and some dominant Setswana groups. The *Bakgalagadi* were held in a servile position by both the *Bangwaketse* and *Bakwena*, the *Bayei* were servile to Batawana, while *Bakalanga*, *Babirwa* and *Batswapong* were servile to *Bangwato*. *Bakgatla бага Mmanaana* were also regarded as subjects of *Bangwaketse*. Protracted and intense rivalries in the country during the colonial period were those between *Bakalanga ba ka Nswazwi* and *Bangwato* in the 1930s and 1940, the *Babirwa* of Malema and *Bangwato* in the 1890s and early 1900s and *Bakgatla бага Mmanaana* of Gobuamang and *Bangwaketse* of Bathoen I in the 1930s. However, although some of these resulted in the displacement of people they were not major conflicts.

The dominant and subject tribe phenomenon persisted in Botswana during the period of migration to South Africa and it is still a controversial issue. However, it would appear that the tribal 'tensions' or dominant and servile atmosphere that existed in the country did not percolate to the mines and cities of South Africa. All migrants from Botswana identified themselves as Batswana whilst at the mines and did not emphasize their tribal affiliation in Botswana. Informants emphasize that, '*Re ne re le Botswana fela*' (We were all Botswana).²⁷ Some of the reasons for the absence of ethnic rivalries were that in a foreign land, and in a land in which Africans were oppressed, it would have been folly for Batswana to evoke ethnic rivalries. Generally also, Botswana regarded some African groups such as the Zulu and Basotho as aggressive and warlike.²⁸ Rivalries among Batswana tribes would have exposed and divided them in case there were conflicts with the 'aggressive' tribes at one point. Overall, it seems the main reason was that even the ethnic rivalries in Botswana were mild.

Conclusion

From the 1920s to the early 1980s, migrant labour to South African mines was a critical factor of wage employment in Botswana. Thousands of young able-bodied Botswana worked in the mines for various periods and were in contact with different ethnicities and cultures. Some of the migrants eventually became deserters and settled in South Africa, either with their families from Botswana, or having married there. Many young migrants, especially those migrating for the first time displayed behaviour, which was at variance with some Setswana cultural practices, much to the dismay of elders and chiefs.

These were signs of acculturation. But, the manner in which most migrants stuck to Setswana norms and values, and preferred the use of Setswana and also the company of their fellow tribesman, largely indicates that levels of acculturation were generally mild. Conditions in the mine compounds, and the strong social and economic bonds between migrants and their communities, acted as a brake that hindered effective acculturation of Botswana migrant miners.

It was not difficult for returning migrants to adapt to their communities because they were not ostracized, but rather seen as heroes. Some of their unwarranted 'heroic' antics were only temporary, and soon they were integrated into the community. The degrading treatment of African miners by their white supervisors and their regimentation in the compound system fostered some form of integration among different African nationalities. It also bred nostalgia, which strengthened the bond between the miners and their communities back home.

Notes

1. <http://www.rice.edu/projects/HispanicHealth/Acculturation.html>
2. http://www.anthro.palomer.edu/change/change_3.htm
3. Interview with Seemiso Nkwe, Gabane 27 January 2007
4. Interview with Bothale, Ntekane Motogo and Mokate Mogodu, Ramotswa 26 January 2007
5. Interview with Mokhamena Sitwane and Sekara Motlhalamme 7 October 2007
6. All my 25 interviewees mentioned the use of this language and they spoke and understood it.
7. These were provided by seven interviewees.
8. Interview with Sekara Motlhalamme and Alfred Barei 29 January 2007.
9. All my interviewees emphasized this aspect.
10. Interview with William Bothale, Ntekane Motogo and Mokate Mogodu.
11. Interview with Alfred Barei.
12. Interview with Mokhamena Sitwane, Metsimotlhabe, 28 January 2007.
13. Interviews with Seemiso Nkwe, 27 January 2007.
14. Interview with Bosula Sitwane, 28 January 2007.
15. Interview with Seemiso Nkwe.
16. Botswana National Archives (BNA S. 385/5, Recruitment of Labour: Natives in the Bechuanaland Protectorate. Adverse Effects of Excessive of Labour Migration; Also BNA S. 436/12, Moral Economic Effects of Withdrawal of from BP, 1935.

17. Interview with Mosana Nkile, Gabane 27 January 2007
18. Interview with Alfred Barei.
19. Interview with William Botlhale, Ntekane Motogo and Mokate Mogodu.
20. My interviewees mentioned that this was a fairly widespread expression.
21. Interview with Seemiso Nkwe.
22. Interviewees mentioned the existence of such societies
23. Interviews with Modisaotsile Thapelo, Kumakwane, 29 January, 2007
24. Interview with Alfred Barei, Kumakwane, 29 January 2007.
25. Interview with Sekara Motlhalamme, Metsimotlhabe,
26. Most interviewees mentioned the existence of these petty criminals.
27. Informants were unanimous on the absence of ethnic tensions between different Botswana ethnicities in South Africa.
28. The majority of interviewees held this view.

References

- Berry, John, (ed.), 1980, 'Acculturation as Varieties of Adaptation' in A. Padilla, *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Kerven, Carol, 1979, 'Botswana Mine Labour Migration to South Africa', National Migration Study, Gaborone, CSO: MFDP.
- Konsinski, A. Laszek and R. Mansell Prothero, 1974, *People on the Move*, London, Methuen and Co. Ltd.
- Moodie, Dumbar, 1994, *Going for Gold: Men, Mines and Migration*, Berkeley, University of California Press.
- Padilla, Amado, 1980, 'The Role of Cultural Awareness and Ethnic Loyalty in Acculturation', in A. Padilla, 1980, (ed.) *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Rantao, Paul, 2006, *Setswana Culture and Tradition*, Gaborone: Pentagon Publishers.
- Schapera, Isaac, 1947, *Migrant Labour and Tribal Life: a Study of Conditions in the Bechuanaland Protectorate*, London: Cambridge University Press, p.248.
- Schapera, Isaac, 1982, 'The Effects of Migration on Agricultural Production', in C. Kerven, (ed.) *Migration in Botswana: Causes and Consequences*. Final Report of the National Migration Study, Vol. 3 (Gaborone, CSO).
- Schapera, I., 1953, *The Tswana*, London: International African Institute.
- Taylor, John, 1981, 'Mine Labour Migration from Botswana to South Africa', PhD thesis, University of Liverpool.

- Thebe, Pheny & James, Denbow, 2006, *Culture and Customs of Botswana*, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Todaro, Michael, 1969, 'A Model of Labour Migration and Unemployment in Less Developed Countries', *American Economic Review*, 59, 1.
- Wilmon, James, 1992, *Our Precious Metal, African Labour in South Africa's Gold Industry, 1970-1990*, London: James Currey.



Afrika Zamani, Nos. 15 & 16, 2007–2008, pp.63–98

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
& Association des historiens africains 2008 (ISSN 0850-3079)

Migrations, identité et construction étatique au Sahel nigérien : l'expérience des populations du Damargu précolonial (République du Niger)

Malam Issa Mahaman*

Résumé

Espace carrefour situé entre le Borno et le *Kasar Haoussa* (Pays Haoussa) au sud et l'Ayar, pays des Touareg au nord, le Damargu, a enregistré du XVe au XIXe siècle un vaste mouvement de populations en raison de ses nombreux atouts parmi lesquels on peut citer sa position stratégique sur la route des caravaniers touareg et l'abondance de ses terres de chasse, de cultures et de pastoralisme. À la tête des vagues migratoires venant du Sud se trouvaient des groupes de paysans-chasseurs Haoussa (*Baka*) et Dagra (*Kandira*) dont les mouvements s'étaient déroulés parallèlement à ceux des groupes de pasteurs Kel Tamajaq (Touareg) en provenance du Sahara. Tous ces groupes étaient rompus à la manipulation des armes, atout sans lequel ils ne sauraient jouer leur rôle d'avant-garde au regard de la grande perméabilité de cette région sahélienne ouverte à toutes les irruptions. Le processus de stabilisation du peuplement et de mise en valeur des ressources naturelles a conduit les différents groupes en présence à établir des rapports d'échanges multiformes et de collaboration militaire pour la défense de leur nouveau pays. Ces contacts ont servi de catalyseur à des transformations sociales et à l'éclosion d'une conscience identitaire collective.

Mots clés : *Kandira*, *Baka*, Damargu, Borno, Kel Tamajaq, Ayar, *Kasar Haoussa*, Relations tributaires, État, Migration, Pacte, Bugaje, Immuzurag, *Sarakunan noma*, Conscience identitaire collective.

* Département d'histoire, Faculté des lettres et sciences humaines,
Université Abdou Moumouni, Niamey, Niger.

Abstract

Located at the crossroads, located between Borno and Hausa land, in the south and Ayar, Touareg country, in the north, Damargu welcomed, from the fifteenth to the nineteenth century, a large population movement because of its various opportunities namely a strategic position on touareg caravan route and the abundance of hunting, agricultural and pastoral lands. The waves of migrants were led by groups of hunters (*Baka* in Hausa, *Kandira* in Dagra) coming from the South, whose migrations took place at the same time with those of Kel Tamajaq pastoralists (touareg) coming from the Sahara. All these groups were experts in the manipulation of weapons; skills which gave them a leading position in a region that was open to all types of incursions and disturbances. The process of the migrations stabilisation and the management of natural resources led the migrants to establish many forms of exchanges and military partnership for the protection of their new country. These relations carried out social transformations and collective identity consciousness.

Key words: *Kandira, Baka, Damargu, Kel Tamajaq, Borno, Ayar, Kasar Haussa, Ethnic Relations, State, Migration, Pact, Bugaje, Immouזורag, Sarakunan noma, Collective identity consciousness.*

Introduction

Une des caractéristiques des sociétés africaines précoloniales est de n'avoir jamais évolué dans l'isolement. Cela a été possible grâce à la mobilité des populations motivée par la recherche de nouvelles terres d'accueil. Les mouvements des populations s'étaient également déroulés dans le cadre des activités d'échange à longue distance. Le phénomène migratoire, sous la forme de vagues successives ou de mouvements d'ensemble, ne s'est éteint qu'après la conquête coloniale du continent africain à un moment où les puissances européennes cherchaient à asseoir leur mainmise sur les territoires acquis.¹ Cette caractéristique générale des sociétés africaines est une réalité encore plus remarquable quand il s'agit des sociétés du Sahel dont le cadre géographique de vie, de par sa grande perméabilité, a constitué un milieu propice à la circulation humaine, aux contacts, aux échanges et à l'intégration sociale. Le Damargu,² actuel arrondissement de Tanut, situé dans un espace tampon entre le Borno et les États Hausa au sud et l'Ayar au nord, fut justement une de ces contrées sahéennes vers laquelle convergèrent, au début du premier millénaire après Jésus-Christ, des groupes de populations notamment des Proto-Hausawa en provenance du Nord (Urvoy 1934:149 et Jean 1906:9-10).

Après un séjour de quelques siècles au Damargu, ces groupes poursuivirent leur marche vers la savane soudanaise sous la pression des Touareg, probablement les Imakkitan, eux-mêmes refoulés de l'Ayar au XVe siècle (Urvoy 1934:149). De cette période au XIXe siècle, divers groupes de paysans chasseurs hausa (les *Baka*³), dagra ou kanuri (les *Kandira*) venant du Sud et du Sud-Est, ainsi que des pasteurs et caravaniers touareg, originaires de l'Ayar, auxquels s'était joint, vers la fin du XIXe siècle, un groupe de négociants nord-Africains originaires de Ghadamès s'installèrent dans le pays. L'abondance des terres de chasse attestée par le nom même du pays,⁴ ainsi que celle des terres de cultures et des pâturages firent du Damargu un foyer actif d'attraction des populations des pays voisins. La simultanéité des mouvements migratoires à partir du Sud et du Nord et les impératifs de la mise en valeur des ressources locales créèrent une dynamique de regroupement qui, très vite, changea l'histoire de la contrée et en particulier la nature des rapports sociaux et politiques entre les différents groupes socio-ethniques en présence.

Comment ces divers groupes et individus migrants, en dépit de leurs différences culturelles, linguistiques et socio-politiques étaient-ils parvenus à constituer dans cet espace une nouvelle société, celle des Damargawa ?⁵ Quels sont les facteurs fondamentaux de rapprochement entre les divers groupes et individus en présence ? Quelle est la nature des rapports sociaux et politiques qui virent le jour dans ce pays ? Comment l'évolution de ces rapports dans un contexte marqué par l'essor des migrations et le développement des activités agricoles et commerciales a-t-elle favorisé l'intégration sociale des populations ? À quel type de formation sociale a-t-elle abouti et sur quoi se fondait son unité ? La réponse à ces questions se structure en trois points. Nous examinons la dynamique de repeuplement au Damargu précolonial d'abord, la gestation de nouveaux rapports sociaux et le processus d'intégration sociale ensuite et le développement d'une conscience collective identitaire enfin.

Dynamique de repeuplement au Damargu précolonial

Comme nous l'avons déjà signalé, les populations actuelles du Damargu ne furent pas les premiers habitants du pays. Ces derniers faisaient partie des groupes des Proto-Hausawa venus du Nord parmi lesquels on peut citer des Gobirawa, des Kanawa et des Tazarawa refoulés au Sud par la poussée des Touareg et la détérioration du climat. Le mouvement des populations actuelles rentrait donc dans le cadre du repeuplement du pays.⁶ On attribue généralement aux groupes des paysans chasseurs dagra (les *Kandira*) dont la présence était attestée au XVIe siècle, l'origine du mouvement de repeuplement du Damargu.⁷

La première source écrite qui a mentionné la présence de ce groupe est l'ouvrage d'Ahmed Ibn Fartua, Imam et confident du *Mai* (sultan) du Borno Idriss Alaoma (Fartua 1926:34). Il a rapporté l'existence des villages dagra, à savoir Guluski et Gamram, respectivement à 30 et 9 kilomètres de Tanut, au moment du passage dans la région d'un corps expéditionnaire bornoan à la fin du XVI^e siècle. Le peuplement dagra, à cette période déjà, semblait non négligeable car l'auteur évoque la localité de Gamram en termes de « pays de Gamram (Fartua 1926:34) » comme si elle était la capitale d'une contrée déjà constituée. La tradition a retenu Madu Gaji comme le premier *Kandira* (chef d'un groupe chasseur dagra) à s'établir au Damargu. Le *take* (les louanges) de ce pays le dit, d'ailleurs, explicitement en ces termes :

« *Damargu, fili ta Madu-Gaji !*
*Mai ruwa bagnan daki*⁸ »

Ce qui veut dire :

« Damargu, territoire de Madu-Gaji !
Pays où l'eau est à portée de la main ».

D'ailleurs, la prééminence du mouvement de ce groupe peut expliquer l'origine dagra de la dénomination du pays à savoir le Damargu. Certes, cette marque ethnonymique révèle l'importance des activités cynégétiques dans la vie des premières communautés, mais elle montre aussi qu'au moment de leur implantation, ils trouvèrent un pays inhabité auquel ils donnèrent leur propre appellation.

À propos des causes des migrations, les sources orales mettent l'accent sur la quête de bonnes terres de chasse et de cultures, ce qui laisse penser qu'à l'époque déjà, les problèmes fonciers commençaient à se poser dans cette région. Dès cette époque, le mode d'occupation clairsemée de l'espace par les paysans dagra a fait sentir, peut être, le besoin de nouvelles terres d'où l'expansion vers le Nord et le Nord-Ouest (Maikoréma 1979:63). À cette situation s'ajouta la pression des Touareg sur les marches septentrionales du Borno ce qui compliqua davantage les choses en réduisant l'espace traditionnel de peuplement des Dagra dont certains segments se réfugièrent sur les collines du Kutus (Urvoy 1934:155). Les vigoureuses expéditions punitives, lancées à la fin du XVI^e siècle par l'armée bornoane⁹ en refoulant dans le désert les Touareg qui avaient violé la frontière septentrionale de l'Empire, pacifièrent la région et, de ce fait, favorisèrent la poursuite des mouvements des Dagra à partir du Kutus, d'Alakkos, du Muniyo, et du Borno.

À la différence des premiers mouvements, ceux des groupes hausa, notamment de la première phase, ne semblaient pas être motivés par des problèmes de sécurité. Dans le Pays Hausa (*Kasar Hausa*), les *Sarakuna* (les souverains) ont adopté dès le XV^e siècle, une politique d'encouragement au

développement du commerce de longue distance¹⁰ (*Fatauci*), ce qui ouvrit progressivement le Sahel Central aux mouvements des groupes de populations hausa. Dans ce cas également, des paysans chasseurs, communément appelés *Baka* ou *Kandira* selon la région, jouèrent le rôle d'avant-garde dans les migrations. Les groupes et individus migrants étaient majoritairement venus du Daura et du Katsina, pays englobant à l'époque la région de Tasawa, à la frontière sud-ouest du Damargu d'où l'importance du peuplement hausa au sud et au sud-ouest, c'est-à-dire dans les cantons actuels de Gangara, du Tarka et de Walelewa alors que les Dagra étaient majoritairement établis dans la frange orientale du pays, à la frontière de leur pays d'origine.

Les migrants hausa et dagra formèrent le noyau du peuplement sédentaire du pays alors que les Touareg (Kel Tamajaq), venus à peu près au même moment, formèrent le noyau du peuplement nomade. Les Kel Tamajaq constituèrent, du fait de leur répartition sur l'ensemble du pays, un des facteurs de son unité.

Commencée au XVe siècle, date de l'arrivée des Imakkitan refoulés de l'Ayar, l'immigration des Touareg (Kel Tamajaq) sur les marches septentrionales du Borno devint importante, dès le XVIe siècle comme le laisse penser l'intensification de leur activisme guerrier dont l'ampleur seule pouvait expliquer l'envoi des expéditions punitives par le *Mai* Idriss Alaoma. Écrasés par l'armée bornoane, les Touareg, rapporta Ahmed Ibn Fartua, prêtèrent allégeance au *Mai* avant d'être autorisés à retourner à leurs anciens emplacements d'où, ils avaient été refoulés.

Parmi les anciens migrants touareg se trouvaient les Immuzurag, groupe réputé très pauvre¹¹. Leur rôle fut déterminant dans l'évolution politique du pays. En Ayar, ce groupe vivait dans une zone située au nord-ouest d'Agadès. Selon toute probabilité, le repli au Sud d'une partie de ce groupe était motivé par la détérioration des conditions climatiques¹². Le facteur climatique continua à jouer, d'ailleurs, au XVIIe siècle, un rôle important dans le repli des Touareg au Sud. La fin du XVIIe siècle fut, en effet, marquée, en Ayar, par une série de troubles, de guerres entre les Kel Away, confédération touareg en pleine ascension et les Itesayan, leurs rivaux. Ces conflits provoquèrent la famine et toutes sortes d'autres calamités. « Des gens d'Agadès, écrit le chroniqueur d'Agadès, des Kel Oui¹³ et leurs Bella¹⁴ de la race des Bawady y périrent au point que les maisons devinrent vides et les gens étaient las d'enterrer des cadavres (Urvoy 1934:173) ».

Face à cette situation devenue critique, les populations bradèrent ce qui restait de leurs biens. « Tous, ajouta le chroniqueur d'Agadès, dévorèrent leurs troupeaux. On vendait les livres pour en manger le prix. Et, on finit par rester sans rien, espérant seulement en la miséricorde de Dieu (Urvoy 1934:173) ». Outre ces guerres fratricides, le pays fut éprouvé par une

épidémie qui vint répandre la désolation de 1687 à 1688¹⁵. Un tel contexte de crise généralisée était de nature à provoquer la migration des plus démunis des Touareg vers le Damargu, leur refuge naturel le plus proche.

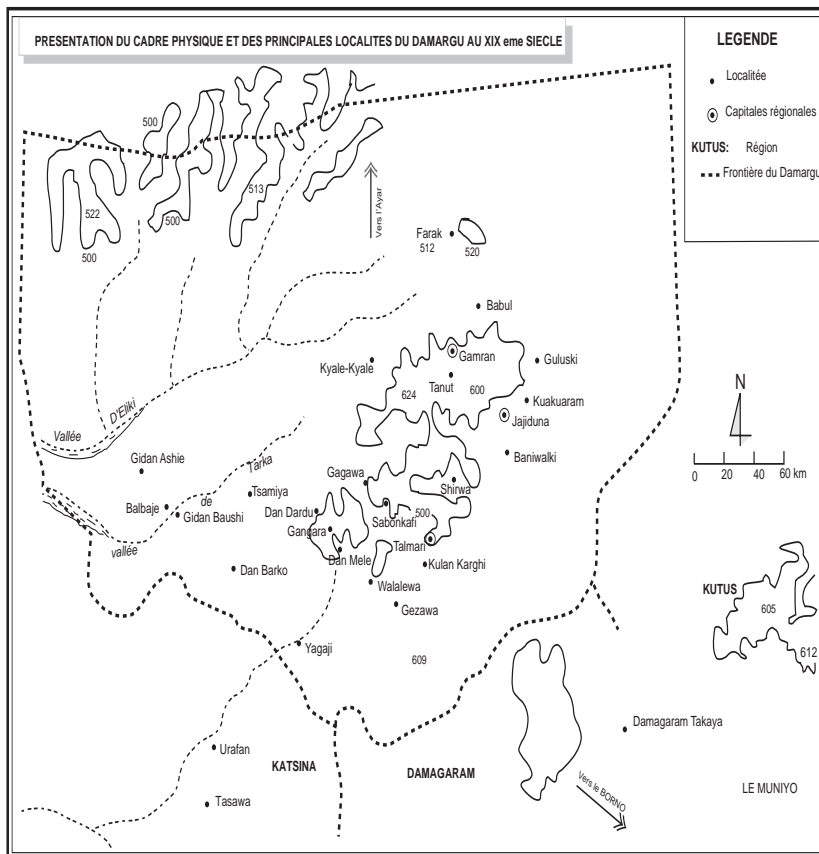
La présence des premiers groupes touareg dans le pays permit une meilleure connaissance de ses potentialités fourragères et commerciales et l'établissement des contacts d'échanges avec les autres groupes de populations, ce qui prépara la voie à l'affluence de nouveaux migrants touareg au XVIII^e siècle. D'ailleurs, certains d'entre eux, comme les Kel Tamat, les Ikaskazan étaient apparentés aux Immuzurag. À l'instar des mouvements des groupes soudanais, l'immigration des Touareg, commencée entre le XVe et le XVI^e siècle, s'était poursuivie au XVII^e et au XVIII^e siècle.

Au cours du XIX^e siècle, leurs mouvements, tout comme ceux des groupes soudanais, prirent une ampleur remarquable comme l'atteste la chronologie de la fondation de la majorité des localités du Damargu¹⁶ et l'extension de la zone de fondation des villages au Nord jusqu'à la limite de la zone des cultures sous pluie. Barth comme Foureau, de passage dans le pays, l'un au milieu et l'autre à la fin du XIX^e siècle, furent frappés par l'existence de gros centres très peuplés (Barth 1965 : 241 et Foureau 1902 : 494). Plusieurs facteurs expliquent l'attraction irrésistible qu'exerçait le Damargu sur les ressortissants des pays limitrophes. Il y avait d'abord l'abondance de ses terres agricoles, pastorales et cynégétiques. À cela s'étaient ajoutés, au cours du XIX^e siècle, son importance stratégique et commerciale et surtout son climat de paix sociale, résultat de l'alliance militaire entre les groupes sociaux en présence.

Au début du XIX^e siècle, l'*Anastafidet*¹⁷ Mazawaje, à la tête de l'aristocratie des Kel Away, abandonna la localité de Magami¹⁸, près de Tasawa, et s'établit à Walelewa, en plein centre du Damargu, d'où il pouvait mieux assurer la surveillance du trafic caravanier. Son émigration entraîna le développement et la prospérité de cette localité et de sa région où furent établies des colonies de *Bugaje* (esclaves). Elle contribua surtout, grâce à leurs immenses caravanes, à ouvrir davantage le pays au commerce interrégional du sel reliant les oasis sahariennes du Kawar au Pays Hausa (*kasar Hausa*), fournisseur du mil et des biens de l'artisanat local. Tout cela favorisa le resserrement des relations entre l'Ayar et le Damargu devenu le passage obligé des caravaniers Kel Ayar et le grenier de mil irremplaçable de l'Ayar¹⁹. L'évolution des rapports entre l'Ayar et le Damargu provoqua l'émigration d'autres groupes touareg comme les Tamisgida restés longtemps dans la région de Tegama, au nord, et celle d'autres clans Kel Away (Izayakan, Imarsutan et Ikaskazan, etc.). Il en fut de même des Igarzawan, tribu riche en bétail et rendue célèbre par l'action héroïque de l'un de ses guerriers appelé Kausan²⁰.

Ainsi, l'analyse des mouvements de repeuplement montre que le Damargu, du fait de ses atouts économiques, exerçait une attraction irrésistible sur les populations de l'Ayar, du Borno et du *Kasar Hausa* dont certains groupes décidés à chercher les moyens d'amélioration de leurs conditions d'existence décidèrent d'émigrer en direction de ce pays. C'était aussi une terre refuge pour certains groupes et individus confrontés à l'insécurité dans leur pays engendrée par les guerres religieuses (cas du Jihad d'Usman Dan Fodio dans le Katsina, au début du XIXe siècle) ou des guerres d'hégémonie du sultanat du Damagaram en direction de ses voisins de l'Est (Muniyo, Tsotsebaki, etc.) au milieu du XIXe siècle.

Figure 1 : Cadre physique et principales localités du Damargu au XIX^e siècle



SALIFOU (A): Rivalités tribales et interventions françaises au Damargou, op - cit p.

Outre les entreprises de conquête menées par le Damagaram, le Dagradi²¹ fut également troublé par les invasions des Touareg dont la pression aboutit à l'institution d'un nouveau tribut, en plus de l'impôt traditionnel versé aux *Mai*.²² Cette double pression fiscale était de nature à inciter certains Dagra à se replier plus au Nord, dans le Damargu réputé pour son climat paisible résultat de la mise en place d'un système de protection territoriale par les Touareg et leurs alliés, les *Kandira* et les *Baka*. Les impératifs de la mise en valeur du pays et de la protection des villages incitèrent les immigrés à développer diverses initiatives pour stimuler d'autres arrivées. Les Dagra comme les Hausawa organisaient alors des missions spéciales en direction de leur pays d'origine respectif pour inciter leurs compatriotes à les rejoindre dans leur nouveau pays. Ces missions sont attestées par des toponymes comme celui du village de *Jebal taski*,²³ qui veut dire : « je reprends la route » (sous-entendre du pays natal). Les traditions relatives à ces missions de retour sont nombreuses. Elles en rapportent les mobiles à savoir :

- la recherche des femmes afin de créer les conditions de reconstitution et de stabilisation des cellules familiales ;
- la quête de jeunes gens tant pour accroître la capacité défensive des nouveaux villages que pour assurer une main d'œuvre nécessaire à la mise en valeur des terres abondantes et riches ;
- la recherche des artisans spécialisés comme les forgerons pour disposer sur place de compétences aussi vitales que celles de la production des armes et des instruments de production agricole.

Ainsi, l'émigration des groupes soudanais, généralement définitive, n'aboutit pas pour autant à une rupture immédiate avec le pays ancestral. Leur établissement dans des zones contiguës à leur pays d'origine y fut, sans doute, pour quelque chose. Mais à l'évidence, l'entreprise de telles initiatives d'intérêt général supposait l'existence d'une organisation socio-politique sans doute à un stade embryonnaire. L'aristocratie touareg avait, de son côté, déployé beaucoup d'énergie pour développer l'immigration forcée, celle des esclaves, capturés surtout au Kutus voisin mais aussi à la périphérie du Katsina et du Damagaram.²⁴ Dans certains cas, les esclaves étaient achetés dans les marchés du Sud. Établis au Damargu, ils constituaient la force productive versée dans les activités pastorales, agricoles ou caravanières.

Comme dans le cas des migrants dagra, la résistance à la pression fiscale a été également un des mobiles de la remontée vers le Nord des groupes hausa, principalement les *Yan tauri* (les invulnérables) trop fiers pour continuer à subir les exactions des *Sarakuna* dont les régimes s'enlisaient dans une crise multi sectorielle liée aux guerres d'expansion. « Ces activités militaires, rapporte K. S. Chafe (1990:35), en plus de développer un état d'insécurité et

d'incertitude dans la population, nécessitaient aussi de lourdes taxes aussi bien que la conscription militaire ». On comprend alors aisément les raisons de la remontée vers le Sahel de bon nombre de sujets entreprenants des *Sarakuna*. Le *Mujadadi* (réformateur) Usman Dan Fodio a, d'ailleurs, rapporté dans le *Kitab el Farq* toutes les formes d'exactions, de déni de justice dont était victime la masse du peuple ou *Talakawa*. Face à la crise sociale aiguë dans le *Kasar Hausa*, l'intelligentsia religieuse, sous la direction d'Usman Dan Fodio, fit sien le mot d'ordre suivant : « Recommander le bien et interdire le mal ». La mise en œuvre de ce mot d'ordre entraîna le déclenchement du Jihad et des affrontements acharnés au Soudan central, de 1804 à 1820. Certains sujets des *Sarakuna*, fuyant les zones d'embrassement, remontèrent au Nord, pour s'établir au Sahel, loin du théâtre des combats.

En fait, Les migrations des Hausawa se déroulaient à l'échelle de l'Afrique occidentale, dans un contexte plus large et de plus en plus marqué par l'expansion économique du Pays Hausa portée par le triomphe de la révolution islamique (Adamu 1978:91). En conséquence de ces flux migratoires, on assista au Damargu à une extension remarquable de la trame villageoise à un moment où l'immigration des Kel Ayar marquait un nouveau pas. L'importance prise par les migrations au cours du XIXe siècle a conduit Gaden à résumer l'histoire du repeuplement du pays en ces termes : « Nous voyons, écrit-il, le Damergou se former au commencement du XIXe siècle par l'établissement autour d'un noyau de gens d'Agadès, de Béribéri, de Haoussa attirés par la fertilité du sol » (Gaden 1902:641).

L'ampleur des migrations est perceptible surtout à travers l'enchevêtrement ethnique à l'échelle de tout le pays qui vint bouleverser l'ancienne répartition du peuplement soudanais avec la progression significative des groupes dagra à l'ouest (Dan Mele, M Culum, Gagawa) et hausa dans la frange orientale (Danbanza, Shirwa, Tanut, etc.). Ainsi la configuration socio-ethnique du peuplement, de par sa répartition géographique, constituait un atout pour la multiplication des contacts inter-ethniques, tremplin vers l'unité du pays et la création d'une nouvelle communauté.

Dans le dernier quart du XIXe siècle, le développement des activités liées au commerce transsaharien des plumes d'autruche entraîna l'établissement au Damargu d'une communauté de négociants ghadamésiens localement connue sous le nom de Adamusawa.²⁵ Ainsi, l'essor des mouvements migratoires draina, en direction du Damargu, des groupes de populations divers par leurs origines socio-ethniques et leurs expériences professionnelles ce qui imprima une dynamique positive de contacts, d'échanges et de transformations socio-économiques et politiques. Cette situation favorisa la formation de nouveaux rapports sociaux tout en déclenchant le processus d'intégration de divers groupes de migrants.

Gestation de nouveaux rapports sociaux et stabilisation du peuplement

Au XIX^e siècle, la poursuite des migrations des Dagra, des Hausawa et des Kel Tamajaq entraîna la multiplication des *Garuruwa* (villages) et l'agrandissement des plus anciens d'entre eux comme Jajiduna, Gamram, Baban Birni, localités créées dans la frange orientale alors que Dan Dardo, Dan Mele, Hukkine, ... fondées dans la partie occidentale, servaient de centres principaux d'accueil des migrants en raison de l'efficacité de leur système de défense. Les villages étaient alors peu nombreux, rapportent les informateurs, mais c'étaient de gros centres de regroupement des populations dont certains étaient murés ou entourés de haies vives doublées de fossés.

Les habitants des communautés villageoises ainsi constituées s'organisèrent pour subvenir à leur besoin alimentaire de plus en plus croissant, d'où l'intérêt accordé à l'agriculture pour compléter les ressources de moins en moins suffisantes, tirées des activités cynégétiques et de la cueillette. Parallèlement, les paysans-chasseurs devaient faire face aux incursions périodiques des pasteurs nomades notamment celles des Musgu (Tamisgida) et surtout celles des Kel Geres venant de l'Ouest. Les activités de chasse et de défense des terroirs villageois servirent de point de départ à la naissance des premières organisations territoriales à la tête desquelles furent placés les chefs chasseurs (*Sarakunan Baka ou Kandira*)

Stabilisation du peuplement, ascension des lignages des chefs chasseurs (*Sarakunan Baka et Kandira*) et premières formes d'intégration sociale

Les migrations de divers groupes et individus, en dépit des clivages socio-ethniques, culturels et politiques existant entre eux, créèrent au Damargu au XIX^e siècle, à la faveur des activités commerciales et agricoles, de nouvelles bases d'interactions sociales et politiques qui servirent de tremplin à la gestation de nouveaux rapports sociaux.²⁶

Les mutations sociales s'effectuèrent d'abord à l'intérieur des espaces restreints, le terroir villageois. Le processus d'appropriation des espaces territoriaux consacrés par la création des villages ainsi que la stabilisation des mouvements, sous la conduite des *Sarakunan Baka* et des *Kandira* (chefs-chasseurs), servit alors de catalyseur à la formation de nouveaux rapports sociaux. En fait, ces derniers commencèrent à prendre une certaine ascendance dès le déclenchement de la migration, en raison de leur rôle de guide du mouvement. Leur prestige s'accrut après l'installation dans leur nouveau pays d'accueil où ils s'établirent dans des régions vierges de toute présence humaine. En effet, les *Sarakunan Baka* se retrouvèrent comme

fondateurs de villages et, de ce fait, ils se placèrent à la tête des mouvements d'appropriation des espaces territoriaux. Ils acquirent ainsi auprès de leurs congénères prestige et autorité qui étaient les véritables fondements du pouvoir.

Les premiers migrants établirent leurs villages sur les hautes terres (*dutsi*²⁷) à savoir *Dutsin Zauzawa*, *Dutsin Baban Birni*, *Dutsin Dan Dardo*, *Dutsin Walelewa* etc. Le choix porté sur les sites en hauteur répondait, de toute évidence, à des impératifs de sécurité dans un espace si perméable aux incursions extérieures. L'insécurité, tant évoquée par les traditions orales, était entretenue par des rezzous périodiques des Touareg, notamment les Musgu et surtout les Kel Geres, venant de l'Ouest à la recherche de grains, des captifs et du bétail. Pour le Touareg « Razzier chez autrui et l'empêcher de razzier chez soi, c'est marquer la pleine maîtrise du territoire qu'occupe l'autre » (Cajanus 1979:1). L'expérience des jours et des années conduisit les Soudanais à édifier leurs villages sur les hauteurs pour être à l'abri des coups de main généralement organisés par surprise. Les avantages stratégiques de ces sites étaient manifestes. À partir de ces établissements construits sur une hauteur, la surveillance des environs immédiats du terroir villageois était, en effet, plus facile de même que l'autodéfense en cas d'attaque ennemie.

La capacité militaire des *Baka* et des *Kandira* et le choix judicieux de sites de fondation des villages dans l'Ouest et le Centre réduisirent, de l'avis unanime, la vulnérabilité des premiers établissements implantés sur les hautes terres. Par contre, les localités dagra, créées dans la frange orientale du pays dominée par les dunes de sable, furent construites sur des plaines à l'intérieur des espaces boisés leur servant de fortification naturelle. La vulnérabilité de ce système de protection les exposa très tôt aux raids des Touareg dont l'intensification poussa le *Mai du Borno* à leur lancer, à la fin du XVI^e siècle, plusieurs expéditions punitives.

On peut donc affirmer que la stabilisation des premières migrations fut le résultat des initiatives d'auto défense des groupes migrants renforcées, à un moment, par l'appui de l'armée bornoane. Ainsi, le mouvement de repeuplement dans cette région bénéficia, à ses débuts, de l'appui de l'armée du Bornou sans lequel le pays allait, peut être, subir le sort connu par l'Ayar quelques siècles plus tôt, pour devenir tout simplement une autre contrée des Touareg. Tous ces efforts concoururent à établir un certain équilibre de forces entre les groupes des migrants soudanais, d'une part et les pasteurs touareg d'autre part, les premiers bénéficiant, en plus, des avantages liés à la loi du nombre.

Un autre facteur de la stabilisation des villages fut la maîtrise des techniques de boucanage de la viande de chasse à l'origine de la production du célèbre *marge* (viande boucanée) par les *Baka*. En effet, la possibilité de

conserver leur aliment pendant plusieurs jours dispensaient les *Baka* et les *Kandira* des déplacements fréquents à la recherche de la pitance quotidienne. L'importance prise par le *marge*, à la fois aliment principal des populations et produit d'échanges contre des produits sahariens, fut telle qu'il finit par donner son nom à l'ensemble du pays.

Qu'il s'agisse des questions de sécurité ou de celles ayant trait à l'économie, on retrouve toujours le rôle déterminant des groupes chasseurs. Ces derniers, faut-il le rappeler, jouaient déjà un rôle social important à travers l'organisation de la chasse qui était alors un rite car les pratiquants étaient contraints de respecter certaines règles dont la transgression pouvait provoquer des conséquences fâcheuses. La période de chasse était établie selon un calendrier précis avec des cérémonies religieuses comme celle de *budin daji*²⁸ (ouverture de la saison de chasse) destinée à conjurer les mauvais sorts.

Les rôles multiples des *Sarakunan Baka* dans la vie du village affermirent leur prestige et consolidèrent leur autorité d'autant plus sûrement qu'ils constituaient déjà un groupe structuré et hiérarchisé avec à sa tête le *Sarkin Baka* assisté d'un adjoint appelé *Yérima*. Sous les ordres de ces derniers, se trouvaient les *Baka* qui étaient à la fois les chasseurs et les guerriers protecteurs attirés du village. À partir des nouvelles positions sociales acquises, les *Sarakunan Baka* assurèrent à leurs lignages un rôle dirigeant à la tête des communautés villageoises. On assista même à l'apparition des dynasties villageoises tant à l'Ouest (dynastie villageoise de Dan Dardo avec à sa tête les *Dagabi*, dynastie villageoise de *Dan Mele* avec à sa tête les descendants de *Sarkin Baka Mele*, etc.) qu'à l'Est (dynastie villageoise de Jajiduna aux mains des *Abdulari*,²⁹ dynastie villageoise de Mainaram détenue par les descendants de *Sarkin Baka Nasir*, etc.)

Les mouvements d'appropriation des espaces territoriaux résultant de l'occupation des terres et de la construction des villages dans les zones inoccupées sous la conduite des chefs chasseurs légitima l'autorité de ces derniers. Cette situation leur permit de fonder de véritables chefferies villageoises dont l'efficacité du système de défense entraîna l'affluence des nouveaux migrants conscients de la vulnérabilité de petits groupes isolés dans cet espace perméable qu'est le Sahel.³⁰ Une véritable dynamique de multiplication des *garuruwa* notamment dans la première moitié du XIXe siècle vit le jour parallèlement au développement des localités dont le site était placé sur les voies commerciales comme Hukkine, Dan Mele, Maja, Sabonkarfi, Jajiduna ou Gamram. D'ailleurs, ces localités prenaient l'allure des centres urbains à travers leur restructuration en quartiers (*anguwa* ou *laska*).

Ainsi les diverses responsabilités exercées dans les secteurs de production et surtout de la défense du village avaient permis à certains lignages dynamiques de *Baka* et de *Kandira* de prendre l'ascendance sur les autres. Par la suite, cette position prééminente servit de tremplin à la mise en place des dynasties villageoises (*maigaranci*), institutions fonctionnant sur des bases consensuelles sous l'autorité morale du conseil des Anciens ou *Magna*. À Dardo où vit le jour une des plus anciennes dynasties villageoises, le dignitaire local portait le titre de *Dagabi*. On peut affirmer que pendant la stabilisation du peuplement, le recours aux groupes chasseurs rompus au maniement des armes et organisés en corporations s'était présenté comme l'unique alternative crédible face aux défis multiples dans un pays trouvé inhabité d'où l'ascension de leur *zuriya* aux sphères dirigeantes. Toutefois, leur autorité était circonscrite dans les limites du terroir villageois.

Il est ainsi établi que la capacité militaire des groupes chasseurs a été déterminante dans la reconstitution du peuplement et la mise en place des premières organisations sociales et territoriales. Du reste, le rôle de ce groupe dans la mise en place et la stabilisation du peuplement fut une constante dans l'histoire du Soudan central.³¹ Ce ne fut donc pas par hasard que les colonisateurs français, confrontés aux résistances des populations, cherchèrent à stabiliser leur domination en faisant recours aux *Sarakunan Baka* qu'ils nommèrent chefs de village et même du canton de Gangara.³² L'influence acquise explique un tel choix qui rappelle, dans une certaine mesure, l'alliance contractée justement entre les *Sarakunan Baka* et les Immuzurag, un siècle plus tôt. En effet, au début du XIXe siècle, c'est-à-dire au moment où les premières organisations territoriales faisaient leur apparition, le groupe touareg des Immuzurag, sous les auspices de Wajosan,³³ se replia au Sud, dans la zone de contact avec les cultivateurs soudanais, avec lesquels il s'engagea à la défense des terroirs villageois. L'implication des Touareg dans la protection territoriale ouvrit la voie à l'établissement des rapports sociaux nouveaux de type tributaire.

De la formation des zones d'influence sécuritaire à la gestation de la relation tributaire

L'émigration des Touareg au Sud, dans la zone de contact avec les sédentaires, eut tout naturellement pour conséquence l'élargissement de l'éventail des relations entre agriculteurs-chasseurs soudanais d'une part et les pasteurs et caravaniers touareg, d'autre part. Les échanges commerciaux jouèrent, sans doute, un rôle important dans le rapprochement entre ces groupes car la vie sociale tournait autour des lieux de transactions hebdomadaires (*filin kasuwa*). C'est ainsi que se développèrent, le long de la zone de contact entre agriculteurs

sédentaires et pasteurs nomades, des places privilégiées de rencontres entre les ressortissants des divers groupes, certains s'y rendaient pour vendre ou acheter, d'autres pour s'informer ou assurer diverses prestations. La régularité des échanges, favorisée par la multiplication des marchés regroupés en cycles de sept jours et établis tout au long de la zone de contact, a eu deux conséquences économiques majeures. La première fut l'impulsion décisive donnée au développement des activités économiques qui se diversifiaient de plus en plus à la faveur des transferts par de nouveaux migrants du savoir faire c'est-à-dire des métiers dont l'exercice supposait l'assimilation de connaissances religieuses, magiques et techniques spécifiques.³⁴ Ce fut sans doute cette impulsion qui explique l'émergence économique du pays. La seconde était relative à l'amélioration de la situation économique des Touareg. Ces derniers parvenaient désormais à réduire le déficit céréalier chronique qui était à l'origine de l'organisation de leurs rezzous sur les villages. Dans le même temps, cette situation permit de prendre progressivement conscience de la complémentarité existant entre les économies agricoles et pastorales.

Le repli dans la zone des cultures sous-pluies où abondaient les pâturages et les points d'eau déclencha une dynamique de sédentarisation des pasteurs car l'appropriation des points d'eau dépendait de la présence permanente dans les zones de parcours des troupeaux. La sédentarisation des Touareg et l'établissement des villages des *Bugaje* dans la perspective de la mise en valeur agricole afin de s'assurer de bonnes conditions d'accès aux céréales rapprochèrent encore un peu plus les préoccupations des Kel Damargu (Touareg du Damargu) à celles des autres habitants du pays, notamment sur les problèmes de sécurité et cela d'autant plus que le déclin du Borno d'une part, « la tribalisation » du jeu politique dans l'Ayar,³⁵ d'autre part, avaient privé le pays de tout suzerain protecteur.

Le contexte de cohabitation dans le même espace territorial posa alors aux groupes en présence au Damargu la question de redéfinition de leurs rapports sociaux, seule voie pour sortir le pays de l'impasse. Le caractère guerrier de ces groupes, soudanais et touareg, facilita la conclusion d'une alliance militaire pour prendre en charge la défense du pays. C'était dans ces conditions que le pays fut réparti en plusieurs zones d'influence sécuritaire sous la responsabilité conjointe des principaux groupes touareg et soudanais, notamment les *Baka* et les *Kandira* qui prenaient une part active à la défense des villages aux côtés de ces derniers.

Etablie entre les anciens, c'est-à-dire les premiers groupes migrants, l'alliance militaire ainsi mise en œuvre fut le résultat d'un rapport de force entre ces derniers. L'expérience de la cohabitation avait appris aux uns et aux autres la complexité du rapport de force. En effet, si de façon générale,

la mobilité des nomades favorisée par l'usage des chameaux³⁶ ou des chevaux et leurs méthodes d'attaques surprises leur accordaient un avantage certain sur le plan stratégique, il convient, tout de même, de signaler la supériorité tactique, en cas d'affrontement ponctuel, de la flèche empoisonnée des *Baka*, arme des Soudanais, sur l'épée, arme principale des Touareg. Dans ces conditions, où le poids militaire des Soudanais demeurait une réalité, l'institution de l'alliance militaire s'avéra comme une alternative profitable aux uns et aux autres, dans la mesure où elle constituait le garant de la préservation de la paix sociale et du bon déroulement des échanges et cela à un moment où la sédentarisation des Kel Tamajaq leur ouvrait de nouvelles perspectives économiques et d'intégration sociale.

À la faveur de ce contexte social nouveau, se développèrent des relations de partenariat entre les caravaniers touareg et les meilleurs fournisseurs de mil. La complémentarité ainsi établie entre les divers groupes donna à l'alliance militaire un fondement encore plus solide. À force de travail, certains agriculteurs parvinrent à se hisser au statut prestigieux des *Sarakunan noma*.³⁷ L'accession à ce statut prestigieux se faisait après une cérémonie appelée *cira riga*. D'autres Damargawa, enrichis par la vente des céréales et des plumes d'autruches, s'étaient élevés au statut tout autant convoité des *Yan kasuwa* (négociants). Ainsi, l'alliance pour la protection territoriale créa les conditions de l'émergence de nouvelles hiérarchies au sein des groupes de Soudanais. On constate que le nouveau contexte commercial avait provoqué une valorisation des activités de production et d'échanges. De plus en plus, l'importance de l'individu était fonction de sa participation à ces activités. De nouvelles fonctions comme celle du *Madugu* (le guide caravanier) firent leur apparition. Les *Madugai* étaient alors parmi les personnes les plus riches et les plus respectées parce que maîtres des routes commerciales grâce à leur science, résultat de l'assimilation des connaissances religieuses, magiques et techniques. En raison de leur poids économique, les nouvelles hiérarchies acquirent une influence sociale certaine. Les ressources accumulées leur permirent d'adopter de nouvelles habitudes alimentaires (consommation par exemple du thé en groupe), vestimentaires, etc. ce qui les rapprocha, dans une certaine mesure, de l'aristocratie touareg.

En conséquence de l'intérêt accordé aux activités agricoles et commerciales, les groupes soudanais abandonnèrent peu à peu les activités de chasse, d'où la réduction progressive de leur capacité militaire. Dans le même temps, les Immuzurag, libérés des tâches de production et enrichis par les recettes fiscales tirées du commerce, se spécialisèrent dans le métier des armes à travers diverses activités de protection territoriale. L'acquisition des chevaux ainsi que l'intégration des meilleurs chefs des archers (*Sarakunan*

Baka) dans leur armée contribuèrent également à faire basculer le rapport de force en leur faveur.³⁸ Le Damargu vivait alors, en ce début du XIXe siècle, le temps des *Jarumai*, c'est à dire, la période des chefs de guerre d'une envergure exceptionnelle.

En contrepartie de leurs activités de protection, les Touareg recevaient de la part des Soudanais une dîme en grains correspondant à 110 mesures de mil (*zakka*³⁹) par chef de famille. Cette dîme était connue sous le nom de *galo*,⁴⁰ terme désignant habituellement la rémunération accordée au berger chargé de la garde du troupeau. Comme au Kutus ou dans certaines régions de l'Adar du sud-est et du Gobir Tudu où elle se développa, la relation tributaire était fondée sur la livraison d'une dîme sur les récoltes (*asadak*) qui contrairement à la *zakkat*, l'aumône religieuse, ne revêtait pas, en principe, un caractère obligatoire. La dénomination donnée à ce tribut laisse penser que les Immuzurag assuraient eux seuls la protection des terroirs villageois. En fait, à la différence du berger qui assurait à lui seul la protection du bétail, dans ce cas, la responsabilité des Immuzurag se limitait, tout au moins au début, à une simple coordination des activités de défense territoriale. Cette coordination qui mit en commun la logistique des Touareg et le système de défense des Soudanais fut, d'ailleurs, à l'origine de la suprématie militaire des premiers et le facteur principal de l'instauration du climat de paix régnant dans le pays.

Certes, l'analyse du terme *galo* met en exergue la fonction de protecteur attitré dévolue aux Touareg, mais celle-ci ne fut, en fait, que le résultat d'une évolution ultérieure car les traditions unanimes reconnaissent le poids militaire des *Baka* et des *Kandira* entretenu par leur sentiment de liberté garant du statut autonome de leurs localités. Les principales zones d'influence sécuritaire étaient réparties entre les Immuzurag et leurs proches parents (Kel Tamat, Kel Gharus et Ikaskazan, etc.) et leurs alliés comme la vieille tribu des Ifadalan qui essaimèrent au XIXe siècle dans la frange orientale puis occidentale du pays.⁴¹ D'autres groupes touareg comme celui des Ishirifan disposaient également d'un ou de plusieurs villages constituant leur zone de protection. Le rôle de coordinateur de la défense territoriale assuré par les Immuzurag leur permit d'acquérir une certaine prééminence politique et juridique à l'intérieur de leur zone, de loin la plus importante.

Leurs succès militaires créèrent les conditions propices au développement de la relation tributaire. Celle-ci devint peu à peu le rapport social dominant régissant les relations, non seulement entre la masse des *Talakawa* (les paysans hausa et dagra) avec les Immuzurag, mais aussi celles existant entre ces derniers et les nouveaux groupes des migrants touareg, installés dans le pays, à la faveur de la prospérité économique et de la paix sociale.⁴² L'élargissement de la relation de clientèle aux groupes touareg que des événements militaires

défavorables ont rabaisé au statut des *Imghad* (roturiers), en fait, au statut des tributaires, confirma son caractère plutôt social que racial. Son extension progressive aux groupes des *Bugaje* (esclaves) et aux *Iderfan* (esclaves affranchis), à la suite de leur affranchissement ou de l'amendement de leur statut, allait dans le même sens, le renforcement de cette relation. Les Adamusawa,⁴³ à travers les présents ponctuels ou *gaysuwa*⁴⁴ accordés aux souverains Immuzurag semblaient également engagés dans la logique de la relation tributaire, car à l'instar des Dagra et des Hausawa, ils bénéficiaient également de leur protection. Ainsi, les circonstances de repeuplement du pays, l'abondance des ressources naturelles et l'essor de la vie des relations ont créé le sentiment de complémentarité entre les principaux groupes sociaux d'où la gestation de la société tributaire dont la cohésion fut attestée par l'émergence militaire, économique et politique du pays à la fin du XIXe siècle.⁴⁵

En dépit de sa prépondérance militaire, l'aristocratie Immuzurag était soucieuse du respect de l'autonomie des communautés de base. La sécurité et l'autonomie internes ainsi que l'essor des opportunités lucratives, tout au long de l'année, firent du Damargu un espace à la fois de convergences humaines, de contacts, d'échanges multiformes de développement de l'agriculture et de gestation de nouveaux rapports sociaux, notamment l'esclavage.

Migrations forcées des esclaves, éclosion des rapports esclavagistes et intégration des *Bugaje*

L'établissement des différents groupes et individus dans un pays vidé de sa population mais riche de ses abondantes terres posa, de façon cruciale, le besoin d'une main d'œuvre pour sa mise en valeur économique. L'immigration forcée, celle des captifs, parallèlement aux mouvements traditionnels des groupes et individus libres, s'avéra nécessaire pour satisfaire les besoins d'une économie de plus en plus ouverte sur l'extérieur à la faveur de l'insertion du Damargu dans le trafic caravanier reliant l'Ayar et les oasis sahariennes du Kawar fournisseurs du sel au Pays Hausa (*Kasar Hausa*) producteur des céréales.

Les esclaves étaient capturés lors des razzias lancées par les Touareg sur les localités périphériques du Damagaram et du Borno (Kutus, et Muniyo), zones de prédilection des rezzous des Kel Damargu. Ils étaient achetés sur les places du marché, notamment au Katsina ou à Kano où ils étaient prélevés, à titre de taxes, sur les caravanes transsahariennes. La préférence était portée sur les enfants, plus malléables et en conséquence, plus faciles à intégrer dans le groupe du maître. Les Dagra et les Hausawa, pris en captivité, adoptèrent le style de vie et les us des Touareg. En fait, le processus

d'acculturation des esclaves favorisé par la rupture avec le milieu d'origine faisait partie de la stratégie d'intégration sociale des *Iklan* (esclaves des Touareg). Cette démarche allait de pair avec leur insertion dans le système de la parenté fictive qui faisait de ces derniers les enfants de leurs maîtres.⁴⁶ Le repli des Kel Away au Damargu, au début du XIXe siècle, s'accompagna de l'ouverture de nouvelles colonies d'esclaves établies à Tagalal, Walelewa, Garin Algo, etc. Ceux-ci vinrent s'ajouter à la masse des *Bugaje* déjà répartie entre les anciennes tribus touareg.

L'immigration forcée des esclaves a eu des conséquences démographiques, économiques et sociales importantes. Sur le plan démographique comme l'indique le tableau 1 ci-dessous, elle provoqua l'élargissement de la taille des *tiusatin* (tribus touareg) dans la mesure où les esclaves (*Iklan*) étaient intégrés culturellement et socialement dans la communauté où ils formaient la masse laborieuse chargée des travaux agricoles, pastoraux et des activités commerciales. Leur forte proportion au sein de la *taushit* permet d'affirmer que le phénomène migratoire s'était accompagné, au Damargu, de l'éclosion du développement de l'esclavage, en réponse au déficit de main d'œuvre.

Tableau 1 : Poids démographique des *Bugaje* au sein des groupes touareg au Damargu en 1949

Tribus	Population totale	Touareg ⁴⁷	Inadan ⁴⁸	Imghad	Iklan
Mallamay	1613	355	89	10	1159
Kel Tamat	76	39	-	14	23
Kel Gharus	299	90	22	-	187
Ikaskazan	457		-		
Igarzawan	165		-		
Ibandaghan	547	27	11		509

Source : Tableau élaboré à partir du Rapport de recensement de Menard fait en 1949.

Ce tableau statistique de la structure sociale de la tribu touareg (*taushit*), quoique constitué à partir de données relativement récentes, montre l'importance numérique de la classe des esclaves ou *Iklan*⁴⁹ tant par rapport à l'aristocratie que par rapport aux forgerons (*Inadan*) ou les vassaux (*Imghad*). Ils représentaient, par exemple, chez les Mallamay trois fois le nombre des *Imajeghan*. Leur proportion était encore plus grande chez les Ibandaghan.

Le recours au travail servile n'était pas une pratique exclusive de l'aristocratie touareg. En effet, les Hausawa ou Dagra enrichis par la vente de leur production céréalière ou des plumes recouraient également au travail

des esclaves (*Bayu*) acquis dans les marchés locaux. Si les impératifs économiques furent à l'origine du recours aux esclaves, il faut signaler que des facteurs sociaux étaient aussi entrés en ligne de compte. C'est ainsi qu'à la suite de leur séjour prolongé en Pays Hausa, les caravaniers Kel Away adoptèrent la pratique du mariage avec des captives soudanaises achetées à Kano ou à Katsina. L'aristocratie, confrontée lors de son séjour en pays hausa au problème de femmes à prendre en mariage, institutionnalisa le mariage des captives. Celles-ci devenaient libres dès qu'elles donnaient vie à un enfant et accédaient ainsi au statut de *Tewahey*. Les enfants issus de tels mariages prenaient le statut de leurs pères, en d'autres termes, ils étaient des *Imajeghan* et, par conséquent, des hommes libres (Spittler 1948:7-8).

Tandis que les femmes touareg passaient toute leur vie dans l'Ayar, les *Tewahey* accompagnaient leurs maris en Pays Hausa (*Kasar Hausa*) où elles finissaient toujours par être installées et y vivaient pour le restant de leur vie. Leurs maris y séjournèrent lors de leur passage au Sud. L'institutionnalisation du mariage des *Tewahey* s'était développée tout particulièrement au XIXe siècle, période au cours de laquelle s'était constituée une aristocratie marchande dont les préférences allaient au mariage des captives afin de disposer de plus de droit sur sa progéniture. Ainsi le phénomène migratoire a donné aux Touareg enrichis par le commerce les possibilités de réajustement du système social en recourant aux mariages des femmes d'origine servile.⁵⁰ De tels brassages étaient de nature à réduire le cloisonnement entre groupes sociaux ce qui constituait un facteur incontestable de la stabilisation de la société dans son ensemble. Le recours aux esclaves présentait également de multiples avantages pour les riches paysans hausa ou dagra. Leur acquisition était, en effet, un moyen d'une part, d'accroître la force de travail à moindre coût et d'autre part, une opportunité pour s'assurer des femmes (*sa'daka*⁵¹) présentant le double avantage de l'épouse corvéable à merci et de procréatrice de nouvelles forces de travail.

Les mariages des *Tewahey* pratiqués par l'aristocratie touareg ou les pratiques de *sa'daka* au profit des riches paysans hausa et dagra contribuèrent au renforcement du processus d'intégration sociale par le jeu des contacts matrimoniaux entre les groupes soudanais et touareg. L'exemple le plus remarquable d'intégration socio-ethnique fut, sans doute, celui des Kel Away, comme le rapporte si bien Rash : « Nullement offusqués du fait que les autres leur reprochaient leur métissage avancé, les Kel Away n'ont pas songé à instaurer une sorte de ségrégation matrimoniale à l'égard des populations noires du Damergou, et si jadis seuls leurs chefs se sentaient tenus à prendre femme noire, cette coutume est maintenant adoptée par des couches plus larges » (Rash 1973 : 30).

De son côté, l'immigration des négociants ghadamésiens au Damargu, en même temps qu'elle stimula l'essor des activités liées au commerce transsaharien alors dominé par l'exportation des plumes d'autruche,⁵² favorisa l'introduction d'un nouveau type d'esclaves appelé « *Babakun Larabawa* » ou les Arabes noirs. En fait, il s'agit de captifs des Ghadamésiens qui, à l'instar des *Bugaje* des Touareg ou des *Bayu* des Hausawa, avaient adopté les us et la langue de leurs maîtres, c'est-à-dire les Ghadamésiens assimilés ici aux Arabes. Toutes ces données montrent non seulement l'importance et la diversité des activités exécutées par la main d'œuvre servile mais elles attestent aussi de la constance du processus de l'intégration sociale des esclaves.

Les Immuzurag et les groupes apparentés comme les Kel Gharus, les Kel Tamat ou qui leur étaient alliés, comme les Mallamay, disposaient d'une masse importante de *Bugaje* éparpillés dans des localités de l'Est (Talmari Shirwa, Baniwalki, dans les environs de Gamram) et de l'Ouest (Gangara, Dan Mele, etc.). Au Centre du pays, Walalewa, Tagalal et Garin Algo étaient, dès le départ, des colonies d'esclaves créées par les caravaniers Kel Away. Toutes ces données montrent le développement au XIXe siècle de la production servile un peu partout dans le pays, à la faveur de ses nouvelles fonctions économiques, devenu le principal grenier de mil de l'Ayar et le principal fournisseur des plumes d'autruche à l'Europe. On a assisté à un véritable essor de la production esclavagiste. Désormais, à l'esclavage domestique traditionnel venaient s'ajouter diverses formes d'activités serviles en liaison avec l'essor des échanges caravaniers et des activités de production. L'importance du poids démographique des esclaves était manifeste comme l'était, d'ailleurs, de plus en plus, la reconnaissance de leurs droits économiques et familiaux. Tout ceci a contribué à créer des rapports de confiance en raison desquels les maîtres confiaient à leurs *Bugaje* des missions les plus délicates même en situation de crise.⁵³

Ainsi, l'exploitation sociale des *Bugaje* et des *Bayu* n'exclut pas la reconnaissance de leurs droits humains à une vie familiale. L'explorateur Barth, de passage dans le pays au milieu du XIXe siècle, rapporta des témoignages édifiants sur les traitements bienveillants que les Touareg réservaient à leurs *Bugaje*. Ce comportement s'expliquait par la volonté des maîtres de stabiliser leurs communautés de *Bugaje* que des traitements abusifs pourraient conduire à des évasions et à des tentatives de retour au pays natal généralement assez proche.⁵⁴ Enfin, parmi les facteurs favorables à l'amélioration du statut des esclaves et, par conséquent, à l'élargissement des conditions de leur intégration sociale, on peut signaler l'Islam (Bin Abi Zayd Al Qayrawa Ni 1975:221-230).

Le développement de l'esclavage contribua, sans doute, au renforcement des assises économiques de l'aristocratie touareg et dans une certaine mesure à celui de certains paysans soudanais entreprenants. À l'instar des tributaires, les esclaves (*Iklan*) assurèrent aux *Imajeghan* de nouveaux moyens de surveillance et de protection territoriales, mais aussi de coercition. Ce qui les prépara à l'exercice du pouvoir et à la fondation d'un État,⁵⁵ catalyseur privilégié du processus d'intégration alors en cours et dont l'action venait en renfort à celle d'autres facteurs à caractères culturels ou sociaux.

Les ressorts sociaux et culturels de l'intégration sociale

Le XIXe siècle fut au Damargu un temps fort de l'accélération de l'histoire en raison des transformations économiques continues, de l'essor culturel et sportif,⁵⁶ des velléités d'expansion territoriale des dirigeants du pays⁵⁷ et de l'émergence d'une activité diplomatique tant sur la scène régionale qu'internationale.⁵⁸ De tels événements étaient révélateurs de la cohésion qui régnait au sein de la société en formation, cohésion consolidée par des brassages entre divers groupes et l'assimilation des traits soudanais par les Touareg. Au nombre des facteurs favorables à cette dynamique, on peut signaler la mobilité sociale qui constitua un atout certain dans l'évolution de la société en constitution.

Mobilité des populations et évolution de la société

Le dynamisme de la société des Damargawa était un fait indéniable. Il en a résulté une grande mobilité sociale de la population avec une diversification des activités de production et d'échanges. C'est ainsi qu'à côté de l'aristocratie Immuzurag, une classe de *Yan kasuwa* (négociants) fit son apparition grâce aux séjours des caravaniers touareg dans le pays et à la présence sur place d'une communauté de négociants nord-africains intéressés au commerce des plumes d'autruche. Cette classe enrichie par l'activité marchande se détacha des *Talakawa* (le peuple) par l'adoption de nouvelles habitudes alimentaires (consommation, par exemple, du thé sucré) et vestimentaires. L'impact du commerce des plumes toucha également les *Talakawa* dont la participation aux expéditions de capture des autruches fut une source intéressante d'activités lucratives de saison morte grâce auxquelles ils pouvaient s'assurer de nouvelles ressources pour répondre à leurs divers besoins de consommation.

Le commerce interrégional du mil, de son côté, a servi indirectement de tremplin à la hiérarchisation sociale illustrée par l'apparition des *Sarakunan noma* ou chefs des cultures. Certes, l'institution existait déjà dans le Pays Hausa, mais son rapide développement, au Damargu, résultait d'une forte demande extérieure en grains qui fut à l'origine de l'éclosion d'une mystique de travail dans le pays. Les paysans entreprenants, décidés à mettre à profit

les atouts du pays d'accueil pour améliorer leurs conditions d'existence, rivalisèrent alors dans la course au statut du *Sarkin noma* (chef des cultures) acquis par la production d'un millier de gerbes de mil (*dubu*).

L'apparition des *Sarakunan noma* constitua un pas significatif dans la restructuration du monde rural. Riches de leurs nombreux greniers de mil, et de plus en plus, de leurs nombreux troupeaux de bétail, les chefs des cultures jouissaient du droit de préséance, du droit de s'asseoir sur une natte lors des cérémonies publiques, autant d'insignes distinctifs du paysan aisé. Ainsi, l'essor de l'agriculture et de la vie des relations constitua un véritable catalyseur des mutations sociales. D'ailleurs, il en fut également ainsi dans le secteur de la chasse dont la régression d'une manière générale ne provoqua pas pour autant l'extinction de la classe des *Sarakunan Baka* dont le prestige était resté toujours vivace.

Contrairement à ce que pensait Rash, la société des Damargawa était donc loin d'être immobile. En effet, on a assisté dans l'espace d'un siècle à l'émergence de nouvelles hiérarchies sociales, celles des *Sarakunan noma*, des *Sarakunan Baka* et autres *Madugai* et *Yan kasuwa* à côté de l'aristocratie touareg, autant de faits qui traduisaient bien un dynamisme social indéniable. De toute évidence, de telles transformations sociales avaient constitué un facteur de stabilisation du processus social en cours dans la mesure où l'apparition de nouveaux groupes sociaux à côté des structures lignagères traditionnelles était un facteur favorable à la stabilisation de la société.

L'émergence de nouvelles catégories sociales, l'amélioration générale des conditions de vie des *Talakawa* et le sort relativement bienveillant réservé à la classe servile constituaient des faits révélateurs de la cohésion sociale et de la dynamique de la société des Damargawa et cela, en dépit de l'extorsion de plus en plus grande d'une partie du travail des *Talakawa* au profit des Immuzurag. La solidité de la cohésion de la société avait été attestée tout particulièrement lors de la première grande crise qui embrasa le pays dans les années 1880. Toutes les tribus touareg y avaient prit part, ce qui transforma le pays en un vaste théâtre d'affrontements. Loin d'ébranler le système social mis en place, la crise avait été surmontée et le système social, fut sauvé et même renforcé dans la mesure où les transformations sociales entamées à la suite de la sédentarisation des Touareg s'étaient poursuivies. Elles concernaient, entre autres, les structures sociales et le processus d'uniformisation des régimes sociaux.

Evolution convergente des structures et régimes sociaux

Au moment où les groupes soudanais et touareg établissaient leurs contacts, tout semblait les distinguer les uns des autres : la langue, le système politique et administratif,⁵⁹ mais aussi l'organisation sociale fondée sur une

hiérarchisation rigide et la matrilinearité du côté de Touareg, alors que la société des paysans-chasseurs soudanais était caractérisée par son caractère égalitaire et le régime patrilinéaire. La bilinéarité des formes et des modes d'organisation de ces sociétés, véritable obstacle à la cohabitation allait progressivement s'estomper en conséquence des mutations économiques et des meilleures conditions de vie dans le pays. En effet, pendant que le développement économique et, par conséquent, la sédentarisation des Touareg créait les conditions d'un assouplissement des rapports entre les maîtres et leurs esclaves, on a assisté du côté des Kel Tamajaq à l'abandon du régime matrilinearité alors que du côté des Soudanais, apparurent de nouvelles hiérarchies sociales qui mirent définitivement fin au caractère égalitaire de leur société. Comment ce double mouvement convergent a-t-il pu entretenir une dynamique de regroupement ?

Il convient de préciser que l'assouplissement des clivages au sein des *tiusatins* constitua un fait social important, car il a ouvert la voie à un processus aboutissant à une autonomie significative et même à des affranchissements des *Bugaje* qui devenaient alors des *Iderfan*.⁶⁰ De telles mutations entraînaient une recomposition du paysage social dans le sens d'une insertion encore plus grande des groupes déshérités dans l'édifice social. Ainsi la sédentarisation des Touareg s'était accompagnée de l'assouplissement de l'ancienne organisation conçue avant tout pour des sociétés pastorales nomades et guerrières. Désormais, obligés de demeurer dans un pays aux ressources naturelles abondantes, ils cherchèrent à s'en accommoder à travers la redéfinition de leurs rapports sociaux tant à l'intérieur de la *taushit* qu'avec les groupes des paysans chasseurs hausa et dagra afin d'en tirer le meilleur profit. Les mutations économiques affectèrent parallèlement le caractère égalitaire des communautés paysannes à la tête desquelles se placèrent des *Sarakunan noma* (chefs des cultures) des *Madugai* (guides caravaniers), des *Yan Kasuwa* sans oublier les *Sarakunan baka* (chefs chasseurs et, de plus en plus, chefs de guerre).

L'apparition de ces hiérarchies a été marquée par la production de nouvelles valeurs sociales et morales mettant l'accent sur la mystique du travail et l'esprit d'entreprise, autant de réalités rapportées d'ailleurs par les voyageurs qui ont séjourné dans le pays au XIXe siècle. L'émergence de nouvelles hiérarchies dont l'influence était liée à leur assise économique vint élargir l'éventail de la classe dirigeante confinée jusque-là aux dignitaires des anciennes structures claniques ou lignagères. Il est permis de penser qu'une telle évolution allait dans le sens du renforcement de la stabilité, de l'ouverture et de la cohésion de la société et aussi du développement des échanges d'autant plus sûrement que la forte demande extérieure en vivres et en plumes d'autruche ne pouvait être satisfaite en l'absence de fournisseurs disposant

d'une certaine capacité économique. De nouvelles ressources tirées des échanges avaient permis aux Soudanais enrichis d'adopter un train de vie proche de celui de l'aristocratie touareg, ce qui constituait un atout dans le sens de l'intégration des deux communautés.⁶¹

Les transformations de la société touareg ne s'étaient pas limitées à l'amendement de ses structures, elles furent étendues au régime social. Comme on le sait, dans la société touareg, la femme était considérée comme la maîtresse de la maison, trônant sur sa couche et auprès de laquelle le mari se présentait en hôte. De ce fait, elle disposait d'un poids si important qu'elle servait de référence au sein de la famille, pour toute question de filiation, d'héritage ou de succession. Ce régime matrilineaire était à l'opposé de celui des groupes soudanais issus des sociétés bernoane et hausa dont l'évolution vers des organisations supra claniques consacrée par l'ancienneté de l'organisation étatique d'une part et de l'autre, par le poids de l'homme dans la société et par le progrès de l'Islam ont favorisé l'évolution du régime social vers la patrilinéarité.⁶²

Ainsi, au moment des premiers contacts, outre l'ethnie et la langue, les groupes migrants se distinguaient également les uns des autres par l'organisation sociale. La bilinéarité existant à ce niveau disparut également de façon progressive car la sédentarisation et la naissance d'une aristocratie marchande touareg allaient imposer un réajustement du régime social dans le sens de la patrilinéarité présentée comme un emprunt venu d'ailleurs. Cette réforme importante a favorisé le processus d'uniformisation de modes de fonctionnement des communautés mises en contact. Ce faisant, elle a constitué un pas non négligeable dans le rapprochement entre les groupes en présence. Ces derniers partageaient déjà une religion commune, l'Islam, qui véhicule une idéologie d'ordre supérieur transcendant les clivages ethniques et raciaux. C'étaient là autant de faits révélateurs de la vitalité du processus en cours et dont l'une des conséquences les plus significatives fut, sans nul doute, l'éclosion d'un sentiment collectif identitaire.

L'éclosion d'une conscience collective identitaire et naissance d'un État

Les migrations en direction du Damargu s'étaient déroulées à l'intérieur d'une entité géographiquement individualisée qui prit ce nom en témoignage, sans doute, de l'action déterminante des groupes chasseurs dans la renaissance d'un pays abandonné par ses premiers occupants.

Éclosion d'une nouvelle identité collective

Au fur et à mesure que les migrations se développaient, la dynamique de construction des villages (*garuruwa*) et des localités murées (*birane*) se

poursuivait donnant progressivement aux espaces jusque-là inoccupés leurs habitants. Les efforts de stabilisation des terroirs villageois suscita, tout naturellement, auprès des ces derniers, des vellétés d'appropriation des espaces territoriaux, sentiment d'ailleurs perceptible à travers la dénomination des localités.⁶³ La mise en place des structures de défense du terroir du village et de la *taushit* était de nature à cristalliser l'encrage territorial des différents groupes. Au cours du XVIIIe siècle et surtout au siècle suivant, les *Sarakunan Baka* ou *Kandira* protecteurs des villages disposaient chacun d'un terroir dont la propriété lui était reconnue par ses pairs des localités voisines. Il en était également ainsi dans les *tiusat*. En effet, les grandes *tiusat* comme celle des Tamisgidda (Barth 1965:409), des Immuzurag ou des Kel Tamat, disposaient d'un territoire de nomadisme dont la propriété lui était reconnue par les autres tribus voisines. Certaines, d'ailleurs, de ces tribus parmi les plus entreprenantes, comme celles des Tamisgidda ou des Immuzurag, réclamaient un droit de passage aux caravanes en transit sur leur territoire (Daumas et Chancel 1848:205), ce qui dénotait une volonté d'exprimer leur souveraineté sur la portion de leur territoire. Telle était la première étape du processus de prise de conscience de la nouvelle identité acquise car désormais la référence n'était plus le pays de départ mais une région du territoire du Damargu.

La seconde étape de ce processus prit naissance à partir de l'émigration des Touareg dans la zone de contact avec les paysans chasseurs, au début du XIX^e siècle. On se rappelle que ce mouvement avait donné lieu à une alliance militaire destinée à la protection du pays. Il est permis de penser que la mise en place d'une telle politique de surveillance et de défense du pays par les principaux groupes a contribué à la prise de conscience de leur appartenance à une même entité territoriale, tel le Damargu dont les habitants prenaient l'appellation de Damargawa⁶⁴ ou de Kel Damargu,⁶⁵ termes équivalents et qui signifient habitants du Damargu. Il n'est pas étonnant d'entendre des traditions rapportant ceci :

« *Asani, wawan sara*
lokacin ka, Damargu ta yi maza »,
ce qui veut dire :
« Asani, le guerrier aux coups de sabre étourdissants !
À ton époque, le Damargu était plein de braves ! ».

L'identification de ce chef militaire Immuzurag et, au-delà de lui, celle de son groupe au pays était manifeste. La lutte pour la préservation de la paix sociale et la protection de routes commerciales (Daumas et Chancel 1848:205)

avait ainsi créé un sentiment de solidarité et une prise de conscience de la communauté de destin imposée par l'environnement aux divers groupes et individus migrants. La longue tradition guerrière de ces derniers s'était accompagnée de la gestation d'un sentiment de liberté que les administrateurs coloniaux français installés dans le pays au début du XXe siècle décelèrent très tôt. Ces derniers, surpris par des comportements empreints de désinvolture des Damargawa, recevaient pour toute réponse : « c'est comme ça au Damargu ! ».

D'autres facteurs ont contribué au développement de la conscience identitaire collective. Ce fut le cas notamment de la langue hausa, instrument privilégié de communication inter-ethnique, adoptée par les Touareg qui eux-mêmes la parlaient couramment.⁶⁴ Grâce à son enrichissement par des apports du tamajaq et du kanuri, le hausa parlé localement tendait vers sa dialectisation d'où le terme de *Damarganci* pour le désigner. Une telle évolution donnait au processus d'affirmation identitaire un fondement culturel et psychologique solide.

Enfin, l'évolution de la politique de protection villageoise née de l'alliance militaire raffermissant progressivement le cadre territorial était de nature à entraîner le dépassement d'une perception politique dont l'horizon s'arrêtait aux limites du terroir du village ou de la *taushit*. Désormais, l'entité territoriale constituant le Damargu était l'unique référence. Voilà certains des facteurs et les circonstances qui avaient favorisé au Damargu l'éclosion d'une conscience identitaire collective dont la réalité seule pouvait expliquer l'ampleur et la durée des mouvements de résistance à la pénétration coloniale (Joalland 1930:215-218 ; Salifou 1973:116-123 et 1971 ; Malam Issa 1996:576-653). Ces mêmes facteurs ont accompagné la gestation de l'État, au cours du XIXe siècle, sous les auspices des Immuzurag.

La gestation de l'État targi⁶⁶ des Immuzurag

L'État s'affirme au fur et à mesure que se consolide l'appareil administratif chargé de mettre en œuvre la relation tribulaire. Le renoncement au pastoralisme nomade, cette ancienne tradition à l'origine du style de vie et de l'organisation socio-politique des Touareg, a une conséquence significative dans leur perception politique et administrative de l'espace territorial. La vision traditionnelle est fondée sur la gestion des hommes et du bétail et non sur celle de l'espace territorial. Ce fait s'explique par les impératifs de la vie nomade fondée sur la mobilité constante sur de vastes espaces en fonction desquels sont élaborées les stratégies pastorales, les alliances politiques, les tactiques des razzias.

La sédentarisation des Kel Damargu a posé inmanquablement la question de réforme d'un tel système. Désormais, établie dans un espace territorial fixe, l'aristocratie doit s'en accommoder pour mettre en place une mécanique administrative à même d'assurer la protection des villages.

L'évolution politique semble s'accélérer à partir de l'établissement des Immuzurag et des autres groupes touareg dans la zone des contacts avec les groupes de paysans. En effet, une telle cohabitation a grandement ouvert la voie à l'intégration des structures guerrières des diverses communautés.

Conclu initialement pour la défense des villages, le pacte liant les groupes de Kandira et l'aristocratie des Immuzurag a connu une rapide évolution. Sa mise en œuvre pose désormais la question d'un appareil d'administration pour la perception du *galo* et l'organisation de la défense territoriale. À la différence de l'appareil traditionnel, il s'agit désormais d'envisager un système appelé à gérer des populations vivant sur un territoire fixe. À la place de l'administration des populations, se met en place une administration territoriale à partir de Kulan Karki, la première capitale des Immuzurag comme l'a rapporté Barth, de passage dans la contrée au milieu du XIXe siècle. Selon le même explorateur le chef Musa, résidant à Kulan Karki, fait déjà figure de souverain du Damargu, dans la mesure où la grande majorité de la population lui paie tribut.

Sous son règne, l'implantation de l'administration territoriale a connu des progrès significatifs : les localités de Gamram, de Jajiduna, Shirwa, Bani Walki, Kwakwaram, Talmari, Dan Mele, etc. sont élevées au rang de capitales provinciales à la tête desquelles sont placés généralement des princes Immuzurag. L'administration se ramifie pour couvrir vers la fin du XIXe siècle l'ensemble du pays dont l'unité politique se trouve ainsi réalisée. On peut alors affirmer que l'alliance de clientèle qui a imprimé à l'activisme militaire des Damargawa une perspective historique, a accouché d'un État. Au regard de l'organisation de la cour et de l'administration territoriale, on peut dire que cet État s'est largement inspiré du modèle soudanais. Il dispose, en effet, de notables pour son fonctionnement, des *Sarakuna Baka*, chefs des archers servant de fantassins, et de *Sarakunan Yaki*, chefs de guerre, responsables de la protection des villages, des points d'eau et des routes commerciales.

L'édification d'un appareil administratif de plus en plus centralisé est une innovation, un grand effort d'adaptation des Touareg dont l'ancien système est plutôt axé sur les hommes en lieu et place du territoire. Au contraire, au Damargu, il a été mis en place un réseau de subordinations marqué à toutes les étapes d'une délégation de pouvoir et de responsabilités, se prolongeant jusqu'aux *Garuruwa* (villages) par l'entremise des *Maigari* (chefs de village) issus en général des lignages des anciens fondateurs des villages.

Ainsi, la mise en place d'une administration territoriale s'est faite parallèlement à l'évolution politique du pays dont elle est d'ailleurs l'illustration matérielle la plus saillante. Le temps fort de cette mutation est, à l'évidence, l'édification d'un État dont l'existence a été signalée dès le début du XIXe siècle par des voyageurs.

La prospérité de l'économie de production et d'échanges de cette contrée, l'exportation des plumes d'autruche et des peaux d'animaux vers l'Europe, des grains vers l'Ayar et le Sahara central ont donné aux dignitaires des ressources substantielles qui leur ont permis d'assurer l'éclat de la cour. Elles les ont même incités, grâce à une grande facilité d'acquisition d'équipement militaire, à nourrir de nouvelles ambitions tant en politique intérieure (parachèvement de l'unification politique, vellétés de contrôle du commerce caravanier) que dans les relations avec les pays voisins (conquête des villages du Kutus). Ce sont là autant d'initiatives dont l'aboutissement a contribué, sans nul doute, au renforcement de l'État à travers l'élargissement de son assise financière et territoriale.

Autant dire que le destin de l'alliance scellée entre les groupes de *Kandira* et l'aristocratie des Immuzurag a connu un brillant destin. La figure du chef militaire Immuzurag apparaît désormais comme celle d'un leader politique comme l'attestent les titres précis de *Damarguma* (en Kanuri) ou *Mai Damargu* (en hausa), titres qui s'équivalent et qui signifient gouverneur, maître du Damargu.

La cohésion et la vitalité des institutions de l'État targi des Immuzurag sont attestées par l'esprit de suite de la politique intérieure responsable de la coexistence pacifique entre agriculteurs et pasteurs.⁶⁸ De la cohésion de ces institutions découlent les succès militaires retentissants de la fin du XIXe siècle, contre l'Ayar pays d'origine des Touareg et le Kutus pays ancestral des Dagra. La conscience collective d'appartenir au même pays, le sentiment identitaire de plus en plus fort ont poussé les Damargawa, en dépit de l'attache sentimentale à l'égard du pays ancestral, à surmonter, lors de ces guerres, le réflexe ethnique qui menacerait leur entreprise d'effondrement.

Au moment où s'affirme la puissance économique et militaire du Damargu, pointe à l'horizon la menace de l'impérialisme colonial. Dans le but de se préparer au combat à venir, l'aristocratie dirigeante profite des relations établies avec les négociants ghadamésiens pour adhérer officiellement en 1898, à la confrérie de la Sanusiya afin de consolider les relations avec l'Afrique du Nord. On peut voir à travers cette initiative l'esprit de prévision car la lutte isolée de tout pays africain contre une puissance européenne est d'avance vouée à l'échec.

Conclusion

Les migrations des groupes de paysans-chasseurs hausa et dagra et celles des Touareg nomades qui s'étaient développées au cours du XIXe siècle au Damargu avaient créé les conditions de la renaissance du pays. Celle-ci était devenue possible grâce à l'alliance militaire mise en place par les différents groupes sociaux à la faveur d'un contexte économique marqué par l'essor des échanges interrégionaux et transsahariens. La dynamique historique ainsi enclenchée a été le point de départ de la gestation de divers rapports sociaux et de brassages humains et culturels, c'est dire l'ampleur des transformations enregistrées par le pays, mutations concourant toutes à l'intégration socio-ethnique des divers groupes de migrants dont la référence était désormais le Damargu. Cette riche expérience montre que l'histoire des migrations en Afrique ne se réduit pas seulement à « des luttes intestines que se livraient les petits potentats locaux toujours prêts à razzier esclaves ou bétail aux dépens de leurs voisins » (Coquery-Vidrovitch 1985:88). Au contraire, nous avons mis en évidence la capacité des populations sahéliennes du Damargu, venues d'horizons divers et même opposés, à surmonter leurs clivages, à mettre en commun leurs énergies pour bâtir un pays nouveau avec son identité propre et son État. Cet État édifié à l'intérieur d'un espace tampon, entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne, était en pleine expansion en cette fin du XIXe siècle marquée malheureusement par l'irruption de l'impérialisme européen.

Notes

1. Sur cette caractéristique des sociétés africaines, Cf. Coquery-Vidrovitch (1969:6).
2. Lire Damargou ; la transcription que nous avons adoptée pour tous les noms d'origine africaine est celle conforme à l'API. Dans ce cas la voyelle « u » se prononce « ou », la voyelle « e » se prononce toujours « é », la consonne « c » donne « tch », le son « ch » est obtenu par « sh », le « s » garde toujours le même son.
3. Le terme *Baka* signifie en hausa arc ; le sens du terme a été, ensuite, étendu au chasseur, son porteur, mais dans les faits, il s'agit de paysans-chasseurs. Il correspond au terme dagra *Kandira*
4. Le Damargu signifie, en effet, en dagra, pays de la viande boucanée (« da » veut dire viande et « marge » signifie boucané).
5. Damargawa signifie littéralement habitants du Damargu. Le terme est constitué à partir de la racine « Damargu », nom du pays, à laquelle on a ajouté le suffixe « wa » qui marque, en hausa, l'appartenance à un groupe, à un pays etc.

6. Sur le mouvement des Proto-Hausawa au Damargu, voir Malam Issa (1996:51-71).
7. En fait, cette prééminence n'est que relative. En effet, les Chroniques d'Agadès ont signalé l'émigration des Touareg Imakkitan dans ce pays, dès le XV^e siècle ; mais ce groupe, après un bref séjour, a continué sa marche en direction du Kutus voisin, Urvoy (1934:157).
8. Version recueillie auprès du Wazam Jibo à Tanut, en août 1993.
9. L'ampleur du désastre causé aux Touareg est décrite par l'Imam du *Mai* Idriss Alaoma, Ahmed Fartua : « We found most of the people of Ahir (Ayar) in the open desert between Teldas and Ahir. Their strugglers were killed. No one escaped. Save himself whose day has not come » (Palmer 1926:34) .
10. Sur la politique d'encouragement à l'essor du commerce à longue distance suivi par les souverains des États hausa, voir Mahaman, (1988:231).
11. Bonacorsi, Monographie du cercle d'Agadès, 1913, Archives nationales, Ny, Dossier 2-1-3 p. 24.
12. Un passage de la tradition orale sur l'émigration des Immuzurag évoque le séjour à Baban Birni (près de Sabonkafi) de Amumun considéré comme l'ancêtre du groupe migrant. Il serait venu dans la région à la recherche de ses chameaux égarés. Ce fait nous conduit à penser que les Immuzurag ont pris pied au Damargu en tant que pasteurs-nomades ce qui accredit l'hypothèse d'un repli motivé par la dégradation des conditions climatiques, l'activité pastorale étant très sensible au changement climatique.
13. Ou Kel Away, le plus grand groupe touareg de l'Ayar.
14. *Bella* : terme Songhay désignant les esclaves des Touareg, correspond au terme hausa *Bugage*.
15. Adamou, A., 1979, *Agadez et sa région – Contribution à l'étude du Sahel et du Sahara nigériens*, Études nigériennes no. 44, Niamey : IRSH, p.71
16. Voir la fiche de fondation des villages dans Jacob, 1934, Rapport d'ensemble sur le canton de Tanout, novembre 1933, mai 1934, Tanout, 28 pages dactylographiées
17. *L'Anastafidet* : représentant de *Ag Adode*, *Amanokal* des kel Away issu de la tribu touareg des Kel Tafidet, une des composantes des Kel Away
18. Localité située à 34 km au nord-est de Tasawa qui fait partie du Katsina, principale destination des caravanes de l'Ayar jusqu'au début du XIX^e siècle, date à partir de laquelle la cité de Katsina perdit sa prépondérance commerciale au profit de Kano.
19. Reibell, de passage au Damargu à la fin du XIX^e siècle, écrit ceci : « Sans le Damergou, les touaregs de l'Aïr sont condamnés à mourir de faim (Reibel 1931:245) ».

20. Kausan organisa le siège d'Agadès alors sous occupation française. Le siège dura du 13 décembre 1916 au 3 mars 1917. Il fait partie des héros nationaux officiellement reconnus.
21. Le Dagradi ou pays des Dagra, à l'est du Damargu, fut l'objet d'incursions continuelles des Touareg. A ce sujet, Menard écrit : « Au XIXe siècle, le Koutous et le Mouniyo ont été le théâtre de guerres et de pillages et leurs populations ont émigré en masse » (Menard 1949:4).
22. Sur l'état de guerres au XIXe siècle entre le Damagaram et le Muniyo (capitale Gure), voir (Joalland 1930:150 et Salifou 1970:74-75).
23. En dagra.
24. Sur les rezzous lancés par les Touareg du Damargu sur les villages du Nord du Damagaram, voir Salifou 1971:48.
25. Terme d'origine hausa ; de Adamus, appellation locale de Ghadamès.
26. Entre les Touareg et les groupes soudanais et au sein des Soudanais eux-mêmes, il existe des différences sur le plan linguistique et ethnique. Si l'Islam restait la religion des Dagra et des Touareg, il n'en était pas de même pour une bonne partie des Hausa qui pratiquaient l'animisme (*tsahi*) ; sur la situation de l'Islam au Damargu au XIXe siècle, voir Daumas et Chancel 1848:208.
27. *Dutsi* signifie, en hausa pierre, rocheux, hauteur. Les localités de Zauzawa et de Baban Birni fondées respectivement sur les hauteurs de Dutsin Zauzawa (100 km au sud de la ville de Tanut) et de Dutsin Baban Birni (40 km au sud de Tanut) étaient l'œuvre des migrants dagra dont le patriarche était Madu Gaji un *Kandira* venu de Bula Kura au Kutus. Quant à Dan Dardo, localité la plus ancienne créée dans le Gangara, à l'ouest, sur le sommet de Dutsin Dan Dardo, elle fut l'œuvre des migrants hausa plus précisément des Gobirawa et des Daurawa descendants des patriarches Dardo et Dan Magagi Hwasa kiyo.
28. *Budin daji* : terme hausa signifiant littéralement ouverture de la brousse, sous-entendu aux activités de chasse. Cette ouverture commence par une cérémonie rituelle (*budin daji*) devant servir à exorciser les mauvais sorts et à s'attirer les faveurs des divinités. Le chef de la cérémonie est un prêtre appelé *Sarkin lafiya*.
29. Abdulari : lignage de Abdulay, descendant du célèbre Madu Gaji qui fut à l'avant-garde du repeuplement du Damargu
30. Cf. Jacob, 1934, Rapport d'ensemble sur le canton de Tanout, 20 juin.
31. Voir, par exemple, le rôle des groupes chasseurs dans l'Adar dans Hamani 1975:74.
32. On peut, à titre d'exemple, citer le cas de *Sarkin Baka* Shuini nommé à la tête du canton de Gangara en 1902, voir Mathey 1933:11.
33. Sur l'établissement des Immuzurag dans la bande sud du pays, voir Landeroin 1914:419.

34. Chaque activité a sa science. C'est ainsi que le travail du fer suppose la maîtrise du feu, alors que la chasse et l'activité agricole supposaient respectivement la maîtrise de la brousse et du sol.
35. A propos de la situation politique dans l'Ayar à cette période, voir Hamani 1989:279, 381-388.
36. Le chameau fut adopté par les Touareg au IV^e siècle après Jésus Christ, au moment où ils étaient dans les zones présahariennes du Maghreb et dans le nord-est de la Libye, région voisine de l'Égypte d'où est venu cet animal, voir Hamani 1989:63 et Curtin 1986:618.
37. *Sarakunan noma* ou chef des cultures ; seuls les cultivateurs qui parviennent à produire 1.000 bottes de mil en une seule récolte pouvaient prétendre à ce rang. Une fois cette condition remplie, une cérémonie grandiose appelée *cira riga* était organisée pendant 3 jours pour célébrer l'événement. Ainsi, grâce à cette institution, le pays s'était doté d'incitateurs sociaux appropriés pour encourager la production agricole.
38. Sur l'évolution du rapport de force entre les Immuzurag et les groupes soudanais, voir Hamani 1989:279 et Malam Issa 1996:261-263.
39. La mesure traditionnelle ou *zakka* correspond à 875 grammes, ainsi chaque famille versait près de 100 kg de mil au suzerain touareg.
40. *Galo* : terme d'origine dagra, ce qui prouve comme le rapporte la tradition orale, que le groupe dagra fut le premier à établir les rapports de clientèle avec les Touareg.
41. Sur les fiefs des Immuzurag et de leurs proches, voir Hamani 1989:409 et Malam Issa 1996:70-72.
42. L'efficacité du système social mis en place est attestée par des voyageurs comme Barth qui rapporte au milieu du XIX^e siècle, l'agréable impression de sécurité et de paix qui régnait dans le pays.
43. Nom local des Ghadamésiens dont une communauté était établie à Jajiduna.
44. *Gaisuwa* : terme d'origine hausa signifiant salutations et par extension « présent » fait à un supérieur et enfin tribut.
45. A propos de l'émergence du Damargu, voir Malam Issa (1996:391-505).
46. Pour plus de précisions sur la stratégie d'intégration des *Iklan* dans la société touareg, voir Hamani (1989:3012).
47. Touareg pris dans le sens initial d'*Imajeghen* ou « noble ».
48. La classe des forgerons.
49. Il faut préciser qu'après la conquête coloniale, bon nombre de *Bugaje* ont retrouvé leur liberté, ce qui nous permet de penser que pendant la période précoloniale la proportion des *Bugaje* était encore plus grande.

50. La société des Kel Ayar au Damargu est, en effet, régie par un régime matrilineaire et matrilocal dans lequel, un homme si puissant soit-il, n'a pas beaucoup de droits sur sa progéniture. L'évolution de la société marquée par la naissance d'une aristocratie marchande et l'influence des valeurs islamiques est de plus en plus, incompatible avec le système social jusque là en vigueur.
51. En hausa.
52. Sur l'essor du commerce des plumes d'autruche au Damargu au XIXe siècle, voir Baier (1977:40-55) et Malam Issa (1996:337-408).
53. Dans certaines sociétés comme, par exemple les sociétés zarma de l'ouest de la République du Niger, on évite de confier des missions délicates à un esclave car « pour le captif, victoire ou défaite il sait que son existence ne changera pas ; il n'a rien à gagner et rien à perdre » (Idrissa 1981:73) .
54. Le voyageur Sid Haj, de retour de Katsina, nous a rapporté un témoignage édifiant sur la capacité de résistance des Africains vendus comme esclaves aux caravaniers Nord Africains. « La surveillance, rapporte t-il, de toute heure qu'il fallait donner à nos esclaves ne nous laissait aucun repos, bien qu'ils fussent enchaînés à des chapelets. L'instinct de la liberté est si vivace chez les nègres qu'ils auraient tant de moyens pour nous échapper dans un pays qui leur était familier et qui nous était inconnu, ils tentaient pour s'évader tant d'efforts et tant de ruses qu'on ne saurait prendre contre eux trop de précautions » (Daumas et Chancel 1848:262).
55. Sur la création de l'État au Damargu, voir Malam Issa 1996:470 et suiv.
56. Au cours du XIXe siècle le pays a connu l'essor des jeux et des activités sportives (*danbe* ou boxe africaine, *kwokowa*, (lutte), *kwaraya*, etc. Outre leur impact socio-culturel, ces activités constituaient pour leurs pratiquants un moyen privilégié de conservation des forces pendant la saison morte.
57. Il s'agit notamment de la conquête des villages du Kutus voisin.
58. On peut citer le rapprochement avec le grand voisin du Sud, le Damagaram (Dunbar 1970:102) et la Sanousiya dont un émissaire a séjourné à Jajiduna en 1896.
59. Les principes de l'administration, dans les sociétés soudanaises régies par l'ordre étatique, sont fondés sur l'organisation territoriale alors qu'au niveau des sociétés touareg, sociétés pastorales, nomades et guerrières, l'organisation administrative était souple et avait pour référence les populations et non le territoire.
60. Le terme touareg *Iderfan*, signifie justement affranchi. Sur la réalité des affranchissements au Damargu au XIXe siècle, voir Rash 1973:24.
61. Les Soudanais enrichis ou chef-guerriers se déplaçaient sur des chevaux, ils prirent l'habitude d'organiser des réceptions au cours desquelles le thé bien sucré était servi aux convives.
62. Sur l'évolution des régimes sociaux, voir Diop 1972: 71-98)

63. En général les villages portaient un nom dérivé de celui du chef du groupe fondateur.
64. Damargawa en hausa
65. Kel Damargu en tamajaq
66. Barth a remarqué, lors de son séjour dans le pays, le grand rayon de diffusion du hausa. D'après lui, beaucoup de lieux portaient des noms d'origine hausa alors que leurs habitants n'étaient pas forcément des Hausawa
67. Singulier de Touareg.
68. Le Damargu précolonial n'a pas connu de conflits fonciers opposant agriculteurs aux pasteurs, de nos jours fréquents. Si la poussée actuelle de la démographie et des zones de culture n'est pas étrangère à l'éclatement des crises, il convient néanmoins de signaler qu'au fond, les contradictions demeurent plus le résultat. Sur la fréquence des conflits fonciers entre cultivateurs et pasteurs, au début du XXe siècle (Marthey 1933:4).

Références

Sources d'archives et monographies

- Gaden, Cap., 1902, Notice sur la résidence de Zinder. Brochure n° 18, Archives des études nigériennes de l'IRSH, p.636 à 654.
- Jacob, 1934, Rapport d'ensemble sur le canton de Tanout, novembre 1933-mai 1934, Tanout, 28 pages dactylographiées.
- Joalland, GL, 1930, *Le drame de Dankori-Mission Voulet-Cahnoine Joalland-Meynier 1898-1900*, Paris, N. Édition Argos, p. 215-218.
- Lancesseur, Lt, 1942, Rapport du Lieutenant Lancesseur, chef de poste administratif de Tarka, sur la période comprise entre le 15 avril et le 2 novembre, Tanout, 25 pages dactylographiées.
- Menard, 1949, *Les Touareg du cercle de Tanout*, Étude monographique, Archives Nationales, Niamey, 36 pages dactylographiées.
- Riou, Y., 1948, *Les Touareg du cercle de Tanout*, , 62 pages dactylographiées.

Récits de voyage et des conquérants, sources imprimées

- Bin Abi Zayd Al Qayrawa Ni, 1975, *Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite*, Alger : Éditions Populaires de l'Armée, 6e édit. Trad de L. Bercher.
- Daumas, F. et Chancel, E., 1848, *Le grand désert ou l'itinéraire d'une caravane du Sahara au pays des nègres*, Paris : Imprimerie et Librairie centrale de Napoléon, 143 p.

- Fartua, Ahmed Ibn, 1926, *History of the First Twelve Years of the Reign of Mai Idris Alaoma of Bornu (1571-1583)*. Trad. de H. R., London : Palmer F-Cass, pp. 8-78.
- Foureau, F., 1902, *D'Alger au Congo par le Tchad*, Paris : Masson, 829 p.
- Gaden, Cap., 1902, Notice sur la résidence de Zinder. Brochure no. 18, Archives des Études nigériennes de l'IRSH, p. 636-654.
- Hachaichi, M. O. El, 1903, *Voyage au pays de la Sanoussiya à travers la Tripolitaine et le pays des Touareg*, trad. par V. Sarres Lassam, Paris : A. Challand, 314 p.
- Urvoy, Y., 1934, Trad. « Chroniques d'Agadès » in *Journal de la Société des Africanistes*, TIV, fascicule 11, pp.145-177.

Études contemporaines

- Adamou, A., 1979, *Agadez et sa région – Contribution à l'étude du Sahel et du Sahara nigériens*, Études nigériennes no. 44, Niamey : IRSH, 358 p.
- Adamu, M., 1978, *The Hausa Factor in West African History*, Zaria, Amadu Bello University, 224 p.
- Baier, S., 1977, « Trans Saharan Trade and the Sahel Damargu », *Journal of African History*, XVII, 1, p. 37-60
- Baier, S. 1980, « Ecological based Trade and the States in Precolonial West Africa », *Cahiers d'études africaines*, pp. 71-78; 149-155.
- Baier, S., 1980, *An Economic History of Central Niger*, Oxford : Clarendon Press, 315 p.
- Barth, H., 1965, *Travels and Discoveries in North and Central Africa*, London : F-Cass, Centenary Edition, 3 vol., 657 p, 709 p, 800 p.
- Bernus, E., 1981, *Touaregs nigériens : Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, mémoire de l'ORSTOM no. 94, Paris : Éd. de l'ORSTOM, 504 p.
- Coquery-Vidrovitch, C., 1985, *Afrique noire, permanences et ruptures*, Paris : L'Harmattan.
- Diop, C. A., 1972, *Antériorité des civilisations nègres : mythes ou vérité historique*, Abidjan : Club africain, 299 p. PL LXXXVIII
- Dunbar, R. A., 1970, *Damagaram (Zinder-Niger) 1812-1906, The History of a Central Sudanic Kingdom*, Ph. D, Univ. of California, Los Angeles, 277 p.
- Hamani, D., 1978, *Contribution à l'étude de l'histoire des États hausa – Adar précolonial (République du Niger)*, Études nigériennes, no. 38, Niamey : IRHS, 227 p.
- Hamani, D., 1979, *Courants migratoires Ayr-Hausa avant le XIXe siècle*, Niamey : IRHS, Brochure, 18 p.
- Hamani, D., 1985, *L'Ayar dans l'histoire du Niger*, Niamey : IRSH, Brochure.

- Hamani, D. Malam, 1989, *Au carrefour du Soudan et de la Berbérie-le Sultanat touareg de l'Ayar*, Études Nigériennes, no. 55, Niamey : IRSH, 521 p.
- Hamani, D., Issa Seyni, Z. et Malama Issa, M., 1999, Les migrations touareg, communication non éditée du Colloque de l'Association des historiens nigériens, tenu à Niamey du 19 au 22 juin.
- Maikorema, Z., 1979, *Contribution à l'histoire des populations du Sud-Est Nigérien – le cas du Mangari (XVIe-XIXe siècle)*, Etudes nigériennes, no. 53, Niamey : IRSH, 246 p.
- Mahamane, A., 1998, Institutions et imaginaire hausa – le cas du Katsina sous la dynastie de Korau (XV^e-XIX^e siècle), Thèse de Doctorat, Nouveau Régime, option Histoire, Univ. de Provence (Aix-Marseille I, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Institut d'Histoire et des Civilisations comparées (IHCC), T I et T II, 768 p.
- Malam Issa, M., 1990, Le Damargu du XVIe au XIXe siècle, Repeuplement et formation de l'État Targi des Immuzurag, mémoire de Maîtrise, Université d'Abidjan, 112 p.
- Malam Issa, M., 1996, Le Damargu au XIXe siècle, Contribution à l'histoire des populations du Sahel nigérien, Thèse de Doctorat 3^e cycle, Centre universitaire de Cocody, Abidjan, 3 tomes, 720 p.
- Perrot, C. H., 1985, « L'appropriation de l'espace, un enjeu politique pour une histoire de peuplement », *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 6 : 1289 à 1309.
- Rash, Y., 1973, *Des colonisateurs sans enthousiasme : les premières années françaises au Damergou*, Paris : Sociétés d'Histoire d'Outre-mer, 144 p.
- Sallah, A., 1982, Belbédji, un centre d'échange sahélien, Mémoire de Maîtrise, Université Nationale de Côte d'Ivoire, 114 p.
- Salifou, A., 1973, *Kaoussan ou la révolution sénoussiste*, Études nigériennes n° 33, Niamey : CNRSH, pp. 116-123.
- Salifou, A. 1971, Rivalités tribales et interventions françaises au Damargou, Zinder, 38 p. dactylographiées.
- Salifou, A., 1971, *Le Damagaram ou Sultanat de Zinder au XIXe siècle*, Études nigériennes, n° 27, Niamey : CNRSH, 320 p.
- Spittler, G., 1948, « La notion de travail chez les Kel Away » in *Travaux de l'Institut de recherche saharienne*, tome V, Alger, pp 7 et 8
- Traoré, M. B., « Colloque sur la problématique de l'État en Afrique noire » in *les Cahiers du CELHTO*, vol I, no. 1, Niamey, Publication du Centre linguistiques et historiques par tradition orale, 1986, pp 89 et suiv.
- Triaud, J. L., 1995, *La légende noire de la Sanoussiyya – Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris, : Maison de la Science de l'Homme, 2 tomes, T I pp. 473 à 489.



Afrika Zamani nos 15 & 16, 2007–2008, pp. 99-124

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique & Association des historiens africains 2008 (ISSN 0850-3079)

Esclavage et traite des esclaves dans les manuels de l'enseignement secondaire du Sénégal

Ibrahima Seck*

Comme toutes les exploitations, l'esclavage ne conduit pas qu'à l'aliénation des exploités, mais aussi à celle des exploités. Il conduit à la négation de l'humanité des hommes et des femmes, à leur mépris et à la haine. Il incite au racisme, à l'arbitraire, aux sévices et aux meurtres purificateurs, armes caractéristiques des luttes de classes les plus cruelles (Meillassoux 1986:321).

Résumé

Le traitement de l'histoire africaine dans l'ordre du discours colonial a joué un rôle déterminant dans l'orientation des écrits des premières générations d'historiens africains et, par conséquent, dans le façonnement du contenu des programmes et manuels d'histoire de première génération d'Afrique noire francophone.

Notre article s'inscrit en aval du traitement de la question de l'esclavage et des traites dans l'historiographie africaine francophone et des critiques qui ont été formulées à l'égard de celle-ci. À partir de l'exemple du Sénégal, nous examinons le traitement de la question de l'esclavage et des traites dans les programmes et les manuels d'histoire de l'école postcoloniale, plus précisément ceux de l'enseignement secondaire. Nous cherchons à comprendre comment la contestation des savoirs historiques coloniaux par les historiens africains des années 1950 a été transférée dans les manuels en usage dans les écoles postcoloniales du Sénégal, dans le cadre de la dynamique de relectures de l'histoire africaine opérées dans le sillage des mouvements anticoloniaux. Au préalable, il est nécessaire de revisiter les enjeux de l'histoire et de son enseignement dans le contexte colonial.

Il s'agit d'en analyser le contenu, d'identifier ses rapports avec la production historiographique, de mesurer la contribution des savoirs transmis au façonnement de la mémoire collective et de proposer de nouvelles orientations pédagogiques.

* Département d'Histoire, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, Dakar. E-mail : birimaseck@hotmail.com

Abstract

This paper focuses on the issue of slavery and the slave trade as it has been implemented in the History programs of the secondary school system in Senegal. It analyzes the contents of those programs throughout the colonial period up to their last version issued in 2004, and looks at their connections with the historical knowledge so far produced by African historians. Last but not least, this paper also raises some methodological issues related to the way of linking Academic production with school textbooks.

African historians have, in the part, favored a victimizing approach to the issue of slavery and have eschewed to highlight the local systems of domination such as domestic slavery and the making of captives on African soil and destined to the Transatlantic slave trade. This approach has generated 'forbidden knowledge' comparable to what the colonizers have defined in order to domesticate African minds. Nevertheless, an increasing number of African historians are investigating the issue of slavery in Africa despite a quite hostile environment where the holders of the new historical approach are sometimes depicted as traitors to the African cause.

The African communities have, more than ever before, a vested interest in integrating into the education of their children, essential information and knowledge that can assist in clarifying issues and breaking the vicious cycles of violence, marginalization and poverty.

L'histoire et son enseignement dans le contexte colonial

La première école coloniale au Sénégal, l'École mutuelle de Saint-Louis, a été fondée en 1817 par Jean Dard. Ce dernier était un instituteur venu de Bourgogne avec le gouverneur Schmaltz dans le cadre du retour de la colonie aux Français après la deuxième occupation anglaise. La méthode pédagogique utilisée alors n'était pas inconnue des Africains : les écoliers 'avancés' servaient de moniteurs aux autres sous la direction du maître. Les programmes étaient dispensés en français et en wolof. Ensuite, s'implantèrent les écoles religieuses :

- L'École de la congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny pour les filles, en 1826 ;
- L'École des Frères de Ploërmel pour les garçons, en 1841;
- Le Collège du Sénégal, en 1843, sous la direction des trois premiers prêtres sénégalais : les abbés Moussa, Fridoil et Boilat (Biondi 1987:95-96).

Sous le premier gouvernorat de Faidherbe (1854-1861) débute un processus de laïcisation avec la création de l'École des Otages en 1856. Cette école, connue plus tard sous le nom d'École des Fils de Chefs, devait servir à la formation des enfants de l'aristocratie locale déjà vaincue, dans un esprit

favorable à la France, pour en faire des auxiliaires dévoués de l'administration coloniale. Mais la fréquentation était faible malgré l'opération de charme qui consistait à maintenir l'enseignement en arabe à côté de la langue française. Plus tard, l'école coloniale fut imposée aux indigènes et la francophonie progressa alors à coups de bâton.

En 1903, trois arrêtés du gouverneur général de l'AOF, Ernest Roume, mettent en place un système scolaire dont la gestion est retirée aux religieux. La nouvelle structure scolaire comprenait un enseignement primaire élémentaire sanctionné par le Certificat d'études primaires élémentaires (CEPE), un enseignement technique pour former des contremaîtres destinés aux ateliers publics et privés, un enseignement primaire supérieur et commercial ouvert aux détenteurs du CEPE. Enfin, l'École Normale à Saint-Louis formait, pour toute l'AOF, des instituteurs et le personnel administratif subalterne. Elle sera transférée à Gorée sous le nom d'École Normale William Ponty d'où, après un cursus de trois années, sortaient des instituteurs et des médecins auxiliaires destinés à l'École de Médecine créée en 1918. L'enseignement secondaire était sanctionné par le Brevet de capacité colonial (équivalent du baccalauréat) auquel préparaient le Lycée Faidherbe, créé en 1920, et le cours secondaire de Dakar créé en 1925 qui deviendra le Lycée Van Vollenhoven (Suret-Canale 1977:464-471).

Le régime établi par les arrêtés de 1903 dura jusqu'à la Seconde Guerre mondiale et même au-delà, suite à des adaptations successives. Cette « Loi-Cadre » de l'enseignement, dont l'empreinte était encore sensible après les indépendances, porte la signature d'Ernest Roume, mais elle est l'œuvre de Camille Guy, un professeur agrégé d'histoire qui, après avoir enseigné pendant plus de dix ans dans un lycée, fut appelé au ministère des Colonies en 1895 pour en diriger le service géographique. Il deviendra en octobre 1902 le Lieutenant-gouverneur du Sénégal (Bouche 2007:1055-1070). Ce système, dans son esprit assimilationniste, avait surtout pour objectif essentiel de mettre à la disposition du projet colonial des individus sommairement formés, capables de produire des biens et services à moindres frais. Camille Guy avait une vision très claire de l'agenda de l'école coloniale quand il déclarait :

Les bons programmes ne s'obtiennent qu'en élaguant, non en ajoutant. Enseignement du français, des sciences élémentaires, des travaux professionnels et d'enseignement technique approprié au milieu et c'est suffisant. A agir autrement on ne prépare pas des citoyens français, mais des déclassés, des vaniteux, des désaxés, qui perdent leurs qualités natives et n'acquièrent que les vices des éducateurs (Cité par Suret-Canale 1977:478).

Cette approche n'est pas nouvelle dans la mesure où, entre 1822 et 1834, les jalons d'un enseignement pratique pour les besoins de la colonisation agricole

avaient déjà été posés sous l'impulsion du baron Roger, alors gouverneur de la colonie. Mais le système Roume constitue véritablement le point de départ de « la période de l'enseignement utilitaire » (Fall 1997:1071-1080). Au-delà de la mise en place d'un arsenal judiciaire très répressif pour accompagner l'exploitation des colonies, l'école devait aussi contribuer à la domestication des esprits des sujets coloniaux par le bannissement des « savoirs interdits », propres à semer le trouble, et par la codification de « savoirs utiles », destinés à faire accepter la domination coloniale comme un fait qui entre dans l'ordre naturel des choses. Jean Suret-Canale rend compte de ce programme en ces termes :

On donnera à ces agents subalternes une formation purement française, on les convaincra de la supériorité exclusive de cette culture européenne dont ils ont le privilège d'obtenir quelques miettes [...] En même temps on s'efforcera de les modeler suivant les règles du « bon esprit » : ils doivent reconnaître la supériorité du Blanc, de sa civilisation qui les a sauvés de la cruauté sanguinaire des « roitelets barbares », lui vouer respect, reconnaissance et surtout obéissance (Suret-Canale 1977:474-475).

Les écoles confessionnelles de la première heure devaient déjà contribuer à évangéliser et à *civiliser* les jeunes Africains. À partir de 1838, l'histoire était inscrite au programme de l'école catholique pour servir la foi et la tradition chrétiennes dans un pays où la religion majoritaire, l'Islam, constituait un frein potentiel au projet colonial (Sow 2004). Cette approche se traduisit par un taux de scolarisation très faible, largement inférieur à celui de la Gambie anglaise toute proche. L'histoire fut bannie des programmes de l'école laïque jusqu'en 1892 au profit de la géographie et de la maîtrise de la langue française, mais son enseignement s'est maintenu dans les écoles religieuses où, à partir de 1858, les programmes intégrèrent l'histoire moderne de la France à côté de l'histoire ancienne et ecclésiastique. Toutefois, dans les écoles laïques, les séances de lecture et de composition littéraire étaient des prétextes pour faire de l'histoire. L'Afrique y a d'emblée fait son apparition sous une forme caricaturale, notamment avec la présentation de l'esclavage et de la traite des esclaves comme des maux propres au continent. Ce passage, extrait du cahier d'un écolier de l'École des Fils de Chefs, en est une parfaite illustration : « Chez les peuples civilisés il n'y a pas d'esclaves. Vendre un homme, une femme ou un enfant c'est le plus grand crime que l'on puisse commettre. Ce n'est que chez les peuples noirs de l'Afrique que cette détestable habitude existe (Sow 2004:834) ».

On donne à Georges Hardy le crédit de la réalisation du système scolaire initié par Roume pendant son séjour dans les colonies entre 1912 et 1919. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé d'histoire, Hardy avait

notamment réorganisé l'École normale William Ponty, doté les écoles de programmes et fait publier des manuels parmi lesquels une géographie et une histoire de l'AOF (Bouche 2007:1070).¹ L'enseignement de l'histoire, introduit par la réforme de 1903, était d'abord limité au primaire supérieur qui n'était rien d'autre que le socle d'un niveau secondaire encore embryonnaire. L'orientation de cet enseignement peut être observée à travers les contenus des manuels, supports pédagogiques privilégiés pour la diffusion de l'idéologie coloniale. Les manuels dépouillés par Abdoul Sow, notamment ceux de E. Lavissee et celui de A. Leguillette pour l'enseignement primaire, et ceux de la collection Malet-Issac pour l'enseignement secondaire, étaient essentiellement consacrés à l'histoire de France dont l'œuvre coloniale était justifiée et magnifiée et dont le drapeau avait la propriété magique de rendre à l'esclave sa liberté.

Aux antipodes, figurait l'Afrique qui ne pouvait alors revendiquer une histoire autre que celle de la colonisation qui a mis fin à l'esclavage et aux guerres tribales. À l'image caricaturale donnée aux chefs indigènes dont certains étaient assimilés à des brigands ou à des aventuriers, s'opposait celle très reluisante des conquérants français, dont un certain Faïdherbe, « obligé de faire la guerre pour instaurer la paix et la sécurité ». On reconnaissait la grandeur de la civilisation égyptienne, mais l'Égypte restait un accident géographique qui n'avait rien à voir avec le reste de l'Afrique.² Comme on ne pouvait parler d'histoire africaine, on ne s'intéressait qu'à la culture, par curiosité pour l'étrange et le bizarre et pour jeter les bases de la « politique indigène ». Cette approche a conduit aux créations, en 1915, d'un Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF, et, en 1938, de l'Institut français d'Afrique noire qui n'était alors, selon Suret-Canale (1977:460), qu'une base pour les africanistes français et non un centre de formation de chercheurs africains.

L'écriture de l'histoire africaine et son enseignement dans le contexte colonial a eu un profond impact sur l'orientation des savoirs produits par les premières générations d'historiens africains francophones. Pour Thioub (2002), le principal lieu de production de cette histoire est l'Université de Dakar où, jusqu'au début des années 1970, l'historiographie de même que les programmes d'enseignement dispensés informent plus sur la présence française en Afrique que sur la dynamique interne des sociétés africaines. Cette tendance est rompue quand des enseignants-chercheurs français révolutionnent les recherches en histoire d'Afrique, répondant ainsi à une forte demande et ouvrant du même coup la perspective d'une écriture de l'histoire africaine à partir de l'intérieur. Enfin, toujours selon Thioub (2002:110-111), l'idéologie coloniale ayant exclu l'Afrique et les sociétés

africaines du champ de l'histoire, les historiens africains ont d'emblée placé leurs recherches dans les combats anticoloniaux, faisant de l'écriture académique de l'histoire un projet à la fois scientifique et ouvertement militant. Les grandes tendances historiographiques relatives à la question de la traite des esclaves et de l'esclavage peuvent être observées à travers les savoirs transmis aux lycéens sénégalais par le biais de manuels scolaires, outils par lesquels de nombreux historiens africains ont fait leurs premiers pas dans l'écriture académique de l'histoire du continent.

Esclavage et traite des esclaves dans les programmes d'histoire des écoles secondaires du Sénégal postcolonial

À partir de 1946, suite à l'extension de la citoyenneté française à l'ensemble des habitants des colonies, Jean Capelle est envoyé à Dakar pour veiller à l'application des programmes français et à la transformation des écoles primaires supérieures en collèges d'enseignement secondaire. Deux décennies plus tard, c'est-à-dire après l'indépendance du Sénégal, ces programmes étaient encore en vigueur dans les écoles de l'ancien empire français d'Afrique subsaharienne. Au début de la décennie des indépendances fut créée, entre États africains francophones, l'Union africaine et malgache (UAM), à laquelle succéda l'Organisation commune africaine et malgache (OCAM). Cette institution de coopération, après des mues successives, donna naissance à l'Agence de coopération culturelle et technique (ACCT), devenue aujourd'hui Organisation internationale de la francophonie (OIF). C'est dans le cadre de cette « Francophonie », construite principalement à partir d'une Afrique subsaharienne préalablement « balkanisée », que fut négocié le devenir de l'enseignement des Africains avec des programmes encore très largement inspirés par la France.

Ainsi, en mars 1965, les ministres de l'Éducation des pays africains francophones se réunissaient, à Bamako, en présence de Raymond Triboulet, ministre délégué chargé de la Coopération, représentant la France. Entre autres mesures, dont notamment l'africanisation des programmes d'histoire et géographie, la France s'engageait à fournir le personnel enseignant du primaire au supérieur. Une conférence des experts fut réunie à Abidjan, du 22 au 23 avril 1965, sous la présidence du Sénégalais Amadou Mahtar Mbow, alors professeur d'histoire et de géographie à l'École normale supérieure de Dakar, après avoir occupé les fonctions de ministre de l'Éducation et de la Culture dans le gouvernement de la Loi-Cadre. Une commission composée, entre autres, des professeurs Amadou Mahtar Mbow, Jean Devisse, Hubert Deschamps et Yves Person, était chargée d'élaborer les nouveaux programmes dont l'expérimentation devait commencer dès la rentrée 1965-1966. La

conférence des ministres africains et malgache de l'Éducation se réunit à Paris du 24 au 28 avril 1967 pour valider officiellement le projet de programme préalablement adopté par les experts réunis à Tananarive, aussi parle-t-on « des programmes de Tananarive ». Leur application était prévue à partir de la rentrée des classes 1967-68. Un groupe de travail, dirigé par Amadou Mahtar Mbow, Joseph Ki-Zerbo et Jean Devisse, avait pour mission d'élaborer la documentation en attendant la rédaction des manuels. La conception des nouveaux programmes fut houleuse, selon le futur directeur général de l'Unesco. Alors qu'il s'agissait d'« africaniser » les programmes, Jeanne d'Arc s'était invitée dans les débats avant qu'on ne s'accorde sur le gommage de cette figure historique des programmes africains. Bien que le maintien de l'héroïne française fut proposé par une professeure française (Mme Vuillemin), ses collègues africains n'étaient pas unanimes par rapport à une rupture totale avec les programmes français jugeant que trop s'en éloigner poserait le problème de la reconnaissance des diplômés africains. La question fut tranchée par un inspecteur de l'Éducation mandaté par la France pour qui des programmes différents pouvaient aboutir aux mêmes compétences et donc à des diplômés équivalents (Sow 2004:partie V, chapitres 1 et 2).³

Dès 1966, les éditeurs français, notamment Nathan et Hatier, se ruèrent sur ce nouveau marché et publièrent les premiers manuels consacrés aux programmes africains. Les collections de manuels du Centre africain de recherche et d'action pédagogique (Carap) et de l'Institut pédagogique africain et malgache (Ipam) étant basées sur les mêmes programmes, nous limitons notre analyse aux manuels produits par l'équipe de rédaction dirigée par Mbow, Ki-Zerbo et Devisse, d'autant que ces auteurs ont largement contribué, directement ou indirectement, à l'écriture académique de l'histoire africaine. Cette équipe a produit au total trois manuels dans la collection d'Histoire de l'éditeur français Hatier :

- Classe de 6e : des origines (de l'humanité) au vie siècle ;
- Classe de 5e : du vie au xvie siècle ;
- Classe de 4e : L'Afrique et le reste du monde du xvie au début du xixe siècle. *La traite négrière*. Paroxysme et recul.⁴

Pour appuyer l'approfondissement des études, J. Ki-Zerbo et H. J. Hugot avaient respectivement publié chez le même éditeur : *Histoire de l'Afrique noire* et *L'Afrique préhistorique*. Plus tard suivront les différents tomes de *L'histoire générale de l'Afrique*, sous l'impulsion de A. M. Mbow dans le cadre de l'Unesco où il occupa les plus hautes fonctions entre 1966 et 1987. L'analyse du contenu de ces manuels de première génération révèle d'emblée une tendance encyclopédique que les professeurs d'histoire et de géographie du Sénégal ne cesseront de souligner pour justifier les réformes et allègements

intervenues entre 1972 et 1998. L'histoire de la traite atlantique y occupe une place considérable car, selon M. Mbow, les concepteurs étaient partis du constat suivant :

Le processus normal d'évolution du continent a été brutalement interrompu à partir du milieu du 15^e siècle avec l'arrivée des Portugais. Il fallait donc retracer l'histoire de l'Afrique en l'intégrant dans l'évolution globale de l'histoire de l'humanité. Ce qui permet de situer la traite des esclaves dans le contexte de l'évolution globale du monde à partir de la Renaissance. On ne peut pas comprendre l'histoire de l'Afrique et son évolution sans la traite négrière. Or cette traite était occultée dans les manuels français. Nous en avons montré les conséquences du point de vue de l'Afrique, c'est-à-dire l'affaiblissement du continent, la dislocation des grands ensembles politiques.⁵

La rédaction du premier chapitre du manuel de quatrième (La traite négrière et ses conséquences), publié en 1975, était confiée au Congolais Jean-Pierre Thystère Tchicaya. L'introduction évoque d'emblée (page 5) le rôle principal joué par les nations européennes, les Américains et les Arabes et, dans un rôle de second plan, « la complicité des chefs africains eux-mêmes ». La traite négrière est définie comme « le commerce des Noirs arrachés à leurs familles, vendus comme esclaves et transportés principalement en Amérique à partir de la fin du XV^e siècle ». Cette définition exclut *de facto* les « Noirs » asservis à l'intérieur du continent. Quelques lignes plus bas, on reconnaît toutefois que « l'esclavage existait dans les sociétés africaines bien avant l'arrivée des Européens, mais les esclaves n'étaient pas très nombreux et la plupart d'entre eux servaient comme domestiques et finissaient par être considérés comme des membres de la famille ».

C'est peut-être pour cette raison que l'esclavage domestique est totalement absent du manuel de la classe de cinquième consacré à la période généralement présentée comme étant l'« Âge d'or » de l'Afrique noire, c'est-à-dire celle des grands empires « médiévaux » : Ghana, Mali, Songhay, etc. À la page 9 du manuel de la classe de quatrième, la participation des élites africaines à la traite est expliquée par un « désir de puissance » sinon par « l'appât des produits importés par les navires européens ». Aux côtés de ces rois infantilisés à volonté, les agents qui produisaient directement les esclaves sont totalement désincarnés, voire plus obscurs que des ombres ; car on parle, sans aucune précision, de « rabatteurs [qui] parcourent l'intérieur du continent et ramènent, parfois après plusieurs mois d'absence, des caravanes d'esclaves vers les comptoirs ».

On peut objecter que les manuels ne sont pas conçus pour véhiculer des développements exhaustifs, mais cette lecture de la traite des esclaves n'est en fait que le reflet d'une écriture académique, embryonnaire certes, mais

qui va conserver pendant longtemps cette propension qui consiste, de façon quasi exclusive, à mettre au compte de facteurs exogènes le devenir de l'Afrique à partir du xve siècle.

En ce qui concerne l'esclavage domestique, A. M. Mbow considère que cette institution n'entrait pas dans leur vision globale comme facteur dans le processus d'évolution de l'Afrique et dans l'accumulation du capital. Toutefois, dans la perspective d'une réécriture de ces manuels, il reconnaît qu'il faudrait donner une place au phénomène sans pour autant que celui-ci soit aussi déterminant que l'intrusion étrangère dans l'évolution des sociétés africaines. Cette concession est peut-être inspirée par une expérience personnelle de notre interlocuteur, au début des années 1950, alors qu'il était enseignant en poste à Rosso en Mauritanie. Il avait alors été témoin et acteur d'une situation dramatique impliquant un esclave affranchi nommé Sidy Foum du village de Garack, dans le Waalo mauritanien :

Après avoir acheté sa liberté, Sidy Foum, qui appartenait comme son père à une dame sans enfants, s'était toujours occupé de cette dernière comme s'il s'agissait de sa propre mère. Pour avoir réclamé avec insistance sa part de l'héritage de son père mort sans être affranchi (ce que ne pouvaient faire ses frères restés esclaves), il finit par obtenir gain de cause mais il fut expulsé du village à la périphérie duquel il s'installa malgré l'hostilité de ses anciens maîtres qui portèrent l'affaire devant le tribunal colonial. Après avoir été déboutés par le juge du tribunal de premier degré de la subdivision de Rosso, ils interjetèrent appel auprès du tribunal de second degré du cercle du Trarza pour obtenir l'exil de Sidy. L'affaire retomba entre les mains du chef de subdivision de Rosso assurant alors l'intérim du commandant de cercle. Comme cet administrateur ne pouvait pas juger deux fois la même affaire, on fit appel au commandant de cercle du Brakna voisin pour juger l'affaire en deuxième instance. Ses assesseurs, des indigènes maures et haal-pulaar, réussirent à le convaincre de casser le premier jugement et à ordonner l'expulsion de Sidy Foum afin que ce précédent dangereux ne bouleverse la société. Ce dernier frappa une nuit à ma porte pour me demander d'intervenir pour mettre fin à l'injustice dont il était victime. Dans une lettre à Pierre Messmer, gouverneur intérimaire de la colonie et futur Premier ministre de De Gaulle, j'exposai le cas Foum en lui posant la question de savoir si l'esclavage était oui ou non aboli dans les colonies françaises depuis 1848 et de quel droit les gens de Garack pouvaient expulser mon protégé du terroir où il a toujours vécu ? Bien que n'ayant reçu aucune réponse, ma lettre avait eu un effet positif car la décision de justice ne fut jamais appliquée. L'inquiétude des assesseurs indigènes du tribunal du cercle du Brakna était cependant justifiée : le cas Foum avait provoqué une véritable révolution sociale dans le village de Garack car les anciens esclaves se retournèrent contre leurs anciens maîtres à qui ils demandèrent désormais de cultiver eux-mêmes la terre et de pêcher le poisson du fleuve pour se nourrir.⁶

La réforme la plus significative des programmes d'histoire, après celle de 1978 (renforcement de l'africanisation des programmes) et celle de 1982 (sénégalisation des programmes), est, selon ses initiateurs, celle de 1998, consacrant la rupture avec une approche qui consistait « à lister les matières sans que l'on sache, de manière explicite, les compétences à installer chez l'apprenant ». Toujours selon les acteurs de la réforme, pour la première fois depuis la période coloniale, était introduite « une forme d'écriture du programme pédagogique qui s'appuie sur l'explicitation des intentions pédagogiques ».⁷ Les concepteurs des programmes coloniaux avaient une vision très claire de leurs intentions pédagogiques. En réalité, il en était de même pour les concepteurs des premiers programmes africains, conçus comme une sorte d'antidote aux programmes coloniaux. Les programmes de 1998 ont été « consolidés » en 2004, mais on attend toujours les manuels car le Sénégal n'en a jamais produits pour accompagner les réformes et allègements intervenus entre 1978 et 1998. Les objectifs de l'enseignement de l'histoire sont clairement spécifiés dans les nouveaux programmes. Pour le secondaire général et technique :

L'élève doit, de manière progressive, s'approprier les connaissances essentielles à la compréhension de l'histoire de son pays, de son continent et du reste du monde ; comprendre les finalités et saisir les enjeux de l'étude de l'histoire, mobiliser les connaissances acquises pour la résolution de problèmes, œuvrer pour que l'histoire devienne un levier pour le développement politique, économique, social et culturel, s'inspirer de l'histoire pour être un vecteur de changement positif et durable.

Ces objectifs sont louables car la finalité première de tout système éducatif, dans un cadre démocratique, est de contribuer à l'érection d'une société harmonieuse où les droits et les devoirs des uns et des autres sont clairement codifiés et respectés. L'accomplissement de ces objectifs permettrait d'éradiquer des cas comme celui de Sidy Fom qui, en réalité, appartiennent toujours à l'actualité dans la mesure où des milliers de personnes sont maintenues dans des liens assimilables à de la servitude. L'esclavage domestique en Afrique est généralement sublimé parce qu'on ne l'analyse pas pour ce qu'il représente intrinsèquement. On a plutôt tendance à le comparer avec l'esclavage outre-Atlantique pour finalement se satisfaire du fait qu'il représente un moindre mal. Par ailleurs, les stigmates de l'esclavage sont têtus car ce que les anciens maîtres disent en mal de leurs anciens esclaves en leur absence peut être évoqué publiquement dans les situations conflictuelles. On pourrait bien en expérimenter l'évidence le jour où un descendant d'esclaves se positionnerait comme un sérieux candidat à la magistrature suprême de ce pays. Il serait aussi très intéressant, dans le

cadre des activités de consolidation dont il sera question plus loin, d'amener les enseignants à proposer à leurs élèves la rédaction de dossiers sur l'esclavage à partir d'enquêtes de terrain.

La traite transsaharienne et la traite atlantique des esclaves ont conservé une épaisseur considérable dans les nouveaux programmes, surtout dans les classes traditionnellement consacrées à cette question, à savoir la seconde et la quatrième. En seconde, la quatrième partie du programme (6 heures), intitulée « la traite négrière et ses conséquences », permet d'étudier la « traite arabe » (origines, extensions, et conséquences en Afrique et en Asie), la traite atlantique et la traite au Sénégal. La cinquième partie (l'Afrique du xvii^e siècle à la veille de la poussée impérialiste) offre aussi implicitement l'opportunité d'évoquer l'esclavage et la traite autour de questions telles que la Révolution Torodo, l'empire d'El Hadji Omar Tall et l'empire Zoulou de Tchaka. Au total, près de 25 pourcent du volume horaire du programme de seconde (12 heures sur 48) sont directement ou indirectement consacrés à ces questions. La première et la deuxième parties du programme de quatrième (17 heures) sont explicitement consacrées à l'étude de la traite des esclaves, soit plus de 35 pourcent du crédit horaire (48 heures). La question de la traite des esclaves est aussi implicitement présente dans tout le reste du programme dans la mesure où il s'agit d'étudier l'espace sénégalais, l'Afrique subsaharienne, l'Europe, l'Asie et l'Amérique sur une période allant du xvii^e au xix^e siècle.⁸

La grande innovation des nouveaux programmes d'histoire est l'introduction d'activités de consolidation notamment sous forme de dossiers à élaborer par les apprenants. Ainsi, en classe de cinquième, la traite transsaharienne est proposée comme exemple de dossier complétant l'étude des constructions politiques de l'Afrique occidentale précoloniale. Le contenu de ce dossier devrait cependant être mieux spécifié. En effet, les élèves, avec l'approbation de leurs enseignants, ont généralement tendance à insister sur les flux commerciaux qui ont généré des entités politiques prospères au sud du Sahara. En revanche, on évite de présenter l'économie transsaharienne comme le cheval de Troie de transformations économiques, politiques, sociales et religieuses profondes qui se sont opérées au détriment d'une multitude de personnes réduites en esclavage pour alimenter la traite transsaharienne ou la soutenir par la production locale de biens et services. On omet aussi de parler de l'Islam, religion relativement bien implantée dans la vallée du fleuve Sénégal dès le xi^e siècle, au point de servir de prétexte pour la mise en servitude de personnes restées fidèles à leurs croyances traditionnelles. C'est ce qui transparait dans le *Kitâb al-Masâlik wal-Mamâlik* d'Al Bakrî qui nous apprend que le roi de Sillâ faisait la guerre aux infidèles, dont les plus rapprochés n'étaient qu'à une journée de marche, c'est-à-dire les gens de la ville de

Kalambü. Dans son *Kitab Rudjar* (Livre de Roger), Al Idrîsi, autre géographe arabe établi à la cour de Roger II de Sicile au XII^e siècle, évoque les habitants du pays des Lamlam, restés dans l'ignorance et l'infidélité et systématiquement raziés, entre autres, par les habitants de Sillâ, Takrûr et Ghâna qui les amenaient dans leurs pays pour les vendre aux marchands qui se rendaient chez eux (Cuoq 1975:96-130). S'agissait-il des *Bamana* (Bambara) qui, jusqu'à une période relativement récente, ont maintenu une attitude réfractaire à l'Islam ? Le pays des Lamlam se confondait-il déjà au *Bambarena*, fameux réservoir d'esclaves pour la traite du fleuve au XVIII^e siècle ? Il pourrait aussi s'agir des Sereer qui ont développé la même attitude par rapport à l'Islam et qui auraient quitté la vallée du fleuve Sénégal à cette époque pour essaimer autour du Siin et du Saalum, cours d'eau éponymes des royaumes qu'ils fondèrent sous l'impulsion des Gelwaar, guerriers *malinke* venus de l'est et initiateurs des principautés établies tout le long du fleuve Gambie. Que dire des Joola, considérés comme un rameau qui se serait détaché des Sereer pour essaimer dans le sud-ouest du pays ? Certes, il ne s'agit pas de présenter l'Islam comme une religion d'esclavagistes. Il est tout simplement question d'ouvrir les yeux des écoliers sur les agissements des humains si prompts à instrumentaliser la religion pour construire pouvoir et fortune. Cette démarche leur permettra sûrement de comprendre, l'année suivante, comment le christianisme a été aussi instrumentalisé pour justifier la traite négrière transatlantique.

En classe de quatrième, la deuxième partie du programme, entièrement consacrée à « la traite négrière et ses conséquences », se termine par une activité consacrée à la visite de la Maison des esclaves (Gorée) ou à la confection d'un dossier sur « Gorée dans la traite ». Ce choix pose toutefois problème car on ne donne pas au collégien de Bakel la liberté de produire un dossier sur le Galam tout proche, de même que son homologue de Saint-Louis ne pourra rien produire sur cette base de l'empire colonial français dont l'économie était fondée sur le commerce de Galam et sur le travail des laptots. Ces derniers étaient, dans leur grande majorité, des esclaves domestiques d'origine bambara, liés au service des signares de Saint-Louis du Sénégal qui les louaient à la Compagnie commerciale française du moment. Ils servaient à la fois comme navigateurs, négociants et, à l'occasion, comme soldats. Une de leurs tâches consistait, quand les vents étaient contraires, à tirer les barques à la cordelle à partir des berges du fleuve Sénégal, marchant parfois dans l'eau jusqu'au cou, se faisant même parfois dévorer par les crocodiles (Cultru 1913:35). Ils étaient aussi chargés, au risque de leur vie, d'affronter la barre de l'embouchure du fleuve Sénégal à la rame pour s'occuper des transbordements des passagers et des marchandises des vaisseaux qui se signalaient au large de Saint-Louis. Jusqu'aux années 1960,

ils étaient encore visibles dans le commerce du fleuve, torsos et pieds nus, le pantalon bouffant de la ceinture aux genoux, le regard sombre, tirant péniblement leurs *salang* (chalands) sous un soleil de plomb, traversant les haies épineuses des *pale*, s'époumonant parfois dans des courses folles pour attraper et punir les garnements qui s'offraient le malicieux plaisir de se moquer d'eux et de leur jeter des pierres.⁹

Par ailleurs, il n'est pas rare de rencontrer à Gorée des élèves et des enseignants venus des coins les plus reculés du Sénégal, comme Kolda, pour sacrifier à une obligation pédagogique aux relents de pèlerinage. Ce phénomène, que les guides touristiques de Gorée appellent ironiquement « tourisme poussière », relève en grande partie d'une aberration pas du tout fortuite : les activités pédagogiques, soutenues par les discours mémoriels et l'historiographie, en sont arrivées à occulter le système esclavagiste local et à mettre en évidence les sites côtiers comme Gorée, Elmina et Ouidah au détriment des sites intérieurs comme Galam, Kumasi et Abomey, mettant ainsi de côté un des moments essentiels de l'industrie négrière. C'est ce que nous appelons le syndrome de Gorée dont la déconstruction doit nécessairement passer par de nouvelles orientations historiographiques et pédagogiques qui aideraient à dissiper la brume épaisse qui couvre encore le processus de fabrication et les modalités d'asservissement des esclaves sur le continent.

Déconstruire le syndrome de Gorée

En décembre 1996, un article du quotidien français *Le Monde* se faisait l'écho d'un courant de pensée qui, depuis bientôt vingt ans, conteste la légitimité de Gorée comme principal lieu de mémoire de la traite atlantique.¹⁰ L'article en question avait suscité une vive polémique qui avait abouti à la tenue, en avril 1997, d'un séminaire sur la place de Gorée dans la traite atlantique, organisé par l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) et dont les actes ont été publiés la même année (Samb 1997). Un débat scientifique n'étant jamais clos, en mars 2007, dix ans après le séminaire de Gorée, la question est toujours d'actualité. Elle a été récemment portée à la Sorbonne par Jean-Luc Angrand, auteur de l'ouvrage *Céleste ou le temps des Signares* (2006), autour d'une rencontre qui devait apporter des réponses aux questions suivantes : quelle a été la vraie place de Gorée dans la traite des esclaves ? Qui était la propriétaire de la maison dite « des esclaves » ? Quelle a réellement été la fonction de la porte dite « du sans retour » ? Comment un simple vide-ordure a-t-il été transformé en mythe dans le mythe ? A-t-il été possible de stocker 20 millions de personnes dans cette maison en trente-trois ans, comme l'affirme le « conservateur » Joseph Ndiaye ?¹¹ Toutefois, la scientificité de cette problématique était d'emblée faussée par l'annonce de la conclusion :

« La fin du mythe de la maison des esclaves de Gorée » que la note de présentation du thème considérait comme ayant été « inventé par Pierre André Cariou, médecin chef de la marine française en poste à Gorée en 1940 [...] sous la forme d'un manuscrit non édité qui devait aboutir à l'édition d'un roman historique ».¹²

En attendant la publication des minutes de ce débat, l'initiateur a clairement dévoilé ses intentions avec la publication sur son blog personnel d'une attaque au vitriol, en cinq langues européennes dont le français, contre la personne de Joseph Ndiaye, conservateur de la Maison des esclaves de Gorée :

Non ! Monsieur N'diaye, les Signares ne dansaient pas au premier étage de la fausse maison des esclaves dont le vrai nom est « Maison d'Anna Colas » comme vous l'avez dit à de nombreux touristes crédules. Votre « mentor » monsieur Cariou a appelé cette maison « Maison des esclaves » (maison qui pourtant a été le refuge de nombreux africains sauvés in extrémis de la déportation par les Signares) dans le seul but de distraire les rares visiteurs de Gorée, dans les années 1940.

Votre position est indéfendable, il est temps pour vous d'ouvrir les yeux et d'arrêter de jouer des larmes des touristes américains et des Caraïbes, dont vous vous moquez éperdument. Désormais le monde des chercheurs et les médias du monde entier savent l'ampleur de ce qui était au début dû à « votre ignorance » puis l'argent arrivant, est devenue une falsification honteuse de l'histoire, dont le seul but était de faire tourner la boutique. Allons monsieur Ndiaye ! Ayez le courage de vous libérez des chaînes du mensonge et de présenter vos excuses aux nombreux descendants des victimes de l'esclavage (Jean-Luc Angrand, Paris, 16 août 2008).¹³

Joseph Ndiaye a joué un rôle évident dans la visibilité de l'île comme un lieu de première importance dans la traite atlantique, ce qui lui a valu son classement au patrimoine mondial par l'Unesco. Il est vrai, comme le soulignaient Thioub et Bocoum lors du séminaire de Gorée, que « ce tragique succès s'est imposé avec tellement d'évidence qu'on a peu songé à questionner scientifiquement l'importance de la place et du rôle de Gorée dans le trafic négrier ».

Ces deux auteurs avaient aussi fait une autre observation autrement plus édifiante : « le discours qui commémore cette fonction de l'île n'a jamais prétendu obéir aux règles universitaires de production du savoir et, en conséquence, ne peut être mesuré à cette aune » (Thioub et Bocoum 1997:199-218).

Pour avoir fait fi de cette disposition épistémologique, M. Angrand s'est engagé dans un autre discours mémoriel dont l'un des objectifs est apparemment de corriger les dommages collatéraux du discours de Joseph Ndiaye sur les métis goréens dont il est un descendant. Cet extrait du texte de présentation de son ouvrage le prouve amplement :

Jean-Luc Angrand a enfin le mérite de s'attaquer au mythe solidement implanté et développé pour les touristes qui fait de Gorée un centre de traite d'esclaves en partance pour l'Amérique. En fait il n'y a jamais eu de traite d'esclaves à Gorée – Les esclaves achetés y ont été peu nombreux et s'y sont perpétués au fil des mariages et des ans. Les signares se sont appliqués à protéger et à veiller sur leurs domestiques, esclaves de case et sur ceux qu'elles ont formé comme ouvriers du bâtiment, de charpente navale de marins pour assurer leur commerce, d'artisans divers et même de bijoutiers. La célèbre « maison des esclaves » de Gorée où l'on s'apitoie sur le sort des malheureux esclaves de plantation, victimes de la traite n'est en fait que l'habitation d'Anna Colas Pépin, ancêtre de l'auteur, et les cachots des entrepôts de marchandises.¹⁴

À propos de la porte du voyage sans retour, il est important de rappeler que son symbolisme n'a pas été inventé qu'à Gorée. Au Ghana, Elmina a aussi sa porte du non retour alors qu'il s'agit en réalité d'une meurtrière. À Ouidah, où la traite ne s'est pas accompagnée de l'impressionnante monumentalité visible sur l'ancienne Côte de l'or, le programme de la Route de l'esclave de l'Unesco y a érigé un monument sous la forme d'un énorme portail face à la mer pour donner un support matériel au symbolisme du voyage sans retour. Ces portes relèvent d'une mise en scène et marquent le sommet de l'émotion sans laquelle la présence de milliers de visiteurs dans ces lieux de mémoire n'aurait pas de sens pour la grande majorité d'entre eux. Enfin, il faudrait aussi souligner le véritable sens de la Maison des esclaves qui ne représente ici qu'un symbole dans lequel se sont cristallisées les mémoires de l'esclavage. Il ne suffisait pas d'avoir l'île comme support du discours mémoriel, il fallait aussi qu'une bâtisse fût disponible pour représenter une captivité, sur chaque recoin de laquelle devait s'incruster une portion de ce discours.

D'un point de vue pédagogique, ce qui précède nous permet préalablement d'identifier les sentiers que la déconstruction du syndrome de Gorée ne devrait jamais emprunter. Ce travail de déconstruction ne saurait aucunement consister à jeter l'anathème sur ceux qui ont contribué à la naissance du phénomène. Il doit s'inscrire dans un cadre strictement scientifique sans passion ni complaisance. Le séminaire de Gorée a permis à de nombreux historiens de clarifier davantage le rôle de Gorée dans la traite atlantique. Nous ne revenons à ce débat que pour souligner quelques confusions à l'origine des malentendus. La première relève de la mauvaise définition de l'espace goréen que l'on limite trop souvent à ce rocher juché sur l'océan. Or, Gorée était avant tout sa rade, c'est-à-dire tout l'espace maritime protégé par la presqu'île du Cap-Vert jusqu'au lieu dit Rio Fresco (Rufisque), ou momentanément Baie de France, premier comptoir permanent des Français avant Saint-Louis du Sénégal, qu'ils abandonnèrent après la conquête de l'île en 1677 au détriment des Hollandais. Il est d'ailleurs assez symptomatique que ces derniers aient

choisi d'appeler le site insulaire Goe Ree, la bonne rade. Sieur Pelletan, ancien directeur de la Compagnie, nous apprend que sur toute la côte, depuis le port de Mogador au Maroc jusqu'à la Côte de l'or, nulle part on ne pouvait ni caréner, ni même abattre sur le côté pour réparer une voie d'eau. L'île de Gorée, se trouvant protégée par la pointe avancée du Cap-Vert et à la distance d'une petite lieue de terre, offrait un mouillage excellent pour les gros navires de même que des facilités pour faire de l'eau et du bois. Il n'est dès lors pas alors étonnant qu'on ait pu y compter parfois jusqu'à une centaine de vaisseaux attendant de bénéficier des services mentionnés.¹⁵

En outre, avec le bénéfice de la sûre protection de l'eau, Gorée constituait un entrepôt où l'on portait les marchandises et les esclaves à mesure qu'on les traitait sur la côte. D'où la deuxième confusion qui consiste à chercher en Gorée une fonction de marché aux esclaves qui ne peut que conduire à la sous-estimation de sa place dans la traite atlantique. De ce point de vue, Pruneau de Pommegorge (1789:102) soulignait au milieu du XVIII^e siècle, que « le commerce de cette île est peu considérable ; à peine en tire-t-on deux ou trois cens Noirs par an ». Ces captifs provenaient parfois des négociants privés, notamment les Signares qui pouvaient en acquérir pour leur propre service ou pour les vendre à la Compagnie. Toutefois, selon l'auteur de la *Description de la Nigritie*, dans des situations exceptionnelles, notamment de guerre dans les royaumes voisins, il arrivait que l'offre augmente de façon substantielle. Cette brèche a été exploitée par certains auteurs tel Joseph Roger de Benoist¹⁶ (1997) qui, curieusement, parle d'une traite de vingt à trente Noirs par an en citant Pruneau de Pommegorge. En fait, cette erreur, qui pourrait aussi être attribuée à la secrétaire qui a saisi le texte, ne représente pas grand chose, surtout rapportée à la mise en garde formulée comme un appel à la décence par un philosophe lors du séminaire de Gorée, juste avant la grande bataille des chiffres : « Il est insupportable, moralement et historiquement, de juger de l'effroyable tragédie humaine qu'a été la traite négrière et, par conséquent, de la valeur symbolique de ses repères, par le nombre d'hommes qu'elle emporta. « S'il n'y avait qu'un seul homme, cet homme eut été de trop, parce qu'à lui tout seul, il eut symbolisé la honte pour toute l'humanité »¹⁷ (Samb 1997:11-17).

Déconstruire le syndrome de Gorée consiste essentiellement, selon notre entendement, à lever le voile qui, au bout du compte, fait de l'île l'arbre qui cache deux forêts : celle des dynamiques internes de la traite sur le sol africain et celle des dynamiques postérieures au « middle passage » dans l'hémisphère occidental. En ce qui concerne les dynamiques internes sur le sol africain, les activités de consolidation, sous forme de dossiers sur la traite des esclaves ou visites de sites historiques, devraient surtout privilégier le milieu proche.

Ce qui, en définitive, réglerait les problèmes de sécurité liés à une affluence massive vers Gorée et épargnerait, surtout aux petits écoliers, les interminables queues devant l'embarcadère qui mène à ce site historique où l'on débarque et rembarque de façon périlleuse. La didactique de la traite et de l'esclavage devrait aussi être étayée par la production de documentaires audiovisuels et par la promotion d'activités sur Internet car on ne saurait prétendre susciter l'intérêt des apprenants sans tenir compte des outils que la modernité a rendus largement disponibles et qui permettent aujourd'hui à des écoliers de l'autre bout du monde de connaître l'île mieux que la plupart de ceux qui en ont foulé le sol. La nouvelle approche pédagogique mettrait ainsi à la disposition des apprenants toutes les informations, y compris celles qui ne militent pas en faveur d'une vision positive du rôle des élites africaines dans la traite atlantique, et les inviterait à la réflexion. Thioub a su exprimer la validité de cette démarche en retournant adroitement contre Joseph Ki-Zerbo ce symbolisme qui était si cher à l'éminent historien aujourd'hui disparu :

La gaine de fer [qui] encerclait toute la côte de l'Afrique noire (Ki-Zerbo, *Histoire générale de l'Afrique*, p. 212), n'était que le terminus d'un vaste filet à la construction de laquelle ont pris part activement des acteurs autochtones conformément à la perception qu'ils avaient de leurs intérêts. Lire la traite atlantique à partir de la gaine et ignorer le reste du filet, dans le meilleur des cas c'est s'interdire de comprendre et d'expliquer ses implications historiques et dans le pire c'est restituer les mémoires des groupes qui en ont tiré profit et qui ne sont pas réductibles à l'Autre défini selon la couleur de sa peau (Thioub 2005).

Combattre l'approche chromatique de l'histoire de la traite atlantique devrait aussi consister à mettre en évidence l'asservissement d'Européens par leurs propres concitoyens à travers la dramatique histoire des « engagés », notamment à Saint-Domingue où les autorités françaises firent venir leurs propres sujets pour travailler dans les plantations aux côtés des esclaves africains dans des conditions incomparables mais similaires dans le principe. Ces « engagés » étaient aussi appelées « Trente-six mois » car, à la différence des Africains, ces hommes, qui n'avaient pas le droit de se marier, étaient libérés au bout de trois ans. Cependant, beaucoup mouraient avant cette échéance. Ce sont les fameux « esclaves blancs » évoqués par Moreau de Saint-Mery qui les présentait comme des gens tourmentés du désir d'aller provoquer la fortune dans les Colonies et qui se vendaient en France pour trois ans, à un capitaine de navire qui, pour prix de leur transport, les cédait à son tour à un Colon, pour une somme convenue (Moreau de Saint-Mery 1958:45).

Les autorités françaises ont aussi dû recourir à ce qu'il convient de nommer une colonisation pénale quand elles décidèrent, par l'ordonnance royale du 10 novembre 1718, de la déportation en Amérique des faux sauniers, des fraudeurs de tabac (le sel et le tabac étaient des monopoles royaux), des soldats déserteurs, de jeunes gens de toutes conditions sociales, et même des prostituées. Partout, les juges, appuyés par une police spéciale, pouvaient aussi ordonner la déportation aux colonies de ceux qui encourraient la peine des galères pour fait de vagabondage. Cependant, cette politique fut abandonnée dès 1720 pour restaurer la paix sociale en France en mettant fin aux abus qui avaient entraîné des échauffourées entre la population et la police de même que des mutineries dans les prisons (Giraud 1966:252-276). Les Français s'étaient inspirés de leurs voisins anglais qui avaient aussi leurs déportés et leurs « indentured servants ». La traite négrière atlantique n'aurait peut-être jamais existé si les Européens avaient pu régler les problèmes de main-d'œuvre dans leurs colonies avec leur propre prolétariat. Mais la main-d'œuvre servile africaine, en plus de ses savoir-faire maîtrisés après une existence plusieurs fois millénaire en milieu tropical, pouvait être acquise à bon marché, nonobstant le fait que la traite était une activité dangereuse du fait des maladies et des incidents de tout genre avec lesquels les négriers européens devaient composer.

En ce qui concerne l'hémisphère occidental, il est évident que la place accordée à l'étude de la diaspora africaine dans les programmes scolaires reste trop faible. Les études sur les diasporas étant très peu prisées par les historiens africains, on comprend aisément la portion congrue qu'occupe cette question dans les cahiers des écoliers sur le continent qui cherche à donner contours et contenu à une sixième Afrique pour parfaire son unité. Il est vrai qu'en classe de quatrième, la leçon 6 aborde les conséquences de la traite en Europe, en Amérique et en Asie (2 heures) et, qu'en classe de seconde, la dernière leçon est consacrée à la Révolution haïtienne (2 heures), mais cela signifie qu'après sept ans passés à l'école secondaire, les écoliers auront eu moins de quatre heures pour s'informer sur les diasporas, volume horaire qui sera d'ailleurs largement entamé par les aspects économiques. Cette lacune mérite d'être soulignée dans la mesure où l'histoire de la traite des esclaves est généralement enseignée comme celle d'une déportation d'agents économiques dont on ignore le véritable impact sur les cultures créoles du Nouveau Monde. Le point de vue d'Hubert Gerbeau (1985:195-196) résume parfaitement la démarche que nous préconisons et qui consiste à mettre la lumière sur tout le processus qui se déroule avant les comptoirs de traite et sur ce qui se passe après le « middle passage » :

La tâche de l'historien de la traite négrière devient plus signifiante s'il ne considère pas son sujet uniquement comme l'étude d'un transport, que l'homme traité ne nous concerne pas avant son départ et ne nous concerne

plus après son arrivée. Autrement dit, il doit répondre à la sollicitation d'une étude de la traite conçue comme une histoire des civilisations c'est-à-dire comme une approche de « l'histoire totale » dont rêvait Michelet. Dans ce cas, une double exigence s'impose : élargir le champ des enquêtes et user d'outils qui ne sont pas toujours familiers aux historiens. Il ne suffira plus de dater les cargaisons et de compter les hommes et les piastres, il faudra penser cuisine, religion, magie, danse, démographie, organisation sociale, façons de vivre et thèmes culturels ; il faudra être archéologue, ethnologue, familier des traditions, biologiste, linguiste, peut-être psychiatre (Gerbeau 1985).

Par ailleurs, l'étude de la diaspora africaine ne devrait plus se limiter à celle du nouveau monde. Il est nécessaire aussi d'intégrer celle des rivages méditerranéens, du Moyen-Orient, voire au-delà de cette région asiatique. Si la diaspora noire en Amérique est relativement bien connue, notamment à travers sa place dans l'économie de plantations, sa production musicale et ses manifestations religieuses comme le vaudou, tel n'est pas le cas pour les esclaves africains déportés vers d'autres horizons. L'étude de la traite transsaharienne devrait aussi suivre les esclaves africains dans les pays méditerranéens et en Orient pour voir leur impact sur l'économie et la culture des différentes sociétés.¹⁹ Au-delà de la lubricité des harems orientaux, on verrait comment l'expansion du monde musulman avait fait essaimer l'économie de plantations des plaines indiennes au Moyen-Orient et de là vers la péninsule ibérique où les Maures avaient introduit des productions agricoles telles que le riz, le coton, la canne à sucre, les agrumes, les dattiers, etc. (Karenga 1993:99).¹⁹ Ceci clarifierait davantage la dimension économique de la Reconquista (et de la subséquente expulsion des musulmans de la péninsule) qui avait suscité l'importation des côtes africaines d'une main-d'œuvre servile destinée aux plantations des Îles Canaries, devenues principal fournisseur de sucre à l'Europe pour pallier les prix prohibitifs imposés par l'occupation du bassin oriental de la Méditerranée par les Turcs ottomans (Stein 1988:3).

Aussi est-il nécessaire de reconsidérer le crédit horaire de la leçon 17 du programme de la classe de seconde (La traite arabe : origines, extensions, conséquences en Afrique et en Asie) car il s'agit de plus de dix siècles d'une histoire des plus complexes. Il est par ailleurs impératif de gommer l'épithète « arabe » pour éviter une approche chromatique d'un phénomène impliquant une grande variété de peuples. Car la navigation transsaharienne, dont l'étude mérite d'être approfondie dans ses aspects techniques et logistiques, n'était pas une exclusivité arabo-berbère. À l'instar des auxiliaires locaux de la navigation atlantique, les chameliers pouvaient aussi être *Pël*, *Soninke*, *Malinke*, etc. Il existait aussi au sud du Sahara un élevage actif de ces *vaisseaux du désert* ; car un dromadaire qui traversait la *Grande solitude*

(*Majâba al-Kubra*), dans un sens ou dans l'autre, était juste bon pour accompagner le couscous, nourriture essentielle des gens du désert et de ses rivages sahéliens et méditerranéens, dont l'invention semble avoir été inspirée par la texture des ergs qui s'offraient infiniment à leur vue.²⁰

Les programmes scolaires du Sénégal, plus précisément ceux de l'enseignement secondaire, ont contribué au façonnement d'une mémoire collective résolument focalisée sur les côtes au détriment de l'intérieur des terres où l'on produisait la main d'œuvre servile. Aussi, est-il plus que jamais nécessaire d'intégrer les esclavages internes dans les programmes scolaires, mais encore faudrait-il, qu'en amont, la production historiographique prenne largement en charge cette question pour en révéler les réalités profondes. La promotion d'une mémoire sélective du passé de l'Afrique ne saurait être une approche pédagogique judicieuse car elle n'offre pas toutes les pièces nécessaires à la compréhension d'un passé douloureux qui ne cesse de s'inviter dans le quotidien des Africains et souvent de façon tragique. Au-delà des séquelles de la colonisation, il faudrait envisager de chercher dans la tourmente des traites esclavagistes les germes de la violence endémique qui frappe le continent comme une fatalité. Les communautés africaines ont plus que jamais intérêt à intégrer dans la formation de leurs enfants tous les savoirs qui puissent éclairer les problèmes et briser le cercle vicieux de la violence, de la marginalisation et de la pauvreté.

Il faudrait aussi s'intéresser davantage aux Africains déportés au-delà des mers de sable et des mers océanes pour mieux s'informer des phénomènes de créolisation et comprendre les véritables raisons de leur déportation. Les apprenants ont besoin de savoir que celle-ci n'a rien à voir avec le racisme, qui, initialement, n'était qu'un des instruments utilisés pour justifier un fait moralement indéfendable. Mais le mal s'est incrusté dans les esprits au point que des millions de Noirs d'Afrique et d'ailleurs sont encore relégués dans des confins identitaires qui remettent en cause l'essentiel de leurs droits d'êtres humains. L'approche que nous préconisons pour l'étude de la question de l'esclavage et des traites transsaharienne et atlantique aurait l'avantage de l'inscrire dans un cadre plus global et interdisciplinaire, démarche tant souhaitée par nombre d'enseignants, mais qu'on ne parvient toujours pas à décliner en termes opérationnels.

Remerciement

La recherche qui a mené à ces résultats a été financée par le European Community's Seventh Framework Programme (FP7/2007/2013) Socioeconomic sciences and Humanities under grant.

FP7 EURESCL: Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities

Notes

Le pôle d'excellence régional « Esclavages et traites : communautés, frontières et identités », financé par l'Agence universitaire de la francophonie a soutenu la recherche qui a permis la rédaction de ce texte.

1. Les manuels évoqués sont : Hardy, G., 1913, *Géographie de l'Afrique occidentale française*, Livre du maître, *Bulletin de l'enseignement de l'AOF*, nos.8-9 et Leguillette, A. 1913, *Histoire de l'Afrique occidentale française*, Ternaux, Dakar.
2. A. Sow, 2004, présente E. Lavissee comme docteur ès Lettres, enseignant à l'École normale supérieure, suppléant à la faculté des Lettres de Paris, et auteur du plus grand nombre de manuels sur l'histoire de France entre 1880 et 1920. Les manuels de la collection Malet-Issac étaient en cours dans les deux lycées de Saint-Louis et Dakar, de 1932 à 1951, pour toutes les classes, de la sixième à la terminale, pp. 358-445.
3. Interview d'Amadou Mahtar Mbow, Dakar, 27 décembre 2007.
4. Les caractères en gras reflètent l'importance accordée à « la traite négrière » qui figure sur la couverture du livre en gros caractères qui contrastent avec les caractères relativement minuscules qui composent le reste du titre.
5. Entretien avec Amadou Mahtar Mbow, 27 décembre 2007.
6. Idem.
7. Préface consacrée aux nouveaux programmes d'histoire et de géographie du Sénégal par André Sonko, ministre de l'Éducation nationale, Dakar, mai 1998.
8. Voir programmes de quatrième et de seconde en appendice.
9. Ceci contraste fortement avec l'image reluisante sous laquelle ils apparaissent dans le Musée des Forces armées de Dakar avec leur uniforme qui rappelle celui des patriotes américains des années 1770. Les pale (sing. falo) sont des champs de décrue sur les berges du fleuve, au Fuuta Tooro.
10. Emmanuel de Roux : « Le mythe de la Maison des esclaves qui résiste à la réalité », *Le Monde*, 27 décembre 1996.
11. Rencontre annoncée dans la section Art & Culture du journal sénégalais *Sud Quotidien* du samedi 3 mars 2007, « La Maison des esclaves de Gorée : Un mythe inventé, selon une certaine idéologie ».
12. Le texte en question a pour titre « Promenade à Gorée ».
13. <http://jeanlucangrand.blogspot.com/2008/08/lettre-joseph-ndiaye.html>. Ce texte est reproduit sans aucun changement quant à l'orthographe et à la grammaire.
14. Texte de Jean Serre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer, qui lui a décerné le prix Cornevin en novembre 2006. Disponible sur : <http://jeanlucangrand.blogspot.com>.
15. Mémoire sur la colonie du Sénégal, par le citoyen Pelletan, ancien administrateur et ancien directeur de la Compagnie du Sénégal, Paris, An IX, p. 93-94.
16. Cet auteur était visiblement dans le camp des minimalistes lors du séminaire de Gorée.
17. Les caractères italiques sont de l'auteur du discours.
18. L'état de la recherche le permet amplement aujourd'hui car, outre la production académique livresque, une importante filmographie est désormais disponible. En ce qui concerne le Moyen-Orient, par exemple, on pourra proposer le documentaire *Afro-Iranian Lives* de Behnaz Mirzai, Department of History, Brock University, St. Catharines, Canada.

19. Le terme « maures » désigne ici la population musulmane d'origine arabe, berbère et négro-africaine transportée dans la péninsule par la conquête musulmane.
20. Entretien avec le médiéviste Yoro K. Fall, il y a bientôt un quart de siècle alors que je préparais, sous sa direction, un mémoire de Maîtrise intitulé « La vallée du fleuve Sénégal dans la géographie d'Al Bakri et celle d'Al Idrisi ».

Bibliographie

- Angrand, J.-L., 2008, *Céleste ou le temps des Signares*, Éditions Anne Pepin.
- Barry, B., 1988, *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, Islam conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan.
- Bathily, A., 1989, *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VIII^e - XVIII^e siècle)*, Paris, L'Harmattan.
- Becker, C., Mbaye, S. et Thioub, I., eds., 1997, *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest-africaines et ordre colonial, 1895-1960*, Direction des Archives du Sénégal, Dakar.
- Biondi, J.P., 1987, *Saint-Louis du Sénégal, Mémoires d'un métissage*, Éditions Denoël, Paris.
- Bouche, D., 2007, *La création de l'AOF : un nouveau départ pour l'école*, in C. Becker, S. Mbaye et I. Thioub 2007, pp. 1055-1070.
- Chanson-Jabeur, C. et Coquery-Vidrovitch, C., eds., 1995, *L'histoire africaine en Afrique*, Groupe Afrique noire, Cahier no. 16, Paris, L'Harmattan.
- Chaumont, J.-M., 2002, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- Cultru, P., 1913, *Premier voyage du Sieur de la Courbe fait à la coste d'Afrique en 1685*, Champion, Paris.
- Cuoq, J., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale, VIII^e-XVI^e siècle-Bilâd al-Sudân*, CNRS, Paris
- De Benoist, J.R., 1997, *Typologie et fonctions des captivités goréennes*, in D. Samb, pp. 121-135.
- Diop, M.C., ed., 2002, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala.
- Doutté, E., 1984, *La société musulmane du Maghrib, Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner S.A.
- Fall R., 1997, « Le système d'enseignement en AOF », in C. Becker, S. Mbaye et I. Thioub, pp. 1071-1080.
- Gerbeau, H., 1985, « La traite négrière dans l'Océan indien : problèmes posés à l'historien, recherches à entreprendre », in *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle*, UNESCO, Paris.
- Giraud, M., 1966, *Histoire de la Louisiane Française*, Tome III, *L'époque John Law, 1717-1720*, PUF, Paris.
- Hardy, G., 1913, *Géographie de l'Afrique occidentale française*, Livre du maître, *Bulletin de l'enseignement de l'AOF*, no. 8-9.

- Hunwick, J., 1997, *Black Slave Religious Practices in the Mediterranean Islamic World*, paper presented to the SSHRC/UNESCO Summer Institute « Identifying enslaved Africans: the 'Nigerian' and the African Diaspora », York University, Canada.
- Karenga, M., 1993, *Introduction to Black Studies*, Second edition, The University of Sankore Press, Los Angeles.
- Leguillet, A., 1913, *Histoire de l'Afrique occidentale française*, Ternaux, Dakar.
- Lovejoy, P., 1983, *Transformations in Slavery. A History in Africa*, Cambridge University Press.
- Ly, A., 1993, *La Compagnie du Sénégal*, Paris, Karthala.
- Mbaye, S., 1981, *Les sources de l'histoire de l'enseignement aux archives du Sénégal, notes africaines*, 170, avril 1981, Ifan, Dakar.
- Meillassoux, C. (éd.), 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspéro.
- Meillassoux, C., 1986, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Quartridge/PUF, Paris.
- Moreau de Saint-Mery, M., 1958, *Description physique et topographique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, 2 volumes, [Philadelphia, 1797-1798], nouvelle édition par Maurel, B. et Taillemite, E., Sté de l'Histoire des Colonies et Librairie Larose, Paris.
- Pelletan de Caplon, 1789, *Mémoire sur la colonie du Sénégal*, par le citoyen Pelletan, ancien administrateur et ancien directeur de la Compagnie du Sénégal, Paris, An IX.
- Pruneau de Pommegorge, 1789, *Description de la Nigritie*, Maradan, Amsterdam-Paris.
- Samb, D., 1997, *Gorée et l'esclavage, actes du Séminaire sur Gorée dans la traite atlantique : mythes et réalités*, (Gorée, 7-8 avril 1997), Dakar, IFAN-CAD, Initiations et Études Africaines, 38.
- Samb, D., ed., 2000, *Saint-Louis et l'esclavage. Actes du symposium international sur « La traite négrière à Saint-Louis du Sénégal et dans son arrière-pays »* (Saint-Louis, 18, 19 et 20 décembre 1998), Dakar, IFAN-CAD, Initiations et Études Africaines, 39.
- Seck, I., 1984, *La vallée du fleuve Sénégal dans la géographie d'Al Bakri et celle d'Al Idrîsî : étude comparative*, Mémoire de Maîtrise, FLSH, UCAD, Dakar.
- Seck, I., 1999, *Cultures africaines et esclavage dans la basse vallée du Mississippi*, Thèse de Doctorat du 3e Cycle, FLSH, UCAD, Dakar.
- Sow, A., 2004, *L'enseignement de l'histoire au Sénégal, des premières écoles (1817) à la Réforme de 1998*, thèse de Doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, UCAD-FLSH, département d'Histoire, Dakar.
- Stein, R. L., 1988, *The French Sugar Business in the Eighteenth Century*, LSU Press, Baton Rouge & London.
- Suret-Canale, J., 1977, *Afrique Noire Occidentale et Centrale, Tome 2, L'ère coloniale (1900-1945)*, Éditions Sociales, Paris.
- Thioub, I. et Bocoum, H. 1997, « Gorée et les mémoires de la traite atlantique », in D. Samb, pp. 199-216.
- Thioub, I., 2002, « L'historiographie de 'l'École de Dakar' et la production d'une écriture académique de l'histoire », in M. C. Diop, ed., *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, pp. 109-153.

Thiou, I., 2005, « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique critique », in I. Mande et B. Stéfanson, eds., *Les historiens africains et la mondialisation*, Paris, Karthala, 2005.

Disponible sur : <http://tekrur-ucad.refer.sn/IMG/pdf/Tonjon.pdf>

Documents Annexes (disponible auprès de l'auteur sur demande)

Annexe 1 : programme d'histoire de la classe de quatrième

24 leçons dont 5 activités de consolidation (48 heures)

1. Objectifs généraux du deuxième niveau (4^e–3^e).

À la fin du deuxième niveau (4^e–3^e), les élèves seront capables de consolider toutes les compétences et attitudes visées au premier niveau, faire des synthèses, rédiger une dissertation historique, faire un commentaire dirigé.

2. Contenus.

Première partie : *le monde au xv^e siècle*

Leçon 1. L'Afrique au xv^e siècle :

§ L'arrivée des Européens.

§ Le déclin du commerce transsaharien.

§ La réorientation du commerce. 2H

Leçon 2. L'Asie et le Nouveau Monde au xv^e siècle : arrivée des Européens, implantation et organisation. 2H

Leçon 3. Activité de consolidation : initiation à la dissertation. 2H

Deuxième partie : *la traite négrière et ses conséquences*

Leçon 4. Naissance, mécanisme et évolution. 2H

Leçon 5. Les conséquences de la traite en Afrique. 2H

Leçon 6. Les conséquences de la traite en Europe, en Amérique et en Asie. 2H

Leçon 7. La traite au Sénégal. 2H

Leçon 8. Le mouvement abolitionniste. 1H

Leçon 9. Activité de consolidation : visite de la maison des esclaves et/ou confection de dossier sur Gorée dans la traite. 2H

Troisième partie : *l'espace sénégalais du xv^e au xix^e siècle*

Leçon 10. La Sénégambie : la dislocation du Jolof et l'émergence de nouveaux royaumes. 2H

Leçon 11. L'évolution du Fouta du xv^e au xix^e siècle. 2H

Leçon 12. Les entités politiques nées du déclin du Gaabu (insister sur les faits de civilisation). 2H

§ Le royaume du Fouladou.

§ Les entités politiques mandingues.

§ Les entités politiques diolas.

Leçon 13. Activité de consolidation : exposé sur l'unité et la diversité des institutions sociales, politiques et économiques de l'espace sénégalais. 2H

Quatrième partie : *l'Afrique du xvne au xixe siècle*

Leçon 14. L'Afrique Occidentale : les empires peuls du Sokoto et du Macina. 2H

Leçon 15. L'Afrique Occidentale : l'empire toucouleur d'El Hadji Omar Tall. 2H

Leçon 16. L'Afrique méridionale : Tchaka et le mouvement Zoulou. 2H

Leçon 17. Madagascar : de la formation des royaumes au milieu du xix^e siècle. 2H

Leçon 18. Activité de consolidation : initiation au commentaire de documents. 2H

Cinquième partie : *l'Europe du xvne au xixe siècle*

Leçon 19. La première révolution industrielle : les transformations techniques, économiques et sociales. 2H

Leçon 20. Le mouvement des idées au xviii^e siècle. 2H

Leçon 21. La révolution française de 1789 et ses conséquences. 2H

Sixième partie : *l'Amérique et l'Asie du xvne au xixe siècle*

Leçon 22. L'Amérique du Nord : naissance des États-Unis. 2H

Leçon 23. L'empire ottoman. 2H

Leçon 24. Activité de consolidation : initiation au commentaire de texte historique. 2H

Annexe 2 : programme d'histoire de la classe de Seconde

25 leçons dont 4 activités de consolidation (48 heures)

1. Objectifs généraux

Objectifs de savoir : connaître les principales périodes d'histoire ; avoir le sens de la chronologie dans l'étude de l'histoire ; appréhender la relativité en histoire à travers l'antériorité, la simultanéité et la postériorité dans le déroulement des faits historiques ; connaître le rôle et la place de l'Afrique dans l'histoire de l'humanité ; s'approprier les connaissances sur les grandes périodes de l'histoire ; connaître les faits essentiels et les concepts étudiés.

2. Contenus

Introduction

Leçon 1. Histoire : Définition, objet et importance. 1H

Leçon 2. Problématique de l'histoire africaine : sources et procédés d'investigation (tradition orale, archéologie, linguistique). 2H

Première partie : la préhistoire africaine

Leçon 3. L'Afrique berceau de l'humanité. 1H

Leçon 4. Les civilisations paléolithiques. 1H

Leçon 5. La révolution néolithique et ses conséquences. 2H

Leçon 6. Préhistoire et protohistoire du Sénégal. 3H

Leçon 7. Activité de consolidation : Exercices à la technique de la dissertation. 2H

Deuxième partie : *les civilisations de l'Afrique ancienne*

Leçon 8. La civilisation de l'Égypte pharaonique. 3H

Leçon 9. Axoum. 1H

Leçon 10. La Méditerranée et le monde noir : contacts, échanges, migrations, influences culturelles. 2H

Leçon 11. Activité de consolidation : Étude de la parenté entre la civilisation égyptienne et le reste de l'Afrique : exemple du Sénégal (sous forme de dossiers et/ou d'exposés). 2H

Troisième partie : *l'Afrique occidentale du vne au xvne siècle*

Leçon 12. Les civilisations du Soudan médiéval (Ghana, Mali, Songhaï) : organisation sociale et politique, vie économique, culturelle et religieuse. 2H

Leçon 13. Le processus d'islamisation en Afrique occidentale (introduction, extension et impact). 2H

Leçon 14. L'empire du Jolof. 2H

Leçon 15. L'empire du Gaabu. 2H

Leçon 16. Activité de consolidation : Initiation à la technique du commentaire historique. 2H

Quatrième partie : *la traite négrière et ses conséquences*

Leçon 17. La traite arabe (origines, extensions, conséquences en Afrique et en Asie). 1H

Leçon 18. La traite atlantique. 3H

Leçon 19. Activité de consolidation : Dossier sur la traite au Sénégal. 2H

Cinquième partie : *l'Afrique du xviii siècle à la veille de la poussée impérialiste*

Leçon 20. La révolution Torodo. 2H

Leçon 21. L'empire d'El Hadji Omar Tall. 2H

Leçon 22. L'empire Zoulou de Tchaka. 2H

Sixième partie : *l'Europe et l'Amérique de 1776 à 1870*

Leçon 23. La révolution américaine. 2H

Leçon 24. La révolution française de 1789. 2H

Leçon 25. L'indépendance d'Haïti. 2H.



Afrika Zamani, Nos. 15 & 16, 2007–2008, pp.125–154

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
& Association des historiens africains 2008 (ISSN 0850-3079)

Retour sur les conditions historiques et sociologiques de la fondation de la Tijâniyya¹

El Hadji Samba Amadou Diallo*

Résumé

Suivant la perspective d'une sociologie historique, l'auteur analyse dans cet article, les mécanismes de la création et de la diffusion de la *Tijâniyya*. Dans un premier temps, il explique, de façon descriptive, comment le fondateur Ahmad al-Tijânî a pu instaurer une nouvelle voie, en nouant des alliances à la fois exogamiques et politiques et en pérégrinant dans un vaste espace religieux qui dépasse les frontières sous-régionales. Le but de ces nombreuses pérégrinations était la quête de savoirs, détenus par les hommes d'Allâh. Dans un deuxième temps, l'auteur articule, dans une démarche théorique, les instances mythiques, mystiques et rituelles qui ont rendu possible la fabrication de la *Tijâniyya*. Enfin, il dresse les procédés explicatifs de la démultiplication de l'autorité dans la *Tijâniyya* du xviii^e siècle.

Mots clés : Sociologie historique, *shaykh*, diffusion, confréries, *wâlî*, mythe, rituel, *Tijâniyya*, autorité, transnationalisation, *muqqadam*, *sûfi*, biographie, *sharîf*, institutionnalisation.

Abstract

Using the approach of historical sociology, this article analyzes the founding and diffusion of the *Tijâniyya* brotherhood. First, it describes how the founder Ahmad al-Tijânî was able to create a new path in Islam, encompassing both exogamic alliances and political strategies, by traveling widely geographically, transcending sub-regional frontiers. The result of these numerous travels was the quest for knowledge held by various men of God. The author proceeds to a

* Southern Illinois University, Department of Foreign Languages and Literature,
USA. E-mail : ediallo@siu.edu

theoretical synthesis of the mystical and ritual dimensions that made the creation of the *Tijâniyya* possible. Finally, the article sheds light on the process of delegating authority within the *Tijâniyya* during the XVIIIth Century.

Key words: Historical Sociology, *shaykh*, diffusion, brotherhood, *wâlî*, myth, ritual, *Tijâniyya*, authority, transnationalism, *muqqadam*, *sûfi*, biography, *sharîf*, institutionnalization.

Introduction

Depuis les attentats du 11 septembre 2001 à New York et Washington, l'islam est devenu plus que jamais un des thèmes de prédilection des médias occidentaux. Mais précisons vite qu'il s'agit plutôt de l'islam politique, avec la mise en vedette de politologues, de journalistes et d'historiens. Ils abordent souvent des questions liées à la détermination ou à la motivation doctrinale ou socio-économique de la violence que des musulmans exercent sur les sociétés occidentales, plus particulièrement sur les États-Unis d'Amérique et sur certains pays d'Europe.

Pour ces spécialistes, il ne s'est précisément pas agi d'intégrer toutes les dimensions de ce qui a été, durant toute la période coloniale, considéré comme un islam fanatique, obscurantiste, « noir », etc., et qu'il ne fallait surtout pas mettre en rapport avec l'islam « arabe », violent dans ses applications politiques. Cependant, en Afrique et en Asie, ces deux islams s'interpénètrent à telle enseigne qu'il est difficile de distinguer le confrérique de celui dit islamiste ou extrémiste. L'islam africain est sous-étudié et il suscite moins d'intérêt de la part des chercheurs, car il n'est pas, pour beaucoup d'entre eux, une piste susceptible de conduire à la réalisation d'une certaine orthodoxie islamique.

Parmi les confréries (voies mystiques dans l'islam), nous choisirons l'une des plus représentatives sur le continent : la *Tijâniyya*. Elle est l'objet d'études de plusieurs auteurs tels que J. Abun Nasr, R. Mbaye, I. Melliti, J. El Adnani, et d'autres spécialistes dans les deux ouvrages collectifs de Robinson et Triaud (1997, 2000), dans lesquels il est également question d'études de cas historiques et de trajectoires religieuses ou politiques d'adaptation coloniale de certains marabouts. Il est grand temps, aujourd'hui, d'envisager l'étude de la *Tijâniyya* dans une perspective à la fois historique et sociologique qui transcende l'espace translocal maghrébin ou ouest-africain. C'est pourquoi, nous proposons, dans un premier temps, d'étudier les conditions historiques qui ont rendu possible la naissance de la *Tijâniyya* durant la période précoloniale en Afrique du Nord. Dans cette zone transnationale, les interférences avec les mondes méditerranéen et asiatique, mais surtout avec l'Afrique subsaharienne, étaient renforcées par le trafic des esclaves et des armes.

Si c'est la position socio-familiale du fondateur qui lui a permis de nouer des mariages avec deux femmes noires esclaves qui assureront sa descendance, disons surtout que c'est son bagage pédagogique fourni et son charisme personnel qui lui vaudront l'institution d'une nouvelle confrérie. La *Tijaniyya* a repris certains principes régulateurs des confréries telles que la *Qâdiriyya*, la *Khalwatiyya*, la *Shâdhilîyya*, etc. Ici, nous essaierons à chaque fois de donner le sens biographique des fondateurs de confréries qui vient corroborer nos arguments. Cela aidera à mieux comprendre la constitution historique de la *Tijaniyya*. Dans un deuxième temps, nous ferons une synthèse des processus explicatifs de la fondation et de la dissémination de la confrérie. Nous pourrons alors étudier la confrérie sans ses influences coloniales ultérieures, lesquelles l'ont aussi marquée.

Les origines d'Ahmad Al-Tijâni

La famille du Shaykh

Le fondateur de la *Tijaniyya* est Ahmad-al-Tijânî. Il est né à Ayn Mâdî² en 1150 A. H. (entre le 1er mai 1737 et le 20 avril 1738 dans le calendrier grégorien). Ayn Mâdî est à une soixantaine de kilomètres d'al-Aghwât (Laghouat), un des villages reculés du Jabal 'Amîr (Jebel Amour) dans le centre-est algérien. Le saint homme est le fils de Mahammad ibn 'Al-Mukhtar ibn Muhammad ibn Salîm, d'où son nom d'Ahmad ibn Mahammad ibn El Mukhtar ibn Salîm.³ C'est donc sa lignée paternelle qui le fera descendre de Hasan, fils de Fatima, la fille du Prophète Muhammad.⁴

Il fait ses premières études dans le même village et y établit une école coranique, avant de se marier quelque temps plus tard à 'A'isha, la fille de As Saydî Djabîl Abî Abdallâh, lui-même fils d'Al-Sanûsî-al-Tijânî. 'A'isha était une femme de la chefferie des Tijâjna (pluriel de Tijânî selon l'appellation berbère locale) : l'une des plus influentes du Sud algérien, aidée par les Turcs qui administraient cette région. En nouant ainsi une alliance matrimoniale hors de son groupe social, Ahmad al-Tijânî adopte en même temps leur ethnonyme (*tijânî*). Quelques années après avoir divorcé d'avec la femme *tijâjna*,⁵ il affranchit deux esclaves noires et les épouse.

Sa vie à Ayn Mâdî

Ahmad al-Tijânî finit ses études coraniques à l'âge de 7 ans⁶ et entame l'apprentissage des sciences religieuses et de la littérature islamique avec le même maître Muhammad Ibn Mamur al-Tijânî. Son oncle maternel 'Abd Allâh Mâdawî était réputé être versé dans le *tasawwuf*. Comme dans des cas similaires pour les sociétés matrilineaires ouest-africaines, il enseignera les premières leçons de la mystique musulmane à son neveu. Chez Sidi al-Mabruk ben Bu`afiyya, Ahmad al-Tijânî étudie la *Mukhtasâr* de Sidi Khalîl (qui est le

livre de jurisprudence *malikite* le plus utilisé en Afrique). Toujours chez le même maître, il apprend la *Muqaddimat* du juriste Ibn Rushd⁷ et les livres d'Al-Akhdarî. Mais, d'après Bousbina (1996), le biographe officiel d'Ahmad al-Tijânî du nom d'Ali Harazîm Barrâda (*ob.* 1800-3) ne précise pas quelle *Risâla* ce dernier a appris. S'agit-il de celle d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî ou de celle d'Abu'l al-Qâsim al Qushayrî (986-1074 A. D.) ?⁸

Après ce premier cycle d'études – qui n'a rien de spécifique par rapport aux cursus des *shuyûkh* –, il devient enseignant et jurisconsulte à Ayn Mâdî. Selon Samb (1996:27), cette stabilité pédagogique est rompue quand le marabout perd le même jour son père et sa mère, à la suite de l'épidémie de variole qui sévit en Algérie en 1752-1753. Ahmad al-Tijânî reprend les chemins de la quête de Dieu ou plutôt de ses représentants sur terre.

Itinéraire spirituel : des affiliations à la carte

Ses rapports avec la Wazzâniyya et la Taybiyya

Ahmad al-Tijânî quitte plus tard Ayn Mâdî, en 1757-1758, pour Fès. D'après Mbaye (Tome 1, 2003:275), c'est en 1757 qu'il étudie le *Hadîth* (gestes et dits du Prophète Muhammad) auprès des saints du Maroc et s'initie à leurs confréries. Ainsi, il rencontre Mawlay al-Tayyîb ben Ibrâhîm al-Yamlahî (*ob.* 1766). Ce dernier fut un *shaykh* de Wazzân. La *Wazzâniyya* fut fondée entre 1630 et 1632 par Mawlay 'Abd Allâh al-Sharîf (1596-1678), qui se réclamait de la confrérie-mère, la *Shâdhilîyya*, à l'ouest des montagnes du Rif, dans la région de Fès, entre les tribus Rhûna, Masmûda, Chazâwa et Bani Mastara (Elboudrari 1985:495). Ce *shaykh*, descendant de Mawlay Idris (*ob.* 793) et d'Abd al-Salâm ibn Mashîsh, donc un *sharîf* idrisside parmi les plus populaires, annonçait des visions prophétiques en prédisant que le Maghreb serait dominé par les « Blancs » et promettait le bonheur éternel à ses disciples. Elboudrari (1985) parle de sa *zâwiya* instituée comme une « garantie » ou plus exactement comme une « Maison du cautionnement », établie en période de crise : épidémies, famines, massacres entre musulmans alors que les chrétiens menaçaient à partir des côtes marocaines.

Le choix de la zone du Jabal 'Alam, terre préférée des saints, permet de centraliser la fonction distributive que le saint faiseur de miracles jouera dans la société marocaine, déstabilisée par des querelles politiques profondes. C'est sous la direction de Mawlay al-Tayyîb, qui succédait à son frère Mawlay Thamî (*ob.* 1750), que la *Wazzâniyya* a pris de l'essor. Si pour Bousbina (1993), ce saint a initié Ahmad al-Tijânî à la *Taybiyya*, précisons toutefois que ce dernier refusera d'avoir le droit d'initier des gens à cette confrérie ! Pour Benabdallah (1999:11), le marabout a tout simplement refusé « une quelconque responsabilité non didactique » dans cette étape de sa quête de savoir.

C'est en tout cas Muhammad ben al-Hasan al-Wanjilî (*ob.* 1771-1772), un saint *shâdhilî*, qui lui promet d'atteindre – aussi paradoxal que cela puisse paraître – la station spirituelle de son maître al-Shâdhilî. Cette promesse est à l'origine de ses futurs déplacements dans tout le Maghreb et le Mashreq arabes.

Mais avant de dresser les rapports propédeutiques-pédagogiques du marabout itinérant que fut Ahmad al-Tijânî, revenons sur les grands saints *shâdhilî* qui ont jeté les bases de la confrérie ce qui permettra de mettre en exergue les futurs collages de pratiques de la *Tijâniyya*, produits de cette grande confrérie qu'est la *Shâdhilîyya*.

La Shâdhilîyya : une confrérie majeure et ses prolongements au Maghreb

Abû al Hasan al-Shâdhilî (1196-1258) est un Marocain qui a revivifié le soufisme égyptien. Il a voyagé en Orient pour trouver l'héritier spirituel du Prophète (le pôle de son époque, dit-on). Il rencontre Abû 'l Fath al-Wâsîî en Irak, un successeur d' Ahmad Rifâ'î,⁹ qui lui signifie de retourner en Occident car le *qutb* y habite. Ainsi, de retour, il se met sous l'obédience de 'Abd Salâm ibn Mashîsh (*ob.* 1228), un disciple indirect d' Abû Madyan » (*ob.* 1198) qui vit à Bougie.¹⁰ Ibn Mashîsh habite à Ghoumara, sur une montagne, où il fait de nombreux miracles, même en présence d'al-Shâdhilî. Il reçoit le Nom Suprême, ce qui équivaut à obtenir le pouvoir de faire exister des choses (le *kun*), de déplacer des objets animés ou inanimés, etc. Ibn Mashîsh lui confirme ensuite qu'il sera son successeur, *i.e.* le pôle du temps (*Qutb al-zamân*) et lui indique le lieu où il vivra en Ifriqiya : exactement à Shadhila, vers le mont Zaghwân dans le sud de Tunis. Ici, suivant Gril, le parallèle est vite établi par la métaphore de la montagne et de la grotte, et rend compte de l'expérience prophétique vécue avant qu'il ait reçu l'ordre divin de créer la religion islamique.

Ainsi, après diverses épreuves, comme dompter des lions en faisant des prières sur le Prophète et des pratiques ascétiques, il se sent à la station de l'intimité avec Dieu. À ce stade de rapprochement avec le divin, il estime que les limites du compagnonnage sont franchies et que seul Dieu peut être à présent son Compagnon. L'image du lion face au prophète Daniel, sera, bien après al-Shâdhilî – donc avec l'ex-*shâdhilî* Ahmadou Bamba M'Backé (1853-1927), le fondateur de la *Muridiyya* – assimilée aux critères d'austérité mystique que doit avoir tout marabout authentique pour convaincre les masses.

Al-Shâdhilî, par sa *silsila*, représentera 'Abû Madyan en Égypte et partout où il passera dans sa vie ultérieure ; mais il construira conséquemment son propre réseau de confraternité en fréquentant les 'Ulama d'Égypte qui avaient beaucoup d'estime pour lui. Al-Shâdhilî n'a pas écrit de livres. Il disait à ce propos : « Mes livres, ce sont mes disciples. » Néanmoins ses célèbres litanies seront récitées dans beaucoup de mosquées soufies.

À la mort d'al-Shâdhilî, l'Andalou Abû l-'Abbâs al-Mursî (*ob.* 1287), qui avait connu le maître à Tunis, lui succédera. Al-Shâdhilî disait que son disciple connaissait mieux les « chemins du ciel que ceux de la terre ». Il précisera ensuite que l'ascendance prophétique – telle qu'elle est vécue aujourd'hui dans la quasi totalité des confréries soufies – n'est nullement une condition *sine qua non* pour recevoir l'héritage de la science divine (Gril 1996b:113).¹¹ Le poème le plus connu de la *Shâdhilîyya* est la *Burdah*, dédiée au Prophète et écrite par son disciple Muhammad Busîrî (1211-1294/7).

La voie des maîtres *Shâdhilî* aurait réellement été formulée et développée par leur disciple égyptien Ibn 'Attâ' Allâh al-Iskandarî (*ob.* 1309). Il sera à l'origine des textes fondateurs de la confrérie qui rayonnait alors un peu partout dans le monde musulman. Enseignant le droit et la mystique à l'université d'Al-Azhar, Ibn 'Attâ' Allâh tentera de jouer un rôle d'équilibreur entre la Voie et la Loi, jonction tout à fait possible qu'al-Ghazâlî (1058-1111) parviendra avec difficulté à faire accepter aux pourfendeurs du soufisme.

Le retour de la Shâdhilîyya en Occident musulman

C'est à l'Andalou Ibn 'Abbâd (*ob.* 1390) que revient le privilège d'introduire l'œuvre de Ibn 'Attâ' Allâh dans le soufisme maghrébin. Celui-là devient prédicateur à la mosquée-université de la Qarawiyyîn (fondée en 862 A.D.) à Fès.¹² Il forme un petit groupe de disciples aux rites de la nouvelle école. Ce qui, à dire vrai, est une politique d'élitisation de la *Shâdhilîyya* par la formation d'un cercle fermé de disciples.

La confrérie se diversifie avec des *ashrâf*, comme Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Djazûlî (*ob.* 1465-1470). Ce dernier travaille à étendre la confrérie dans la masse pour, dit-il, lui faire profiter de l'*influx muhammadien*, ce qui est contraire à l'action d'Ibn 'Abbâd qui avait instauré des rapports de maître à disciple, basés sur une éducation spirituelle suivie. Mais, un fait est intéressant : « bien que divers groupes *shâdhilî* se réclament de lui au Maghreb, al-Djazûlî n'a ni fondé une voie, ni rénové la *Shâdhilîyya* » (Geoffroy 1996b:66). C'est au saint *fâsî* Ahmad al-Zarrûq (1442-1494) que reviendra la charge d'articuler les orientations maghrébines et moyen-orientales de la *Shâdhilîyya* à la suite de nombreux séjours en Égypte (Le Caire, Alexandrie, etc.). De Fès, il fait de la confrérie un pilier incontournable des *shuyûkh* en quête de réalisation spirituelle. N'a-t-il pas joué un rôle clé dans les *silsila* des maîtres africains qui se réclament de la *Shâdhilîyya* ?

Refus d'initiation du cherchant à la Shâdhilîyya

Ahmad al-Tijânî ne s'initie pas à la *Shâdhilîyya Wanjaliyya*, malgré l'importance de cette confrérie dans la chaîne de transmission des *ashrâf* marocains, pas plus qu'à la *tarîqa* de l'Andalou Sidi 'Abd Allâh ben al-'Arabî

ben Ahmad ou Sîdî ‘Abd Allâh Ma`an (*ob.* 1774-1775). Il n’a pas été initié à cette voie car Ma`an pratiquait l’« illuminisme » (*al-Ishrâq*) (Mbaye Tome 1, 2003:275), en faisant sortir un « flot de lumière extatique » (Benabdallah 1999:12).

Finalement, Ahmad al-Tijânî acceptera de s’affilier à la *Nâsiriyya*, une branche importante de la *Shâdhiliyya*, sous l’égide de Sîdî al-Hasan al-Yusî. Cette voie fut fondée par Muhammad Nâsir al Drâ’î, saint vénéré par les habitants d’Ayn Mâdî et d’Abû Shamghûn. Cette confrérie, tout comme la *Khalwatiyya* et la *Sanusiyya* d’après El Adnani (1993), fustigeait la consommation de tabac. Ce principe sera conservé avec la venue de la *Tijâniyya*, comme s’il s’agissait d’une logique d’emprunt entre ces différentes *turuq*. Alors qu’elle est prohibée par la *Ahmadiyya* en Somalie, la *Qâdiriyya*¹³ la tolère (Lewis 1998:61), comme nous le connaissons avec les marabouts de la zone sénégal-mauritanienne appartenant à cette confrérie majeure. Après avoir renouvelé son *wird* (pl. *awrâd*) auprès d’Abû Abd Allâh Muhammad ben Abd Abdallâh al-Tijânî, Ahmad al-Tijânî abandonne cette voie quelque temps plus tard et se fait initier à la *Qâdiriyya* par un maître originaire de Fès. Mbaye (Tome 1, 2003:275) ne nous dit pas le nom du maître, qui est Sîdî Ahmad ben Hassan (Samb 1996:41). Malgré l’importance de la plus vieille confrérie, le *Shaykh* la quitte dans les jours qui suivent et s’affilie à la *Habibiyya* sous la guidance du fondateur de cette voie, Sîdî Ahmad al-Habîb ben Muhammad dit al-Gumarî. Connu pour son savoir ésotérique, ses disciples désigneront sa branche de *Siddiqiyya*.¹⁴ Ce *shaykh*, originaire de Sijilmâsa, est mort le 22 novembre 1751. Il comptait beaucoup pour la *silsila* d’Ahmad al-Tijânî.

L’itinérant Ahmad al-Tijânî reçoit alors le *wird* de la *Malâmatiyya* par Ahmad al-Tuwash (mort le 2 février 1790). Ce saint, qui réside à Tâza dans le Nord marocain, lui conseille de faire des *adhkâr* (sg. *dhikr*) et des retraites spirituelles par rapport au monde trouble,¹⁵ pratiques qu’il arrête peu de temps après. Mbaye (Tome 1, 2003:222), soutient qu’El Hadji Malick Sy « fait une obligation à ses dignitaires de ne point pratiquer la retraite spirituelle » en reprenant, peut-être, les principes du blâme de la *Malâmatiyya*. Au contraire, si l’on en croit Samb (1996:229), lui-même *muqqadam* de la *Tijâniyya*, la pratique de la *khalwa* est fortement encouragée par les *muqaddam tijânî* et reste la solution du *fath*, sans lequel il ne saurait exister de confréries, du moins celles dites d’inspiration muhammadienne.

Suivant les conseils de Hasan al-Wanjilî dont il avait refusé l’initiation, il retourne dans le désert. Il reste alors cinq ans dans le Bilâd al Abyad (El Abiod) où se trouve le mausolée de Sîdî ‘Abd al-Qâdir ben Muhammad dit al-Shaykh (fief des très populaires Awlâd Sîdî al-Shaykh) et passe également

un bref séjour à Ayn Mâdî et à Tilimsân (Tlemcen). Dans cette localité se trouve le tombeau d'Abû Madyan *al-Gawth* qu'Ahmad al-Tijânî évoquait dans ses rêves. Le terme *al-Gawth* que l'on retrouve chez d'autres saints du monde musulman signifie *Le Secours*. Au moment où il vivait à Tlemcen (vers la frontière algéro-marocaine), à Madînat al-Jidâr, il enseignait l'exégèse coranique et les sciences du *Hadîth* entre 1767 et 1768.

À Tlemcen, Ahmad al-Tijânî reçoit les premiers signes d'illumination.¹⁶ Malgré cette solitude, Ahmad al-Tijânî ne se sent pas prêt à assumer la *mashyakha* (fonction de *shaykh*, de maître et guide) : il doit continuer à chercher d'autres maîtres plus connus. En 1772-1773, il entreprend un voyage à La Mecque et s'arrête dans les montagnes du Jurjura algérien. Selon Bousbina (1996), c'est dans cette localité qu'il fut initié à la *Khalwatiyya*¹⁷ par Muhammad b. 'Abd al-Rahmân al-Azharî al-Jurjurî (1715-1797). Devenu *Abû Qabrâyn* à sa mort, le *Saint aux deux tombeaux* (Clancy-Smith 1990:210, 212) prêchait que le Prophète lui avait assuré que ses disciples iraient au Paradis. On retrouve beaucoup de ressemblances entre la *Tijâniyya* et la *Rahmaniyya* en matière de surenchère. Cet homme, Al-Azharî al-Jurjurî, que Bousbina (1996) prend pour deux saints différents, initie Ahmad al-Tijânî à la *Khalwatiyya*.

À suivre les auteurs cités, on comprend mieux que la *Rahmaniyya* est une confrérie dérivée de la *Khalwatiyya* comme le montrent systématiquement Depont et Coppolani (1897), en insistant beaucoup sur les concepts de confrérie-mère et de confréries dérivées ou encore sur leurs ramifications possibles. Ce découpage n'est pas opératoire chez Samb (1996) qui, somme toute, fait admettre la *Rahmaniyya* comme une confrérie à part entière. Ce qu'elle est aujourd'hui, tout comme les autres dérivées de la *Khalwatiyya*.

La Mecque et Médine : lieux de révélation de la Sainteté

Sur la route de La Mecque, Ahmad al-Tijânî s'arrête en Égypte où le chef de la *Khalwatiyya*¹⁸, le Kurde irakien Muhammad-al-Kurdî (1715-1780), lui promet d'atteindre le stade de pôle suprême (*al-qutbaniyya al-'uzmâ*). Arrivé en 1773-1774 à La Mecque, il ne rencontre pas Sîdî Ahmad ben Abdallâh al-Hindî (chose faite à travers une correspondance mystique selon Ali Harazîm et par écrit selon Mbaye 2003). Ce *wâlî* lui aurait prescrit *sept* jours de retraite spirituelle qu'il n'aurait pas pu observer, dit-on, en raison de ses engagements avec Muhammad al-Kurdî. Selon Samb (1996), al-Hindî lui aurait transmis certains secrets des hommes de Dieu et lui aurait annoncé sa rencontre imminente avec un saint de Médine avant de mourir le 3 mars 1774. Ce saint indien lui aurait confirmé la prophétie d'Al-Wanjilî, *i.e.* la station ultime déjà atteinte par al-Shâdhilî.

Ainsi, il rencontre à Médine Sîdî Muhammad b. Abd-al-Karîm-al-Sammân (1718-1775), un saint mecquois considéré comme le pôle de la *Sammaniyya* (c'est-à-dire une des branches de la *Khalwatiyya*) qu'il avait fondée vers 1750. Al-Sammân avait auparavant suivi l'enseignement du *shaykh* syrien Mustafa al-Dîn al-Bakrî (1688-1749), une figure importante de la *Khalwatiyya* du xvme siècle. Les disciples des maîtres *sûfi* de la quasi totalité des confréries musulmanes lui doivent, dans leurs séances de *dhikr*, la prière *Salatu'l Fatiha*.

Al-Sammân a bénéficié de l'enseignement de Muhammad Hayât al-Sindî (*ob.* 1750), un saint indien installé à Médine et qui était aussi bien le maître de Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) que celui d'autres guides du Guinéen Salîh al-Fullânî (1752/3-1805). Hayât al-Sindî était certainement présent à Médine lors de la visite de Shâh Walî Allâh (*ob.* 1762) dans cette localité, d'où l'influence sur ce dernier de la primauté du *hadîth* sur le sectarisme des différentes écoles (Hunwick 1984:148).

Al-Sammân articule les enseignements de plusieurs *turuq* : la *Naqchbandiyya*,¹⁹ la *Qâdiriyya*, la *Khalwatiyya* et la *Shâdhilîyya*, bref toutes les confréries auxquelles il s'est affilié avant de jeter les bases de ce qui deviendra la *Sammaniyya*, en revitalisant notamment le « principe de la transmission de la lumière muhammadienne »²⁰ que la *Tijâniyya* reprendra emphatiquement et exclusivement. El Adnani (1998) rapporte qu'Al-Sammân est vu comme l'Œil du temps (*'Ayn al-zamân*), le Grand Sceau. Ses disciples répandent son *wird* au Soudan et en Indonésie, où ils croisent ceux de la *Tijâniyya*. Cela pourrait, en partie, justifier les innombrables emprunts de la deuxième née à la première. Il apparaît qu'Al-Sammân a confirmé à Ahmad al-Tijânî, la prophétie d'al-Wanjilî. Cette prédiction, confirmée par les deux hommes de Dieu, lui donne largement la certitude d'avoir trouvé ce qu'il cherche, ou disons-le autrement, celui qu'il cherche. Al-Sammân, qui initie à la *Shâdhilîyya*, à la *Qâdiriyya* et à la *Khalwatiyya*, initie Sâlih al-Fullânî à la première (Hunwick 1984:142). Sâlih octroie une *ijâza* à bien d'autres maîtres indiens, au saint mauritanien Muhammad al-Hâfiz al-Alawî (1759-1830) dont les réseaux trans-maghrébins et ouest-africains restent encore à établir.

De retour de La Mecque, Muhammad al-Kurdî l'initie à la *khalwatiyya* et l'autorise à initier d'autres *murîdîn*. Pour Mbaye (Tome 1, 2003:277), Ahmad al-Tijânî arrive en 1774 à Tlemcen où il rencontre son secrétaire particulier. Al-Tijânî l'initie à la *Khalwatiyya*. Il est originaire de Mechéria : Abû 'Abd Allâh Muhammad al-Mushrî (*ob.* 1809). El Adnani (2000b:38) soutient qu'il avait déjà été initié à la *Khalwatiyya* antérieurement à sa rencontre avec Ahmad al-Tijânî.²¹

Sur le chemin de retour de La Mecque, Ahmad al-Tijânî aurait séjourné en 1772 à Sousse et à Tunis où il aurait enseigné à l'Université de la Zaytuna. Vu son influence à Tlemcen, les autorités turques, qui gouvernent l'Algérie

depuis le xv^e siècle, l'obligent à quitter la ville. Départ forcé par le Bey Muhammad ben 'Uthman Khodja (*reg.* 1766-1791) ou repli volontaire pour quête de savoirs, Ahmad al-Tijânî se dirige vers le centre saharien algérien. Il s'arrête au village de Shallala (Shahala ?) avant son installation à Abû Samghûn. Il voyage dans le Twât (Touat) pour rencontrer Muhammad ben al-Fudayl. À Tâza, dans le Nord-Est marocain, il fait la connaissance d'un de ses futurs proches disciples : Muhammad ben al-'Arabî al Danrâwî (*ob.* 1789).²²

Lors d'une entrevue en 1777 sur la route de Fès, il rencontre à Oujda, dans l'Est du Maroc, près de la frontière algérienne, son autre secrétaire particulier qu'il initie à la *khalwatiyya* : Il s'agit d'Ali Harazîm Barrâda, son biographe. Sur ordre du Prophète Muhammad à Ahmad al-Tijânî, Barrâda rédige le *Kitâb al-Jawâhir Ma'ânî* (Le Livre des perles des significations), ce qui légitime aussi la destruction des anciens écrits d'al-Mushrî sur ordre, cette fois, d'Ahmad al-Tijânî. L'ouvrage en question, qui deviendra l'*Opus Magnum* des *Tijâniîn* du monde entier, est composé en 1798-1799. Le Prophète aurait dit: « C'est mon *kitâb*, je l'ai rédigé moi-même » (El Adnani 2000b:40).

La recherche d'une illumination annoncée

Entre 1776 et 1782, une grave sécheresse et une famine rongent l'Algérie. Ahmad al-Tijânî essaie de trouver refuge à Fès, brillante métropole intellectuelle. Apparemment, il ne peut s'y rendre et se replie sur Abû Samghûn.²³ Malgré l'unanimité concernant le lieu d'inspiration du Shaykh à Abû Samghûn (Bousbina, El Adnani, Benabdallah et beaucoup de spécialistes de la confrérie), Mbaye (Tome 1, 2003:293) soutient que « l'ouverture » (*al-Fath*) a eu lieu à Shallala en 1782. Les habitants d'Abû Samghûn l'invitent à quitter leur territoire, cette fois sans les injonctions du Bey d'Oran. Cela ne prouve pas indéniablement qu'il était dans cet endroit durant l'avènement de l'*Ouverture*. Au-delà du lieu de la réalisation du *fath*, historiquement, ce qui est important à retenir est la période (le règne tragique de 1771 à 1792 du Bey de Constantine, Salah ben Mustafa, 1725-1792) et la fonction sociologique de cette vision prophétique dans l'eschatologie *tijânî*.

Ahmad al-Tijânî revient à Abû Samghûn, puis part pour Fès. Il cherche à s'installer dans la cité sharifienne, plaque tournante de l'islam (Cornell 1998:104), ce qui lui permettra de donner une image de marque à sa nouvelle confrérie. Lorsqu'Ayn Mâdî est envahi par les chefs turcs, quelques années avant la mort d'Ahmad al-Tijânî, les habitants du village, demandent au saint bien implanté dans le royaume sharifien, de les sauver par sa présence sur les lieux ou de leur envoyer des armes pour faire face aux oppresseurs (Abun-Nasr 1965:60 ; Clancy-Smith 1994:154). Il est vrai qu'à Fès, il bénéficie de l'aide du sultan Mawlay Sulaymân, proclamé roi du Maroc à la mort de son

frère Al Yazid en 1792.²⁴ Mawlay Sulaymân accueille favorablement la *Tijâniyya* contre les autres confréries. La « Maison des Grâces », que le Sultan avait offerte à un saint de Wazzân, est par la suite attribuée à Ahmad al-Tijânî (El Adnani 2000a:20 note 3). Au demeurant, le Sultan du Maroc contribuera à la reconnaissance, voire à l'institutionnalisation religieuse et politique, de la *Tijâniyya*, au grand dam du saint *darqâwî* (le loqueteux) Mawlây Larbî (*ob.* 1823) de la *zâwiya* de Wezzou. La *Darqâwiyya* était favorable aux danses extatiques, aux visites des tombeaux de saints, et autres cultes déjà connus comme les *muwasîm* (*moussems*, *i.e.* les fêtes religieuses, les concerts mystiques).²⁵

La mort d'Ahmad al-Tijânî

Le *Shaykh* Ahmad al-Tijânî meurt le 21 septembre 1815 et est enterré dans sa *zâwiya*, à Fès.²⁶ Sîdî Muhammad al-Tunsî (*ob.* 1815) s'occupe des biens d'Ahmad al-Tijânî à Ayn Mâdî. Dans son testament (oral), Ahmad al-Tijânî désigne Sîdî Ali al-Tamasînî (1766-1844), plus connu sous le nom de Sîdî *al-Hâjj* Ali Aïssa, originaire de Yambo en Arabie, pour la direction spirituelle de la confrérie. Ceci montre la différenciation (et non la séparation) des fonctions religieuse et économique, laquelle ne le sera pas pour les générations futures, car même si le chef de la confrérie devait être choisi alternativement entre la *zâwiya* de Tamasîn et celle d'Ayn Mâdî – c'est-à-dire la descendance de grands *muqaddam* de la nouvelle voie –, la question des intérêts matériels des uns et des autres, aggravée par l'immixtion des politiques turques et plus tard françaises, rejaillira sur les conflits de succession dans la confrérie. Étant donné que nous n'aborderons pas ici la question de la *Tijâniyya* post-Ahmad al-Tijânî, analysons maintenant les facteurs socio-anthropologiques qui ont rendu possibles d'abord la naissance et ensuite l'autonomisation de cette branche de la *Khalwatiyya*.

La recomposition des traditions mystiques

D'où tient la légitimité de ce mythe des origines ?

Il est généralement admis que c'est dans le désert du Sahara entre Shallala, Bilâd al-Abyad, Ayn Mâdî et Abû Samghûn, que le Prophète Muhammad lui est apparu en état de veille et le somma :

Abandonne toutes les voies que tu as suivies, sois mon vicaire sur la terre. Proclame ton indépendance vis-à-vis des cheikh qui t'ont initié à leurs doctrines mystiques. Je serai ton intercesseur auprès de Dieu et ton guide auprès des fidèles, qui s'inspirent de ton enseignement, qui suivent ta voie (Sall 1970:34).

Au plan narratif, le mythe rompt avec le passé « les voies que tu as suivies », pour être fonctionnel dans le futur « je serai ton intercesseur auprès de Dieu ». Cette continuité symbolique dans la tradition prophétique fait qu'on ne saurait prendre la *Tijâniyya* pour un courant anti islamique. La nouvelle confrérie a largement puisé dans le répertoire en ébullition de l'islam maghrébin de cette époque. Ce sont les emprunts aux autres *turuq* qu'El Adnani (2000a:31) dénonce avec un peu trop de vigueur. Faut-il rappeler que toute nouvelle religion se superpose à, et repose sur les précédentes pour être aisément acceptée par les futurs adeptes ? C'est le principe de la *citationnalité*, ou disons plutôt du *greffage*, que met en lumière la philosophie de la déconstruction de Jacques Derrida : toute chose existante doit son existence à autre chose qui lui préexiste. Mais à aller plus loin dans ce déni de la chose première, nous risquons de tomber inexorablement dans un nihilisme qui réfute toute idée d'originalité, de nouveauté dans la création confrérique. Il nous faut analyser les réaménagements dogmatiques dans la tradition *khalwatî* par la rupture à l'accès au message prophétique. Il semblait être monopolisé par les grandes familles sharifiennes maghrébines, faisant obstacle à la focalisation sur la personne d'Ahmad al-Tijânî, le seul *Gawth* possible qu'il ne faut pas associer à un autre saint vivant ou mort. Cette règle d'exclusivité de la *Tijâniyya* est source de conflit.

Au plan socioculturel, le mythe renvoie aux origines de son fondateur. En effet, d'après une hagiologie bien connue, le *Shaykh* est *sharîf*, c'est-à-dire un descendant légitime du Prophète Muhammad (*Al-insân al-Kâmil* - l'Homme Parfait),²⁷ ou du moins il est considéré comme tel par certains musulmans. Ce qui importe ici, en suivant une conception weberiano-bourdieusienne, c'est l'adhésion de la masse à cette idée de sainteté, laquelle fait d'elle une des obligées de la classe sharifienne. Chaque disciple accepte de fait la domination spirituelle par l'incorporation en lui d'une domination biologique qui peut instituer la différence réelle entre les deux catégories religieuses. Peu de sujets musulmans concernés oseraient remettre en cause la crédibilité du message religieux. Si toutefois la légitimité sharifienne est acceptée, doublée du pouvoir charismatique du nouveau maître, le principe de recevabilité du message ne se pose plus. Une révélation comme bien symbolique n'a d'effets viables que si elle est acceptée et reconnue comme une « bonne » marchandise par les clients intéressés. Elle ne saurait exister en dehors d'eux, d'où le découpage weberien de la *frontière territoriale du charisme*. La religion est construite par ceux qui croient aux vertus rédemptrices (le *Gawth* sur terre et au Jugement dernier) de celui qui l'incarne. D'ailleurs Ahmad al-Tijânî promet des lendemains meilleurs à ses disciples comme le saint *rahmanî* ou le visionnaire de la *Wazzâniyya* dont nous avons parlé.

La révélation²⁸ évoquée ici peut être vue comme le fruit de la « religion statique » qui est celle des ascètes et des mystiques. L'innovation religieuse ne saurait provenir du profane qui attend plutôt une explication satisfaisante de la situation difficile, ou incompréhensible, qu'il est en train de vivre. Cette religion intérieure dépend réciproquement des conditions sociales qui l'ont fait naître. Nous avons vu que la sécheresse qui sévissait pendant des années, la perpétuelle menace des Turcs, le rejet du saint par les habitants d'Abû Samghûn, ont largement contribué au retrait du *shaykh* pour trouver une solution à ces problèmes. Tout mouvement politique donnant caution à la présence turque sera combattu avec la confrérie que ce mouvement représente. Ce qui explique les démêlés de la nouvelle confrérie avec les autres qui avaient déjà atteint leur apogée.

Le réchauffement de la tradition prophétique et de la Khalwatiyya

L'innovation dans la confrérie *khalwatiyya* est plutôt un réchauffement religieux de la tradition prophétique. La nouvelle voie effervescente chevauche la religion de « première main », mais ne la contredit pas dans le fond. Elle compte sur ses hiérèmes (éléments du sacré) pour asseoir sa validité religieuse. Respecter la *shari'a* (Loi de Dieu) d'abord avant de s'affilier à ladite confrérie : « Lorsqu'on vous rapportera des propos ou des actes que l'on prétend tenir de moi, confrontez-les à la *shari'a*, s'ils sont conformes à elle, acceptez-les : ils sont de moi ; sinon rejetez-les : ils ne sont pas de moi »²⁹ (Dieng *s.d.*:9).

Cette loi d'enchâssement de la nouvelle confrérie dans la tradition instituée correspond à une des idées de Bergson (1932) concernant la naissance de la religion. La *Tijâniyya* s'ajoute à la religion institutionnelle, mais ne revisite que certains dogmes de la (ou des) confrérie (s) d'où elle vient. Nous savons que le fondateur de la *Tijâniyya* s'est d'abord affilié à plusieurs confréries (ou à des branches de celles-ci) dont les plus connues étaient la *Nâsiriyya* et la *Khalwatiyya*. Mais, chose exceptionnelle dans la transmission de la sainteté, Ahmad al-Tijânî n'a pu avoir d'*ijâza* écrite, alors qu'elle est, semble-t-il, une condition *sine qua non* pour l'affiliation à une confrérie musulmane ! Selon El Adnani (1998:195), le *Shaykh* a recouru à d'autres procédés mystiques pour justifier ce manquement aux lois soufies.³⁰

Dérivée de la *Khalwatiyya*, la *Tijâniyya* est devenue une forme achevée de recomposition de ces différentes confréries épuisées, effritées, combattues. Les idées *wahhabites*, tant approuvées par le sultan Mawlay Sulaymân, feront de la *Tijâniyya* une voie d'élite qui recrutera d'abord dans les couches les plus influentes du Maroc, alors qu'en Algérie son caractère pluriethnique lui favorisait l'adhésion des masses paysannes, des esclaves, des ennemis des Tijâjna, des étrangers du pays, des commerçants, des adversaires du pouvoir turc, lequel d'ailleurs menaçait *urbi et orbi* le nouveau prêcheur.

La Tijâniyya n'est-elle pas l'institutionnalisation d'une secte ?

Le mot « secte » vient du latin « *sequi* » qui veut dire « suivre un chef, une doctrine » (Rivière 1997:154). Taxée de secte par les autres confréries, la *Tijâniyya* s'imposera plus tard comme une grande *tarîqa* soufie revendiquant sa supériorité sur toutes les autres, car ayant intégré et reformulé leur quintessence d'où son appellation de *tarîqa muhammadiyya*. D'ailleurs, le *Shaykh* marocain Sukayrij rappelle souvent que Muhammad est le véritable maître d'Ahmad al-Tijânî. Sukayrij a fourni des *ijâza* à El Hadji Abdoulaye Niasse (1840-1922) et à son fils El Hadji Ibrahima Niasse (1900-1975), à El Hadji Malick Sy et à son fils Babacar Sy (1883-1957), à El Hadji Abasse Sall (1900-1990) et à beaucoup d'autres marabouts marocains, nigériens, tunisiens, sénégalais et mauritaniens.

Au début de la voie *Tijâniyya*, les *turuq* officielles en place ont mené des campagnes de dénigrement de la confrérie en taxant le fondateur de chef alchimiste, de sorcier, de charlatan, etc. Si l'on se réfère à El Adnani (2000b:20, note 4), Sukayrij affirme dans son *Kashf al-Hijâb* qu'Ahmad al-Tijânî était considéré comme un faiseur de miracles par les habitants de Fès (car connaissant l'alchimie et la science des lettres), mais Sukayrij précise vite que le marabout utilisait son don selon l'orthodoxie musulmane. En 1800-1801, la construction de sa future *zâwiya* est refusée par les habitants de Fès (Abun-Nasr 1965:20). En bravant les défis grâce au charisme du fondateur et à la caution de Mawlay Sulaymân, la nouvelle « secte » s'impose en tant que telle et se fait finalement accepter par ses rivales. Il ressort de cela que l'utilisation du terme « secte » sert souvent à rendre difficile, voire impossible, l'établissement de tout mouvement religieux capable de bouleverser l'ordre social établi. Il semble en quelque sorte que ce qualificatif serve d'étalon pour mesurer le degré d'intégration d'un nouveau mouvement donné dans la religion officielle.

Les colonisateurs français en ont aggravé le sens lorsqu'ils ont été amenés à faire face à des cultes traditionnels différents sur certains aspects de ceux de leur pays d'origine. La secte devient synonyme de société secrète, de loge, d'ordre religieux hétérodoxe, de courant fanatique, de mouvement occulte, d'association de fous de Dieu, de groupes de rebelles, etc. Ces prénotions, théorisées plus tard par Depont et Coppolani (1897), sont toujours utilisées par beaucoup de spécialistes de l'islam *sûfî*. Donc, même si des auteurs, à l'instar de Mansour Sall, et de nombreux marabouts francophones aujourd'hui utilisent le terme de « secte », dans un sens, il est vrai, banalisé, il nous faut admettre que la *Tijâniyya* est une confrérie à part entière avec ses règles de conduite, ses représentations symboliques, ses ritualités qui moulent le disciple dans une conscience communautaire de plus en plus massive.

L'analyse scientifique de la véracité du message : une impasse

Beaucoup de sociologues comme Durkheim (1912) expliquent l'origine de la religion par la faculté qu'a l'homme d'idéaliser un monde meilleur. La religion ne saurait s'inventer pendant des moments troubles. L'isolement élève le mystique au plus haut degré de la société dans laquelle il vit. Notre *sûfi* a une idée de ce qu'il y a d'idéal dans sa société. Cette dernière détermine ses rêves, ses désirs de voir sa société : il ne peut rêver en dehors de ce vécu social. Cet idéal de vie est une idée que le mystique fixe sur une représentation du monde. Ainsi la jonction est faite entre cette idée et le réel, c'est-à-dire l'application systématique de l'expérience interne du retraitant (cherchant). Cette impression première est réifiée par des concepts de révélation, inspiration diurne dans notre cas, etc. Si la masse accepte la vision (du prêcheur, de l'ascète), elle devient une réalité sociale raffermie par des sentiments. Nous croyons au même *shaykh*, nous avons le même modèle rituel, nous appartenons à la même communauté donc nous partageons la même vision du monde.

Ainsi, la confrérie prolonge la logique de l'inquestionnable institué, véhiculée par la tradition islamique. Muhammad aurait promis le Paradis à dix personnes. Ce qui, du reste, pourrait être rallongé par la *baraka* du maître sur ses disciples, et pourrait plus encore être transmis à d'autres disciples par marabouts interposés et autorisés. Mais, l'ingéniosité de tout fondateur est qu'il organise la matière première symbolique en des concepts souples qu'il fait accepter à ses disciples, par le biais de ses représentants (*muqaddam*) : c'est la rationalisation de la nouvelle voie par l'enseignement du dogme confrérique, suivie de la distribution des rôles religieux. Et si l'irréversibilité du rapport avec les fidèles fait que le *Shaykh* ne sera jamais disciple, en revanche ce dernier pourrait bénéficier d'une délégation de pouvoir qui lui donnerait également le plein droit de fonder une école, une *zâwiya*, organisant ainsi l'autorité administrative dans une zone qu'aurait au préalable choisie le maître.

De quelques aspects de la fonction confrérique

Fonction d'attestation. Le rituel de la Tijâniyya est le mythe en pratique

On s'aperçoit que le code de sens (le fameux *Kunnâsh*, pl. *Kanânîsh*, qui codifie avec d'autres textes les règles directrices de la confrérie) et la morale (le comportement à adopter par le disciple entrant dans la confrérie) sont nés de la culture musulmane. Le *Kunnâsh* est en fait un registre ou un cahier dans lequel le médecin consignait ses nouvelles découvertes. Le *Kunnâsh*, composé du *Jawâhir al-Ma'ânî* et du *Kitâb al-Jamî*, témoigne aussi des

conflits qui ont opposé Barrâda et al-Mushrî. Nous savons que le *Rawd al-Muhib al-Fânî* d'al-Mushrî a été détruit sur ordre d'Ahmad al-Tijânî, mais Mbaye a pu consulter une copie dans la bibliothèque du roi Hassan II ; El Adnani (2000b:41, note 24) n'a pas pu le consulter, ce qui pourrait rendre ses critiques plus pénétrantes encore. Le contenu ne plaisait pas à Ahmad al-Tijânî qui disait qu'il fallait quitter Fès pour s'accomplir spirituellement, ce qui justifie en partie le départ d'al-Mushrî. Quant au *Jawâhir al-Ma'ânî*, Abun Nasr soutiendra qu'il est un plagiat du *Kitâb al-Maqsad* d'Ibn Mu'an,³² ce qui fait prendre textuellement les propos ou la vie de l'un pour ceux de l'autre. Il n'y a pas en matière de confrérie un modèle de sainteté propre, le dispositif confrérique est toujours réaménagé, réinventé, réajusté et enseigné comme tel, souvent en gommant les emprunts. El Adnani (2000a:31) s'étonne ainsi : « Pourquoi le modèle prophétique dont s'est inspiré Ahmad al-Tijânî l'aurait-il empêché d'avoir son propre modèle de sainteté ? » L'efficacité symbolique du rite réside dans la croyance en la parole prescrite par le saint aux *Tijâniîn*. C'est le Prophète Muhammad, *de visu*, qui lui dicta la première partie du *wird*, la formule de demande du pardon, « Je demande pardon à Dieu » et une prière sur le Prophète, « Ô Dieu, bénis notre Seigneur Muhammad, Ton serviteur et Ton messenger, le Prophète illettré ainsi que sa famille et ses compagnons et accorde leur la paix » (Samb 1997:81).

Le mythe, *in fine*, est une parole-action donnant une signification aux activités des disciples. La société religieuse s'atteste, se distingue, s'affirme, se revivifie par la pratique des rites – recruter des sujets qui veulent donner un sens à leur existence accroît en même temps la communauté religieuse qui refuse toute désaffiliation du disciple ou toute association à d'autres saints. La formule « Il n'y a de Dieu qu'Allah³³ » et une autre prière sur le Prophète ont été conseillées à Ahmad al-Tijânî par le Prophète Muhammad qui d'ailleurs l'oblige, précise-t-il, à aller prêcher auprès des gens. Le *Shaykh* lui répond : « À la seule condition que je sois la porte de salut des pécheurs, je consens à aller vers les gens ; sinon je ne vois pas pourquoi appeler les gens à moi. » Le Prophète réplique en lui disant : « Tout pécheur, à la condition qu'il soit attaché à la *tarîqah*, sera sauf de l'Enfer³³ » (Samb 1996:32). C'est ainsi qu'il commence alors à prêcher auprès des profanes.

Le passage du mythe au rite se fait par l'acceptation de cette vérité religieuse qu'est la vision du Prophète Muhammad et de la doctrine *tijânî* comme fondement du croire. La doctrine est un moyen de recrutement religieux par la sécurisation du disciple. Le salut constitue la raison et la fin de toute affiliation à la confrérie. La pratique rituelle donne les moyens de la réalisation de ce salut.

La fonction de « cautionnement »

Le *Shaykh* imposa à ses disciples de ne point s'affilier à une autre confrérie. Interdiction reprise de la *Bû'azzâwiyya* du *shaykh* Sîdî al-Hâjj Muhammad ben al-Hâjj al-Taybî, *tarîqa* si l'on suit El Adnani, qui interdit l'affiliation à une autre confrérie. Nul besoin, pour son disciple, de trouver un maître spirituel autre que lui car il a atteint le stade qui clôt la sainteté : « *Khatmiyya* », le Sceau de la sainteté.³⁴

« Ce grade, qui n'a jamais été décerné et ne le sera plus après lui, le place au sommet de la pyramide des saints de tous les temps jusqu'au jugement dernier³⁵ » (Samb 1996:41). Lui-même disait : « Mes deux pieds que voici sont sur les épaules de tout saint, depuis Adam jusqu'au jugement dernier »³⁶ (*Idem.*).

Le terme « pieds », « *qadam* » en arabe, peut signifier domaine où l'on excelle ou un rang élevé dans une chose compétitive. Selon Samb, ce sont les connaissances de la Loi de Dieu et des secrets de toutes les confréries musulmanes. C'est un motif valable pour El Hadji Oumar Tall, si on en croit Bousbina (1989), pour vanter les « mérites » de la *Tijâniyya* qu'il met sur un piédestal. Mais ce modèle d'absolutisation de la sainteté semble bien être connu de l'islam maghrébin :

La spécificité déclarée de la sainteté se fonde en effet sur cette prétention ostentatoire – qui, comme chez beaucoup d'autres fondateurs de *tarîqa* au Maghreb de l'époque, n'évite pas la surenchère – de reproduire en tout et fidèlement le mode muhammadien³⁷ (Elboudrari 1993a:272).

Limitations de ces deux facteurs par les dissidences

Ahmad al-Tijânî se détacha de ses disciples les plus proches et les envoya dans le Hijâz (Muhammad al-Ghâlî et même Harazîm Barrâda). C'était une manière de faire taire ceux de ses disciples qui contestaient, peu ou prou ouvertement, son statut de Sceau des saints et ses attributs mystiques. Sur Harazîm Barrâda, les rumeurs couraient qu'il détenait lui aussi le secret du Nom Suprême, ce qui lui permettait de faire des miracles ; Ahmad al-Tijânî lui signifia par lettre que : « Ceux qui cherchent les perles plongent au fond de l'Océan³⁸ » (El Adnani 2000b:57). D'autres iront en Algérie (comme al-Mushrî). Ces envois dans des régions éloignées ne sont pas qu'une simple stratégie de dissémination confrérique, ils relèvent aussi d'un refus manifeste de remise en cause des fondements doctrinaux de ce qui était en train de se construire. Se pose également le problème de l'impossibilité d'une double autorité en matière de confrérie, à moins qu'elle ne soit déléguée, recommandée pour le prolongement de l'Autorité suprême. Il y eut d'autres savants de Fès de la trempe de Tayyîb ben Kirân (*ob.* 1802), qui contesta

crûment l'origine surnaturelle des *awrâd* du fondateur ; d'autres, comme Muhammad ben 'Abd al-Salam al-Nasirî, attaquaient la formule de la préséance de la quête de la grâce divine sur la poursuite des sciences religieuses, soutenue par Ahmad al-Tijânî. Car, faut-il le rappeler, les disciples considèrent le fondateur comme celui qui reçoit directement (donc sans intermédiaire) l'influx du Prophète Muhammad et le distribue à ses disciples d'abord, puis aux autres chefs de confréries (qu'ils soient pôles ou simples saints) [Bousbina 1989 ; Ryan 2000 ; Marquet 1985]. Ce mythe du Temps des Rêves (temps originel), tant relaté par les hagiographies *tijânî*, témoigne de sa survivance dans les sociétés subsahariennes.

En Tunisie, Ahmad al-Tijânî sera représenté par Muhammad al-Riyâhî (1767-1849/50). Le regain confrérique de son courant est en partie lié au règne de son ami, le Bey Hammûda (1782-1814), qui fut son confrère de la *Shâdhilîyya*.³⁹ Clancy-Smith (1994:136) note des relations matrimoniales entre la famille de Husayn Bey (1824-1835) et celle d'Ali al-Tamasînî, de la *zâwiya* de Tamalhat en Algérie. Un descendant de ce dernier, Ahmad Tijânî al-Tamasînî sera une des figures marquantes de l'internationalisation de la *Tijâniyya*. Ses visites fréquentes et ses demandes d'autorisation répétées pour Tozeur, Sedrata, Tebessa, etc., lui valurent d'être qualifié de « chef de la zaouïa de Tamelhat, chef de la confrérie Tidjania ». ⁴⁰ La réplique des autorités confrériques de la lignée cognatique du fondateur parviendra aux autorités françaises, lesquelles, d'ailleurs, avaient fait leur entrée dans la vie religieuse du Jarîd, à partir de leur installation en Algérie. Cela précipitera entre autres facteurs, et suivant Clancy-Smith (1994), la colonisation de la Tunisie en 1881.

Au Maroc, Ahmad ben Tayyîb al-Sufyanî (1802-1869) assure la production littéraire de la confrérie. Il fera de la *Tijâniyya* une confrérie d'élite, capable de formulations juridiques face aux critiques de ses tenaces adversaires. Pour finir, notons que la confrérie est disséminée dans le Kordofan (Soudan) où les pèlerins ouest-africains restés sur place, « les Fellatas », nouent des relations matrimoniales avec les groupes « arabes » locaux depuis longtemps (Sharkey 2004:123). À des degrés moindres et sous réserve de monographies à faire, la confrérie est retrouvée en Éthiopie, en Libye, en Égypte, en Arabie, en Syrie, en Palestine, en Turquie, en Insulinde et même en Europe, notamment en Albanie (Clayer 1989).⁴¹

Conclusion

De tout ce qui a été dit, nous retiendrons deux points essentiels à la compréhension de la genèse et du déploiement de la *Tijâniyya*. D'abord, il faudrait relativiser ce que l'on appelle la « spécificité » de la *Tijâniyya* en matière de rites et de mythe créateur : elle entre dans les règles générales d'une sociologie historique des religions surtout pour ce qui est des promesses de salut dans le monde extra-mondain, dont les *Rimâh* d'El Hadji Oumar Tall sont le modèle le plus achevé.

Puis, nous pensons que les influences wahhabites sur la *Tijâniyya* sont liées à une période mecquoise des *rihla* du fondateur. D'où les quelques restrictions passagères s'agissant des visites des tombeaux des saints et les dérives notées dans quelques confréries concernant les rites de possession et les pratiques dites occultes, toutefois très vivaces en Afrique subsaharienne. La *Tijâniyya* n'est pas étrangère à ces pratiques non seulement négro-africaines mais aussi soufiques et confrériques.

En dernière analyse, nous avons expliqué que la stratégie de dissémination de la confrérie a été importante en dehors du continent africain et qu'il faudra désormais s'atteler à des recherches poussées, à la fois historiques et ethnographiques, pour mieux resituer ces branches confrériques.

Notes

1. Je tiens à remercier mes collègues Ibrahima Thioub, Louis Hourmant et Jean-Louis Triaud pour leurs commentaires critiques.
2. Selon A. Benabdallah (1999:9), Ayn Mâdî a été édifié au XI^e siècle A.D. par Mâdî ben Ya'qub. Pour un historien de la *Tijâniyya* qui reprend en partie les hagiographes arabophones d'Ahmad al-Tijânî, le village existait vers 1640 et le quatrième grand-père du *shaykh* y vivait (El Adnani 1998:69). Nous n'avons pas pu consulter la version publiée sous le titre : *La Tijâniyya (1781-1881). Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*, Rabat, Éditions Marsam, 2007. Cependant, un universitaire algérien, Kamel Filali, parle, de manière floue, des Awlad Sidi Abdallah ben Ahmad ben Madhî, « foyer qui donne plus tard la naissance à la *Tidjâniya* » (2002:14).
3. Il ne faut pas confondre Ahmad al-Tijânî avec Abû Muhammad 'Abd Allâh b. Ahmad b. Muhammad b. Abî l-Kâsim al-Tidjâni (1272/6-1318!), un Tunisien d'origine marocaine. Pour plus de développement sur ce saint, voir M. Plessner-Taïb El Achèche (2000:495-96). À proprement parler, il n'est pas encore établi qu'il s'agit de la même lignée patrilatérale *tijânî*. Pour Abun-Nasr (1965:16), les origines sharifiennes du fondateur de la confrérie sont douteuses même si, les hagiographies *tijânî* les font remonter à Ali, Hassan et par Mawlay Idriss de Fès.

4. Reconnaissons d'emblée que la *sharaf*, le fait de descendre de la famille de Muhammad, peut-être revendiquée suite à une vision prophétique, comme le soutient Ahmad al-Tijânî, qui rompt avec la *sharaf* liée à la généalogie. Pour El Hadji Oumar Tall (1797-1864), la *sharaf* spirituelle est supérieure à la *sharaf* biologique (El Adnani 1998:410). Ajoutons à cela qu'en anthropologie de la parenté, dans les confréries musulmanes, les généalogies fictives sont récurrentes.
5. « Mais explorateur dynamique, en quête des grands érudits de l'époque, il ne put garder sa première épouse, de crainte de la délaissier seule, lors de ses longues pérégrinations » (Benabdallah 1999:10). Celle-ci devrait profiter de ce *geste noble*, soutient l'auteur, lui-même *tijânî*, car Ahmad al-Tijânî avait en vue de parfaire son *curriculum studiae*. Nous concluons tout simplement que cette alliance doit être vue comme une stratégie de légitimation de la position sociale du marabout pour lui permettre d'étendre l'autorité du *shaykh* dans les territoires du Sud. Ceci semble corroborer l'idée d'El Adnani qui parle plutôt d'une tactique d'« indépendance vis-à-vis des Tijâjna et des autres lignages » (1998:88-89). Pour lui et pour certains administrateurs coloniaux fins observateurs des confréries algériennes, l'exogamie et la polygamie des *tijânî* (mariages avec esclaves et étrangères au lignage saint) ont joué un rôle majeur dans le futur déploiement de la confrérie contrairement à leurs voisins Tijâjna et les saints *wazzânî* qui, de façon générale, optent pour la reproduction de la lignée noble ou celle dite sainte (*ashrâf* de Wezzan). Auquel cas, le divorce ne saurait s'expliquer par des besoins pédagogiques ni par le fait de sentiments d'infériorité qu'aurait senti l'itinérant par rapport aux Tijâjna. Car pour une quête spirituelle dans une région minée par les querelles tribales et confrériques, la meilleure posture que choisirait un homme de religion qui tente de s'imposer, c'est d'avoir des alliés fiables comme les Tijâjna et leurs chefs turcs (les plus puissants groupes politiques). Comme le cas ne s'est pas réalisé, le *Shaykh* a dû quitter cette zone dominée, pour trouver ailleurs un terrain religieux plus propice, d'où ses innombrables pérégrinations en quête de stabilité, ce qu'il trouvera tardivement à Fès.
6. Sept est un chiffre sacré qui se retrouve à l'intersection de beaucoup de religions, même celles dites animistes ou primitives. En général, ce chiffre revient le plus souvent dans la façon d'étaler l'extraordinaire (qui devient finalement ordinaire si beaucoup s'en réclament), caractère extraordinaire de la faculté qu'a le saint en question d'apprendre le Coran par cœur à cet âge symbolique. Les ressemblances sont nombreuses dans les biographies des hommes de religion.
7. Il s'agit d'Abû al Walîd ibn Rushd (1058-1126), un *malîkite* dont les écrits sont utilisés par les différentes écoles confrériques. Il est le grand-père du philosophe du même nom (1162-1198). Ce dernier est appelé Averroès, le philosophe cordouan qui a traduit Aristote en arabe. Tous les deux sont utilisés dans les écrits du marabout sénégalais El Hadji Malick Sy (1853-1922). Cf. Mbaye (Tome 2, 2003:470, 510 *et passim*).

8. Nous retrouvons chez Abu-Nasr, la *Risalat jama'at al sufiyya bi bilad al-islam* d'al-Qushayrî (1965:19).
9. Ahmad al-Rifâ'î (1106-1082) est le saint éponyme de la *Rifâ'îyya*. Il doit ses débuts de soufisme à son oncle, Mansûr al-Batâ'ihî, qui vivait dans le Sud de l'Irak entre Bassora et Wasît. Ce sera à un originaire de cette ville, Abû l-Fath al-Wâsitî (*ob.* 1234) d'introduire la *Rifâ'îyya* en Égypte et d'y jouer le rôle principal. Les disciples *rifâ'î* sont appelés les « derviches hurleurs », du fait du ton rauque de leur *dhikr*. Ils marchent sur des tisons, avalent des serpents, se transpercent le corps : ces pratiques visent à prouver l'efficacité de l'état spirituel communiqué par le saint qui, d'ailleurs, si l'on en croit des spécialistes, ne les a jamais proscrites. Elles ont pris naissance dans les rites païens du Sud de l'Irak ou dans les pratiques chamaniques des Mongols arrivés dans cette région, donc celles antéislamiques. Ibn Taymiyya (1263-1328) s'opposait aux excès de cette confrérie qui semble être la deuxième de Syrie (Geoffroy 1996a:47). Pour des faits de possession similaires à la *Rifâ'îyya*, cf. Andézian (1990).
10. Abû Madyan Shû'ayb Ibn al-Hussayn est un disciple d' 'Abu Ya'za al-Hazmirî (*ob.* 1177), un saint *mûsawî* (c'est-à-dire ayant hérité le pouvoir moïsiaque de faire des miracles). Les miracles du marabout maghrébin, originaire de Séville, sont connus du monde musulman entier et ce, pour beaucoup, grâce à Ibn 'Arabî (1165-1240) de Murcie (Andalousie, Sud de l'Espagne actuelle), voir Chodkiewicz (1986:95-96). Le *Qutb* Abû Madyan (Sidi Boumediene) est enterré à al-Ubbâd près de Tlemcen (Andézian 1995 ; 1996:391 ; 1998). Nous insistons sur ces miracles car ils seront emphatiquement repris en Afrique de l'Ouest, mais cette fois-ci appliqués aux critères locaux de la sainteté.
11. Ce qui montre qu' Abû'l Abbas al-Mursî n'était pas un *sharîf*. La *Tijâniyya*, dans une moindre mesure, récupérera ce principe *shâdhilî* qui ouvre la succession aux plus méritants. Est-ce un principe toujours respecté ?
12. Pour plus de détails historiques sur cette ville sainte fondée par Idriss Ier en 789 et où se trouve le tombeau tant vénéré de son fils Idriss II (*ob.* 828), voir Gaudio (1982). Sur la *Shâdhilîyya*, la *Qâdiriyya* et le rôle d'éducation mystique des savants de cette ville (bien avant l'apparition de la *Tijâniyya*), voir Cornell (1998).
13. Signalons que la *Qâdiriyya* est fondée par le Perse 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (1088-1166), originaire de Djilân, au Sud de la mer Caspienne (Iran actuel). Il a fait ses études islamiques à Bagdad et a appris les sciences ésotériques auprès de Hammâd al-Dabbâs (*ob.* 1131). Instruit en rêve par al-Qâdir, il est réputé incarner une mystique qui se traduisait par l'interprétation des rêves et la guérison des maladies. Rappelons que c'est à La Mecque qu' Ibn 'Arabî reçut la *khirqâ qâdiriyya* des mains du Shaykh Jamâl al-Dîn Yûnus al-Abbâsî qui la tenait directement de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (Gril 1996b:113). Ibn 'Arabî considère 'Abd Qâdir comme le pôle des pôles (*qutb al-aqtâb*). À sa mort, à Bagdad, 'Abd al-Qâdir aurait laissé une école (*madrasa*) à l'un de ses nombreux fils et non un couvent (*zâwiya*). Ce sont ses descendants et ses disciples qui feront de sa *khirqâ* une *tarîqa* à part entière.

14. La croyance en la faisabilité corporelle du voyage céleste valut à un des compagnons de Muhammad et premier calife, Abû Bakr (573-634), le surnom d'*al-siddîq* « celui qui témoigne avec force de la vérité » ou plutôt « celui qui confirme avec force la vérité » (Lings 1986:173). Plus tard, les *sûfî* parleront d'un saint ayant le pouvoir de la *siddîqiyya* pour mettre en valeur la rigueur avec laquelle un tel saint réalise des prodiges (*karâmât*). Souvent, la *Siddîqiyya* devient le deuxième nom d'une confrérie, laquelle aura au préalable profondément puisé dans le répertoire *bakrien*.
15. Abû Hafs al-Haddâd (*ob.* 879/884) et son disciple Hamdun al-Qassâr (*ob.* 884) sont considérés comme les saints inspireurs de la confrérie. Ce « mouvement du blâme » est apparu dans la ville de Nishapour au Khurassan (Nord-Est de l'Iran vers la frontière afghane et ouzbékistane) et refusait l'extase, le concert mystique, les tenues vestimentaires qui mettaient en valeur l'appartenance soufiqua des disciples. Pour Gril (1996a:36), l'idée directrice du mouvement est que « le mystique ne doit pas chercher à s'attirer la considération mais le blâme pour ne se consacrer qu'à l'amour de Dieu en toute humilité ». C'est pendant la période héroïque, entre 711-1193, que Gaborieau situe la naissance de la *Malâmatiyya*. Pour lui « les idées antinomiennes (*malâmatiyya*) qui apparurent dès les origines dans le soufisme pourraient avoir leur origine dans la secte hindoue des Pâchupata, alors très influente au Sind (1996b:288). Veinstein et Clayer (1996:324) corroborent cette idée en retrouvant dans la *Malâmatiyya* des éléments de bouddhisme, de christianisme nestorien, de mazdéisme, de manichéisme, de chamanisme mais aussi d'islam.
16. Voir l'un des biographes d'Ahmad al-Tijânî, appelé Al-'Arbî ben al-Sâyah (*ob.* 29 février 1892) dans son livre *Bughyât al mustafîd lishâh Munyat al-murîd* cité par Bousbina (1996:17). Cet ouvrage est souvent cité par les spécialistes de la *Tijâniyya* en ce qu'il fournit des données intéressantes sur la vie du maître de la confrérie.
17. Cette confrérie a pour saint éponyme 'Umar al-Khalwatî (*ob.* 1397). Il avait l'habitude de se retirer dans un arbre au tronc creux, pour faire des retraites spirituelles. Souvent, les disciples de cette voie insistent sur le nombre de quarante jours de retraite (comme la récupération qu'en a faite El Hadji Oumar Tall, *tijânî* anciennement *khalwatî*), pour obtenir ce que le retraitant cherche. Mais il faut dire que c'est Yahya al-Chirwânî (ou al-Bakûvî, mort entre 1457 et 1465) qui en est le véritable organisateur. Ce saint *khalwatî* (le solitaire) est né à Chemâhâ dans le Chirvân (à l'Ouest de Bakou, Afghanistan). Il nomma des *khulâfa* dans les régions les plus reculées pour diffuser la *khirqâ khalwatî*.
18. En guise de comparaison, nous remonterons au voyage moyenâgeux des rois soudanais, à l'instar d'Askia Muhammad (*reg.* 2 avril 1493 – 15 août 1529) qui avait entrepris un pèlerinage à La Mecque en 1497-98. Il fit une escale au Caire pour rencontrer le calife abbasside, par l'entremise de son hôte et conseiller 'Abd al-Rahmân al-Suyûtî (*ob.* 1505). Il fut nommé calife soit au Caire soit à La Mecque, ce qui lui valut un succès politique considérable chez les siens (Levtzion 2000:70).

19. C'est Bahâ' al-Dîn Naqchband (1318-1389) qui l'institua à Boukhara (actuel Ouzbékistan). Mais son initiateur était Khwâdja Hamadânî (*ob.* 1141) à Marv dans le Khurassan. Cette confrérie prône un *dhikr* silencieux et non à haute voix, telles que le font les *Rifâ'îyya*, du reste taxées de folkloriques. C'est pourquoi la *Naqchbandiyya* a la réputation d'être élitiste.
20. Nous renvoyons aux travaux de Grandin (1985:173 ; Gaborieau et Grandin 1996a:72 ; Chih 2000:57).
21. Al-Mushrî écrit un livre entre 1808 et 1809, alors qu'Ahmad al-Tijânî n'a pas encore déclaré qu'il est le Sceau des Saints. C'est le fameux *Kitâb al-Jâmî' li-durrar al-'ulûm al-fâ'ida min bihâr al-qutb al-maktûm*, « Recueil des Perles des sciences immanentes du généreux, le pôle caché ». Certains passages de ce livre et du *Rawd al-Muhib al-fânî* qu'il avait écrit auparavant, furent détruits vers 1788, sur les ordres d'Ahmad al-Tijânî. De même, le titre d'imâm sera retiré à al-Mushrî par le maître *tijânî*. Al-Mushrî part de Fès en 1799, pour Ayn Mâdî où il meurt d'une maladie : sanction d'Ahmad al-Tijânî qui demande aux fidèles de renouveler le *wird* qu'al-Mushrî leur avait délivré ! D'après Paul Marty, c'est lui qui aurait écrit l'*ijâza* de Muhammad al-Hafîz (1759-1830), le chef maure qui répandra la confrérie en Mauritanie et au-delà (Ould Abdellah 2000:81 note 55).
22. Accusé d'être un sorcier à cause de ses nombreux miracles, il fut tué par balle par ses ennemis. Il ne faut pas le confondre avec Muhammad Ahmad al-Dandarâwî (1840-1911), un Égyptien disciple d'Ibrâhîm al-Rashid (1813-1874) qui est un des disciples d'Ahmad b. Idriss (1760-1837), fondateur de la *Ahmadiyya*.
23. Qu'il ne faut pas confondre avec Sîdî Abû Samghûn, saint enterré dans ce village distant de 130 km de Shallala où l'itinérant séjourna entre 1781 et 1784. Sall (1970:34) prend le saint fondateur pour le village fondé, mitoyen d'Ayn Mâdî.
24. Mawlay Sulaymân (*reg.* 1792-1822) « intègre » la confrérie d'après Benabdallah (1999:23). Pour Abun-Nasr, ce fait établi par le Marocain Ahmad Sukayrij (1878-1944) n'est évoqué que par les sources *tijânî*. Son arrière-petit-fils Hassan II (1929-1999) était affilié à la *Tijâniyya*, mais ne l'affichait pas partout (Geoffroy 2003:209).
25. La fête permet aux disciples d'exhiber au grand jour leur appartenance religieuse et d'affermir les relations spirituelles en tant que lien social par le truchement d'une commune représentation de la sainteté. Dans d'autres confréries, comme la *Mawlawiyya*, la fête est consubstantielle aux principes de la *tarîqa* même. Elle fut fondée par Mawlanâ Jalâl al-Dîn Rûmî (1207-1273), qui naquit à Balkh en Afghanistan actuel et se fixa à Konya en Turquie. Son œuvre maîtresse, le *Mathnawî*, est un recueil de 24 000 distiques soit (25 000 vers) qu'il rédigea ou dicta jusqu'à la fin de sa vie. Ce fond scripturaire et les dires du saint deviendront les bases de la *Mawlawiyya* qui met sur un plan non négligeable les danses mystiques que beaucoup de confréries reprendront ou critiqueront ensuite.

26. Selon Samb (1996:41), il est mort le 19 septembre 1815 et a été enterré dans la *zâwiya* de Hawmat al-Blida. Six mois après, il sera exhumé dans le but d'être enterré à Ayn Mâdî ou à Tamasîn (Témacin), mais son cercueil sera brisé par des disciples fanatiques qui voulaient que le corps du marabout reste à Fès (Abun-Nasr 2000:499).
27. Pourtant Ahmad al-Tijânî soutient avoir rencontré Mûsâ avant de voir Muhammad, celui-ci lui donna le pouvoir de fonder une *tarîqa*, d'où son statut de saint *moïsiaque* (et non *mosaique* tel que l'écrit El Adnani 2000a:22) qu'il attribue avant tout à ses ancêtres. Il soutient que son âme préexistait à celles d'Adam et de Noé. Voilà qui vaut à la confrérie d'Ahmad al-Tijânî toutes les critiques des savants marocains et des *qâdirî* soudanais. El Adnani (1998:479) soutient qu'Ahmad al-Tijânî a contribué à « faqîhiser » les confréries, lesquelles puiseront des arguments juridiques solides pour dévoiler son statut de *zindîq*.
28. Nous disons révélation par métaphore, car la révélation est chez les prophètes ce qu'est l'inspiration chez les saints. Selon Ali Sukayrij, Ahmad al-Tijânî a réalisé le *fath* auprès du tombeau de 'Abd al-Salâm ibn Mashîsh avant les déplacements du fondateur vers Tlemcen, Ayn Mâdî, etc. Il interdira la visite du tombeau d'ibn Mashîsh à Jabal al-'Alam dans le Sud-Ouest de Tétouan, de même que celui de Mawlay Idris à Fès. Nous pensons que cela est lié à l'influence passagère de la *Wahhabiyya* sur la *Tijâniyya*, par les maîtres indiens ou maghrébins qu'Ahmad al-Tijânî avaient rencontrés à La Mecque.
29. L'aphorisme que le fondateur utilise ici est souvent attribué au soufi *bagdadî*, Abû l'Qâsim al-Junayd (*ob.* 911), voir aussi Mbaye, (Tome 3, 2003:22). Il faut préciser que cette recherche de conformité entre la *shari'a* et la *tarîqa* a très tôt été développée par les premiers soufis comme le montre l'imâm Malîk ibn Anas (*ob.* 795) : « La *haqîqa* est le sens intérieur de la *sharî'a*, celui qui veut devenir soufi sans se faire *faqîh* est un hérétique (*zindîq*) ; et celui qui veut se faire *faqîh* (juriste) sans pratiquer le soufisme est un prévaricateur » (Chih 2000:145).
30. C'est parce qu'Ahmad al-Tijânî refusait le statut de disciple qu'il n'a pu obtenir d'*ijâza* des autres confréries. Il s'affiliait par voie de *tabarruk* (El Adnani 1998:195).
31. Ahmad b. Abdallâh Mu'an al-Andalusî (*ob.* 1708) est l'auteur du *Kitâb al-Maqâsât al-Ahmad fî'l ta'rif bi sayyidînâ ibn Abdullah Ahmad*, bien qu'il ait été écrit par Muhammad ben Abdul Salam al-Qâdirî. Ali Harazîm le lit pour Ahmad al-Tijânî qui l'approuve le 3 janvier 1802. Plus tard, le fondateur l'attribue à Dieu. Dans les années 1920, Abdul Hayy al-Kittânî et Mawlay al Arabî al-Alawî, qui se réclamaient du courant de la *salafîyya*, découvrent cette « fraude » dans le *Jawâhir al-Ma'ânî* (Abun-Nasr 1965:24-25).

32. Cette formule est le fondement de la doctrine *tijânî*. Elle témoigne de l'« Unicité de Dieu », prise comme un monisme ontologique, courant théorique défendu par Ibn 'Arabî. Ahmad al-Tijânî aurait formulé une prière dans laquelle il exhortait Allâh de lui accorder tous les secrets des onze lettres et tout le savoir de Platon. Ibn 'Arabî, connu pour être un néoplatonicien, fut appelé Ibn Aflâtûn. Sur Platon et les positions d'Ahmad al-Tijânî (El Adnani 1998:25-26 ; Chodkiewicz 1993 :208 *et suiv.*).
33. Rappelons que les nombreux attributs du fondateur lui ont valu des critiques. Rashid Rida (1865-1935), qui se réclame du salafisme (*al-salaf al-sâlîh* ou Pieux devanciers), rejette le culte des saints et traite les *tijâniîn* d'« incroyants », d'« infidèles » et de « menteurs » (Abun-Nasr 1965:177-178 ; Sirriyeh 1999:101-102). Au Nigeria, le mouvement des *Yan Izala* est réputé critiquer les principes exclusivistes de la *Tijâniyya*. Leur chef Abubacar Gumi (1922-1992) sera affilié à la confrérie, l'abandonnera et la critiquera de manière acerbe (Kane 2003:82 *et suiv.*). Ses partisans critiquaient aussi la *Tijâniyya Ibrâhimîyya*, *i.e.* celle d'El Hadji Ibrahima Niasse (Kane 2003:128 *et suiv.* ; Sirriyeh 1999:160).
34. Selon al-Mushrî, le fondateur a annoncé qu'il était le Sceau à partir de 1808. Ce fut un objet de discorde entre les deux hommes et la contestation de ce statut et de ses attributs mystiques peut justifier le départ d'al-Mushrî. Muhammad al-Ghâlî (*ob.* 1828-9) aurait contesté de manière indirecte le statut de Sceau des Saints d'Ahmad al-Tijânî pour quelque temps, avant son départ à La Mecque où il allait rencontrer El Hadji Oumar Tall avant de mourir. Muhammad al-Ghâlî affirmait qu'Ahmad al-Tijânî lui avait dit que le *Mahdî* serait affilié à sa confrérie (El Adnani 1998:341). Al-Shâdhilî donnait également beaucoup d'importance au statut de Sceau des saints, théorisé par le mystique Muhammad al-Hakîm-al Tirmidhî (*ob.* 930/2). C'est dans son livre *khatm al awliyâ'* ou (*Sîrat al-awliyâ'*) que la notion de sainteté est largement développée.
35. Ce statut de Sceau des saints fut attribué au shaykh al-Akbar 'Ibn 'Arabî qui dit l'avoir obtenu à Fès. Pour Ahmad al-Tijânî, le Shaykh al-Akbar a renoncé à ce stade suprême quand lui-même a accédé à la *khatmiyya* (le Sceau de la sainteté qu'il ne faut pas confondre avec la *katmiyya* qui est le Sceau caché). Voir Chodkiewicz (1986:172 et 179 pour d'autres saints qui se réclament de ce statut). Un autre disciple de Muhammad al-Sanûsî, un ressortissant du Hijâz mais d'origine indienne, Muhammad 'Uthman al-Mirghanî (1793-1852), fonde vers 1815 sa voie au Soudan. Intégrant des éléments d'autres confréries, il proclame que la sienne est la *khatmiyya* car les englobant toutes comme le revendiquait la *Tijâniyya*.
36. En Inde, Shâh Walî Allâh soutenait qu'il était le pôle de son époque. Il « était sûr d'avoir été personnellement choisi par Dieu pour être le rénovateur (*mujaddid*) de son époque » (Gaborieau 1989:1194). Comme nous venons de le souligner, Ahmad al-Tijânî n'est pas seulement le pôle de son époque, mais plutôt le pôle de tous les temps, donc nous nous retrouvons ici dans une dimension anhistorique, voire transhistorique, qui clôt la sainteté et exprime toutes les caractéristiques d'une surenchère.

37. Toujours sur le thème de la surenchère, El Adnani note : « Ainsi, les formes de ‘surenchère’, usages propres à la *Tijâniyya* en matière de promesse de salut sont déjà connues dans l’hagiographie de la *Wazzâniyya*. » Mawlay Abdallâh disait : « Notre maison est comme l’arche de Noé : elle sauve quiconque y entre » (2000a:28), assertion que l’on attribue souvent au fondateur de la *Rahmaniyya*. N’oublions pas qu’Ali Harazîm était *wazzânî* avant sa conversion à la *Tijâniyya*. Ahmad al-Tijânî connaît le nom Suprême et aurait reçu celui de Muhammad et d’Ali ibn Abî Tâlib (600-661). Il s’est également attribué, par le biais des anges, la *Salât al-Fâtih* de Mustafâ al-Bakrî.
38. Dans le conflit qui l’opposait au fondateur, le marabout sénégalais Cheikh Tidiane Sy (1925-) dira que « Socrate a fait un suicide philosophique » alors que Barrâda a commis un « suicide mystique », en rivalisant avec al-Riyâhî. Al-Riyâhî, ancien *shâdhilî*, a été initié par Barrâda à Fès, mais il aurait obtenu la *martaba rifâ’î* des soins d’Ahmad al-Tijânî, alors que son initiateur n’avait pas encore le privilège de la recevoir (cassette audio, la nuit du *Mawlûd*, Tivaouane, 21 avril 2005).
39. Ce bey se serait converti à la confrérie (Abun-Nasr 1965:82 *et suiv.*), Voir aussi les travaux de Melliti sur la confrérie en Tunisie (1993, 1998).
40. Le ministre plénipotentiaire à M. le résident général de France (Tunisie). Objet : a. s. du marabout Si Ahmed Tidjani, le G.G.A. Yves Chataigneau, no. 39/CD, Alger, le 10 octobre 1944, CAOM 16H54.
41. Elle est largement répandue en Afrique subsaharienne et plus particulièrement en Afrique de l’Ouest (Triaud et Robinson 2000).

Bibliographie

- Abun-Nasr, J.M., 1962, ‘Some Aspects of the Umarian Branch of the *Tijaniyya*’, *The Journal of African History*, Vol. 3, no.2, 329-331.
- Abun-Nasr, J.M., 1965, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, London: Oxford University Press.
- Abun-Nasr, J.M., 2000, « Al-Tidjânî, Ahmâd Ben Muhmâd b. al Muhtâr », *Encyclopédie de l’Islam*, Tome X (2^e édition), Leiden: Brill, 497-499.
- Andézian, S., 1990, « La confrérie des *’issâwa* : de la transe rituelle en Algérie », in F. Champion et D. Hervieu-Léger eds., *De l’émotion en religion : nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 191-216.
- Andézian, S., 1995, « Sidi Boumediene à Tlemcen », in C. Guillot et H. Chambert-Loir, eds., *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 115-118.
- Andézian, S., 1996, « L’Algérie, le Maroc, la Tunisie », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 389-412.

- Andézian, S., 1998, « Le Lien avec les saints dans l'espace tlemcénien », in M. Kerrou, ed., *L'Autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC, 167-181.
- Andézian, S., 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, C.N.R.S., « C.N.R.S. Ethnologie ».
- Benabdallah, A., 1999, *Tijânia : voie spirituelle et sociale*, Marrakech, Al-Quobba Zarqua.
- Bergson, H., 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.
- Bousbina, S., 1989, « Les mérites de la Tijâniyya d'après 'Rimah' d'al-Hâjj Umar », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, no.3, 253-259.
- Bousbina, S., 1996, *Un siècle de savoir islamique en Afrique de l'Ouest. Analyse et commentaire de la littérature de la confrérie tijâniyya à travers les œuvres d'al-Hâjj Umar, Unbayda ben Anbuja, Yirkoy Talfi et al-Hâjj Mâlik Sy*, Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Université de Paris I.
- Champion, F. et Hervieu-Léger, D., eds., 1990, *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*, Paris, Centurion.
- Clancy-Smith, J., 1990, 'Between Cairo and the Algerian Kabylia: the *Rahmaniyya tariqa*, 1715-1800', in D.F. Eickelman et J. Piscatori, eds., *Muslim Travelers, Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press 200-216.
- Clancy-Smith, J., 1994, *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley: University of California Press.
- Clayer, N., 1989, « Note sur les Tidjanis en Albanie », *La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman Périphérique*, no.9, pp. 26-29. Chih, R., *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Paris, Sindbad/Actes Sud.
- Chodkiewicz, M., 1986, *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, Gallimard.
- Chodkiewicz, M., 1993, « Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn 'Arabi », in H. Elboudrari, ed., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie du Caire.
- Chodkiewicz, M., 1998, « Les quatre morts du soufi », *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. CCXV, no.1, 35-57.
- Chodkiewicz, M., 2003, « Quelques leçons du comparatisme », in D. Ionat-Prat et G. Veinstein, eds., *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 279-286.
- Cornell, V., 1998, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press.
- Dedoud, Ould Abdellah, A., 2000, « Le 'passage au sud'. Muhammad al-Hafiz et son héritage », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., 67-100.

- Depont, O. et Coppolani, X., 1897, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Paris, Jean Maisonneuve & Paul Geuthner S.A.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Eickelman, D. F., et Piscatori, J., (eds.), 1990, *Muslim Travelers, Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press.
- El Adnani, J., 1998, *Entre hagiographie et histoire, les origines d'une confrérie musulmane maghrébine : la Tijâniyya (1781-1880)*, Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Université de Provence, Département d'Histoire.
- El Adnani, J., 2000a, « Réflexions sur la naissance de la Tijâniyya: emprunts et surenchères », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., 19-33.
- El Adnani, J., 2000b, « Les origines de la Tijâniyya. Quand les premiers disciples se mettent à parler », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., 35-68.
- Elboudrari, H., 1985, « Quand les saints font les villes : lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du xvii^e siècle », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, no.3, 489-508.
- Elboudrari, H., 1993a, « Allégeance, ordre et constance: l'éthique d'un saint et fondateur maghrébin (Mawlây 'Abdallâh al-Sharîf, xvii^e siècle) », in H. Elboudrari, ed., 1993, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie du Caire, 251-280.
- Elboudrari, H., ed., 1993b, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut français d'archéologie du Caire.
- Filali, K., 2002, *L'Algérie mystique : des marabouts fondateurs aux khwân insurgés XV-XIX^e siècle*, Paris, Publisud.
- Gaborieau, M., 1989, « Les Oulémas/soufis dans l'Inde moghole : Anthropologie des religieux musulmans », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, no.5, 1185-1204.
- Gaborieau, M., et Grandin, N., 1996a, « Le renouveau confrérique (fin XVIII^e siècle- XIX^e siècle) », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 68-83.
- Gaborieau, M., 1996b « Le sous-continent indien », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 385-295.
- Gaborieau, M., et Chih, R., 2004, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125, 79-98.
- Gaudio, A., 1982, *Fès : joyau de la civilisation islamique*, Paris, Presses de l'UNESCO et Nouvelles Éditions Latines, :155-158 et pp. 217-234.
- Geoffroy, E., 1995, « Proche-Orient : le Mausolée de 'Abd al-Qâdir al-Gilânî à Bagdad », in C. Guillot et H. Chambert-Loir, eds., 57- 60.
- Geoffroy, E., 1996a, « L'apparition des voies: les *khirqâ* primitives », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., 44-54.

- Geoffroy, E., 1996b, « La seconde vague' : fin XII^e siècle-XV^e siècle », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 55-67.
- Geoffroy, E., 2003, *Initiation au Soufisme*, Paris, Fayard, « Coll. Espace Intérieur ».
- Grandin, N., 1985, « Les *turûq* au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique orientale », in A. Popovic, et G. Veinstein, eds., pp. 165-204.
- Green, A.H., ed., 1984, *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed Al-Nowaihi*, Cairo: American University in Caro Press.
- Gril, D., 1996a, « Les débuts du soufisme », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 27-43.
- Gril, D., 1996b, « Le saint fondateur », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 104-120.
- Guillot, C. et Chambert-Loir, H., eds., 1995, *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient.
- Hunwick, J., 1984, 'Sâlih al-Fullânî (1752/3-1803): The Career and Teachings of a West African 'âlim in Medina', in A.H. Green, ed., pp. 139-154.
- Hunwick, J., 1999, « *Tasawwuf*, Dans l'Afrique au sud du Maghreb pendant le XIX^e siècle et le XX^e siècle », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome X, Leiden-Brill, pp. 364-365.
- Ionat-Prat, D. et Veinstein, G., eds., 2003, *Histoires des Hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion.
- Kane, O., 2003, *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal and Reinstatement of Tradition*, Leiden: Brill.
- Kerrou, K., ed., 1998, *L'Autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, IRMC.
- Levtzion, N., 2000, 'Islam in the Bilad al-Sudan to 1800', in N. Levtzion et R.L. Pouwels, eds., *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 63-91.
- Levtzion, N., Pouwels, R.L., eds., 2000, *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press.
- Lewis, I.M., 1998, *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-Based Society*, New Jersey & Asmara: The Red Sea Press.
- Lings, M., 1986, *Le Prophète Muhammad : Sa vie d'après les textes les plus anciens*, Paris, Editions du Seuil.
- Lory, P., 1999, « *Tarîka*, Le terme au sens géographique, en Afrique du Nord », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome X, Leiden: Brill, pp. 265-267.
- Mbaye, R., 2003, *Le Grand Savant El Hadji Malick Sy : Un Pôle d'attraction entre la Charî'a et la tarîqa, Pensée et Action*, Tomes I, II et III, Paris, Albouraq.

- Marquet, Y., 1985, « Deux causeries édifiantes de Abdoul Aziz Sy “Junior”, fils d’un grand marabout *tijâni* du Sénégal », *La Transmission du savoir dans le Monde Musulman Périphérique*, No.4, pp. 1-15.
- Melliti, I., 1993, *La zâwiya en tant que foyer de socialité: le cas de la Tijâniyya de Tunis*, Thèse de Doctorat (nouveau régime), Université de la Sorbonne (Paris V).
- Melliti, I., 1998, « Espace liturgique et formes de l’autorité chez les femmes *Tijâniyya* de Tunis », in M. Kerrou, ed., pp. 133-149.
- Plessner-(Taïb El Achèche M.), 2000, « Al-Tidjâni Abû Muhammad ‘Abd Allah b. Ahmad b. Muhammad b. Abî l-Kâsim (1272/76 – 1318)? », *Encyclopédie de l’Islam*, Tome X, Leiden-Brill, pp. 495-497.
- Popovic, A. et Veinstein, G., eds., 1985, *Les Ordres mystiques dans l’islam. Cheminements et Situation actuelle*, Paris, EHESS.
- Popovic, A. et Veinstein, G., eds., 1996, *Les voies d’Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, Paris, Fayard.
- Rivière, C., 1997, *Socio-Anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- Robinson, D. et Triaud, J.-L., eds., 1997, *Le Temps des marabouts, itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale française v. 1880-1960*, Paris: Karthala.
- Ryan, P.J., 2000, ‘The Mystical Theology of *Tijâni* Sufism and its Social Significance in West Africa’, *Journal of Religion in Africa*, Vol. XXX, No.2, pp. 208-224.
- Sall, M., 1970, *Le Tidjânisme au Sénégal*, Thèse de Doctorat de III^e Cycle, Université de Paris.
- Samb, A.M., 1996, *Introduction à la Tariqa Tidjâniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmed Tijâni*, Paris, Al-Boustane.
- Samb, A.M., 1997, *De la prière sur le Prophète*, Paris, Al-Boustane.
- Schaebler, B. and Stenberg, L., eds., 2004, *Globalization and the Muslim World, Culture, Religion and Modernity*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Sharkey, H. J., 2004, ‘Globalization, Migration, and Identity Sudan, 1800-2000’, in B. Schaebler et L. Stenberg, eds., pp. 113-137.
- Sirriyeh, E., 1999, *Sufis and Anti-sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond: Curzon Press, “Curzon Sufi Series”.
- Triaud, J.-L., 1985, « Le Thème confrérique en Afrique de l’Ouest : essai historique et bibliographique », in A. Popovic, et G. Veinstein, eds., pp. 271-282.
- Triaud, J.-L., 2000, « Introduction: La confrérie *tijâniyya*, une confrérie pas comme les autres », in J.-L. Triaud et D. Robinson, eds., pp. 9-33.
- Triaud, J.-L. et Robinson, D., eds., 2000, *La Tijâniyya : Une confrérie à la conquête de l’Afrique*, Paris, Karthala.
- Veinstein, G. et Clayer, N., 1996, « L’empire ottoman », in A. Popovic et G. Veinstein, eds., pp. 322-341.



