

Roger Botte

Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo*

Au Fuuta Jaloo, lors de l'insurrection menée par de pieux musulmans au commencement du XVIII^e siècle, la religion s'affirme d'emblée comme une idéologie politique de la domination. En effet, si le djihad — prétexte à la conquête du pays sur les animistes — se nourrit bien d'une sincère passion religieuse, la propagation de la foi se résout vite en un dessein plus profane : le prosélytisme s'épuise aussitôt proclamé et, bientôt, la distinction décisive entre musulmans et non-musulmans justifie la production d'esclaves pour le marché domestique, et de captifs pour le marché international. Ainsi, l'État théocratique qui s'affirme repose sur un système économique fondé à la fois sur l'esclavage et la traite négrière (Botte 1991), et la représentation du monde qui l'anime, puisée dans l'islam, régit l'ensemble des rapports sociaux.

Aujourd'hui, quatre-vingt-dix ans après le début de la suppression de l'esclavage, alors que l'hégémonie politico-économique des anciens maîtres, les *fulbe*¹, a disparu sous ses formes antérieures, persiste une domination intellectuelle et discursive se prévalant du savoir religieux. C'est elle qui accrédite les préjugés et les exclusions dont sont toujours victimes les anciens esclaves, les *runndebe*². Mais qu'il s'agisse de la possession de la terre, des interdits matrimoniaux, des fonctions politiques exercées dans le cadre de

* L'enquête de terrain, en république de Guinée, a été financée, en 1992, grâce à des crédits du MRT (action concertée « Anthropologie ») ; et, en 1993, sur des crédits du Centre d'études africaines. Je remercie Marguerite Dupire de la lecture critique qu'elle a bien voulu faire de la première version de ce texte.

1. Sing. *pullo*. Le terme désigne tout Peul (libre par définition) et, également, le maître (d'un esclave). C'est aussi le vocable qu'utilisait l'épouse en parlant de son mari.
2. J'emploie ce terme (litt. « ceux qui habitent le *runnde* ») d'usage récent mais désormais courant au Fuuta Jaloo et qui désigne par euphémisme ceux que l'on appelait autrefois *haabe* (*horbe* pour les femmes) ou *maccube* ou, plus communément, *jiyaabe* (« propriétés »). Cette dernière racine donne également *jeyaangu*, « esclavage », syn. *maccangaaku*.

l'État-nation, du rang occupé à la mosquée ou de la condition de l'individu face à la mort, le critère religieux ne peut masquer les enjeux terrestres de ces tenaces discriminations : c'est pourquoi les *runndebe* font encore de l'accès à la connaissance coranique un instrument d'émancipation et de libération.

Paradoxalement, cet attrait actuel pour le Coran — ultime tentative pour transgresser les frontières sociales plutôt qu'irrésistible élan vers Dieu — ne fait qu'aviver tensions et ressentiments : les *runndebe* savent désormais que, seraient-ils meilleurs exégètes que les *fulbe*, ils ne seront d'ici longtemps considérés comme leurs égaux. Pourquoi ?

Esclave, serf, citoyen

Je ne reviendrai pas ici sur l'esclavagisme à l'époque précoloniale, Meillasoux (1986 : 327) en a formulé la théorie générale : « un *système social* fondé sur l'*exploitation* d'une classe de producteurs [...] renouvelée essentiellement par *acquisition* » ; et Baldé (1975), pour le Fuuta Jaloo, a bien montré quelle fut la situation des esclaves après l'instauration du pouvoir islamique. Je remarquerai simplement que le Fuuta Jaloo n'était pas un cas isolé. Comme dans la plupart des sociétés de l'Afrique de l'Ouest, l'esclavage y était un « fait primordial »³ et tout aussi incontesté ; les violences, les injustices et les manifestations tyranniques des maîtres n'y étaient, au reste, pas pires qu'ailleurs.

Toutefois, deux traits distinguent le Fuuta Jaloo : le poids démographique des esclaves par rapport aux hommes libres et leur rôle dans la production font bien de cet État une société esclavagiste⁴ ; la concentration de ces esclaves dans des villages à part, les *dume* (sing. *runnde*), traduit sur le mode de la ségrégation spatiale une puissante volonté d'exclusion sociale⁵. Ces *dume* étaient subordonnés à d'autres villages, lieux d'étude et de connaissance (les *misiide* et les *fulaso*), habités par les *fulbe*, qui formaient l'armature politico-religieuse de l'État. Faut-il le préciser ? Dans les *dume*, les esclaves, destinés à la production, exploités, aliénés, privés de l'enseignement de la vraie foi, étaient voués à l'obscurantisme et au fétichisme ; les

3. Il en était ainsi pour la société grecque, comme le remarque FINLEY (1981 : 115). On peut *mutadis mutandis* en dire autant des sociétés ouest-africaines.

4. FINLEY (1981 : 103) distingue justement les sociétés esclavagistes (l'esclavage y était un moyen de production indispensable et général) des sociétés où il y avait des esclaves.

5. Selon al-hajji Barry Kolon (Daralabé, Labé, 1^{er} juin 1992), al-hajji Umar aurait critiqué, lors de son séjour au Fuuta Jaloo, cette ségrégation spatiale. L'informatrice ajoute que l'isolement du *runnde* permet réunions et connivences et que Sékou Touré (« un communiste s'appuyant sur les esclaves, les pauvres ») aurait moins bien réussi dans son entreprise politique si les gens n'avaient pas été séparés. Voir également *infra* n. 12.

fulbe se gardaient bien de les instruire dans la religion puisque la connaissance du Livre en aurait fait des hommes libres. Or si, de la « commune » au « Pouvoir révolutionnaire local » (PRL) et au « district », les dénominations ont varié avec les régimes au cours du temps, cette ancienne division spatiale de l'habitat entre dominants et dominés, entre musulmans et païens, perdue pour l'essentiel dans les campagnes. Ainsi la marque des rapports sociaux — la frontière entre ignorance et savoir — se trouve-t-elle toujours inscrite dans le paysage. Ainsi l'édification d'une mosquée dans ce qui fut un *runnde*, autrefois impensable et aujourd'hui rarissime, est-elle à coup sûr le signe concret d'une transformation des relations entre *fulbe* et *runndebe*, l'aboutissement tangible de luttes opiniâtres et de palabres obstinées ayant pour enjeu l'usage des symboles du pouvoir et du savoir religieux.

La mutation s'amorce avec le siècle, en 1902⁶, lorsque le colonisateur français interdit la traite, c'est-à-dire l'achat ou la vente de marchandises vivantes : l'esclave n'étant plus un bien aliénable, seule sa reproduction biologique assurera désormais l'approvisionnement de la formation esclavagiste. En outre, en défendant de séparer les couples (mari et femme ne peuvent plus appartenir à des maîtres différents) et ceux-ci de leurs enfants (jusqu'alors propriété du maître de la femme), les mesures de 1902 contre-carent la coutume de doter et de tester en biens humains : la cellule familiale servile s'en trouve d'autant renforcée, sa reproduction sur place facilitée, et la transition de l'esclavage au servage accélérée⁷.

Trois ans plus tard⁸, l'abolition officielle de l'esclavage n'en reste pas moins toute théorique. À vrai dire, elle commence même plutôt mal : tant par calcul économique que par crainte du chaos social, la politique coloniale recourt à un artifice lexical pour préserver la classe des maîtres : l'« esclave » devient un « serviteur » mais l'esclavage comme état social demeure ignoré, administrativement et juridiquement. Certes, en dépit de son ambiguïté, la politique « anti-esclavagiste » du pouvoir colonial met en cause, pour la première fois dans l'histoire du Fuuta Jaloo, une pratique séculaire⁹; mais la

6. Arrêté du 28 octobre 1902 (*Journal officiel de Guinée*), à « insérer dans la nomenclature des décrets répréhensibles par les juridictions indigènes, le fait de vendre, d'acheter et de colporter des captifs ».

7. Je reviendrai plus longuement sur ces questions dans un prochain article. Sur la distinction entre le mode d'exploitation esclavagiste et le servage qui tient au mode de reproduction, voir MEILLASSOUX (1986 : 90) : « les serfs ne s'achètent pas sur le marché, ils se reproduisent par croît démographique ». Pour le Fuuta Jaloo, DERMAN (1973 : 27 *sq.*), avance des éléments de discussion.

8. Décret du 12 décembre 1905 sur la répression de la traite qui précise (*Journal officiel de l'AOF*) : « L'état de captivité ayant cessé d'être reconnu par l'octroi de patentes de liberté ou de certificats d'identité, il a été admis, par une *fiction juridique*, que tous les indigènes étaient libres. Il ne serait plus jamais fait acte du droit de propriété humaine, même sous une forme négative » [souligné par moi, R.B.]. Pour la Guinée, les circulaires d'application datent du 16 février et du 17 mars 1906. On trouvera une vue d'ensemble concernant l'Afrique dans MIERS & ROBERTS (1988) et KLEIN (1993 : 171-196).

9. Sur l'émancipation des esclaves, voir M. S. BALDÉ (1974), RIVIÈRE (1974 : 392-397) et BARRY (1992 : 286-314).

métamorphose de l'esclave en serf débute pour lui sous de sombres auspices : la charge de travail qu'il fournit à son maître s'est désormais alourdie des exigences coloniales (paiement de l'impôt par récolte du caoutchouc, réquisition du travail forcé, recrutement de l'armée) qu'il doit satisfaire en lieu et place de ce dernier. Simultanément, le maintien au pouvoir des représentants des familles fondatrices de l'État théocratique et le renforcement du pouvoir autochtone par les Français expliquent que la chefferie au Fuuta Jaloo y soit restée puissante, empressée à contenter l'administration et impitoyable envers les faibles pendant toute la durée de l'oppression coloniale.

Bref si, sous l'effet du service militaire, du commerce, de la prolétarianisation et de l'exode vers les centres urbains, la colonisation a induit de façon non intentionnelle un processus d'émancipation, c'est avec lenteur que déperira le système esclavagiste. Il faut attendre, au sortir de l'effort de guerre, les importantes réformes de 1946 (abolition du travail forcé, citoyenneté)¹⁰ et, au terme de la crise politique des années 1950, la suppression d'une chefferie de canton¹¹ irrémédiablement discréditée et honnie, pour assister à l'effondrement de l'institution. Tandis qu'au lendemain de l'indépendance Sékou Touré décrétait la « suppression définitive de l'esclavage » et défendait de faire allusion à l'état antérieur des *runndebe*, leur transmutation en « Peuls du 28 septembre »¹², comme les qualifiaient alors par dérision les *fulbe*, laissait subsister entre eux — quelle que fût par ailleurs l'évolution de leur statut civil — des écarts de condition : un large spectre social qu'expliquent les liens d'homme à homme (il y avait de bons et de mauvais maîtres), les résistances obstinées au changement de la part de nombreux maîtres et les inégalités économiques. Cette classe qui, sous ses divers avatars, n'en finit pas de renaître, voyons qui la compose et ce qu'elle représente démographiquement.

Selon une étude démographique conduite au Fuuta Jaloo, en 1954-55, 202 000 personnes, sur une population estimée à 852 000 habitants, se définissaient comme *runndebe*, soit 23,71 %¹³. Suret-Canale (1969 : 91-92), à par-

-
10. Le travail forcé est aboli le 11 avril, et la loi dite Lamine Gueye proclamant citoyens les ressortissants de la France d'outre-mer date du 7 mai (*Journal officiel*, 8 mai 1946). La loi, qui pose un principe d'égalité, fut reprise dans le texte même de la Constitution (art. 80, 81, 82). Au Fuuta Jaloo, les informateurs attribuent ces mesures à Diallo Yacine, député SFIO à la Constituante.
 11. La suppression, discutée et approuvée à la Conférence des commandants de cercle les 25, 26 et 27 juillet 1957, fut officialisée par un arrêté du 31 décembre 1957 portant organisation de l'administration guinéenne. Sur la fin de la chefferie, voir AMEILLON (1964 : 13-35).
 12. Il s'agit du 28 septembre 1958, date de l'indépendance de la Guinée. Les maîtres disaient également des anciens esclaves qu'ils étaient les *rimbe* (« hommes libres ») de Sékou Touré, sous-entendu : « Ce n'est pas nous qui les avons libérés et ce sont toujours des esclaves ». BAH (1987 : 78) remarque que la cause essentielle de l'opposition des « anciens nobles » au Parti démocratique de Guinée (PDG), au début de l'indépendance, fut la suppression par celui-ci de l'esclavage. Voir également *supra* n. 5.
 13. La méthodologie de l'enquête (réalisée par sondage au 1/20^e) est détaillée dans *Étude...* (1956).

tir de l'examen de fiches de recensement, a donné une première estimation de leur appartenance ethnique¹⁴. Je reprends l'analyse avec des données plus complètes portant sur un échantillon de 2 777 personnes réparties dans vingt et un villages (*dume*). Les ancêtres de ces *runndebe*, à l'origine asservis, étaient toujours des allogènes car le Fuuta Jaloo ne déroge pas à cette règle universelle : barbare, gentil ou infidèle, l'esclave est l'étranger par excellence ; c'est même la condition de son asservissement : lors du djihad, celui qui professait une autre religion (l'animiste) et qui parlait une autre langue (le prototype du barbare) et qui pour ces deux raisons ne voulait ou ne pouvait prononcer correctement en langue peule la profession de foi (*simtirgol*) était décapité ou réduit en esclavage¹⁵. C'est pourquoi les ethnonymes relevés lors de l'enquête permettent de cerner les multiples visages de l'« autre » :

<i>Ethnie</i>	<i>Nombre de personnes</i>	<i>%</i>
1. Malinke	630	22,69
2. Bambara	408	14,69
3. Kissi	379	13,65
4. Jalunke	331	11,92
5. Wasulonke	285	10,26
6. Toma	233	8,39
7. Konianke	173	6,23
8. Kuranko	148	5,33
Total	2 587	93,16
19 autres ethnies	190	6,84
<i>Ensemble</i>	2 777	100 %

La structure d'ensemble des *runndebe*, répartis entre vingt-sept ethnies, fait ressortir la diversité des sources d'approvisionnement du Fuuta Jaloo et, du même coup, le caractère composite de la classe servile. Simultanément, cet éclectisme dans l'assujettissement des hommes implique qu'aucune ethnies n'était considérée comme inférieure ou comme « esclave » en particulier. Cependant, alors que dix-neuf ethnies ne sont que marginalement représentées (6,84 % du total), les huit qui viennent en tête rassemblent à elles seules 93,16 % de la population asservie (cf. tableau) et les Malinke, avec 22,69 %, en constituent de loin le groupe le plus important. À l'exception des Jalunke, autochtones soumis sur place au moment du djihad, ces huit ethnies provien-

14. Outre le nom, le sexe, la situation familiale, l'âge, la profession, etc., la fiche de recensement comporte une rubrique « groupe ethnique ». Je publierai prochainement une analyse d'ensemble de l'enquête de 1954-1955.

15. Sur la profession de foi, voir Sow (1971 : 47-63).

nent toutes de régions situées à l'est et au sud-est du Fuuta Jaloo : de la Haute-Guinée et du Mali (Malinke, Wasulonke, Bambara), de la Guinée forestière, du Liberia et de la Sierra Leone (Konianke, Kissi, Toma, Kuranko). Toutes ces ethnies, y compris les Wasulonke qui se considèrent comme Peuls mais qui parlent maninka, appartiennent à l'ensemble linguistique mande.

Sans doute, outre le djihad, des courants d'échange anciens alimentaient-ils le Fuuta Jaloo en captifs ; cependant, ce que montre aujourd'hui les histoires de vie recueillies sur le terrain, c'est que les personnes recensées en 1954-55 proviennent, pour l'essentiel, des prises effectuées par Samori dans la seconde moitié du XIX^e siècle. D'où un certain nombre d'interrogations. Que sont devenus les captifs appartenant à des ethnies particulièrement affectées par les djihads entre le début du XVIII^e siècle et 1870 ? Faut-il présumer qu'ils furent absorbés par la traite négrière atlantique¹⁶ et que ceux qui n'étaient pas exportés, les esclaves de peine (*maccube*), subissaient un sort si exécrable qu'ils se consumaient sur place ? L'absence presque complète d'originaires du Ngaabu (0,30 % de l'échantillon) s'explique-t-elle seulement par des départs massifs lors des libérations du début du siècle, ou est-elle un effet de l'assimilation grâce au jeu des mariages ? Certes, il y eut des alliances matrimoniales célèbres — la mère d'Alfa Yaya, héros national, fut capturée au Ngaabu — mais il ne faut pas exagérer le nombre de ces mariages entre dominants et assujettis. J'en relève d'ailleurs très peu dans l'enquête de 1954-55. On peut conjecturer que le Fuuta Jaloo se défaisait de ceux des captifs qui provenaient de régions trop proches ou de ceux qui avaient la réputation d'être particulièrement réfractaires. Ainsi, tandis que les Bambara (14,69 %) jouissaient d'une excellente réputation auprès des maîtres, les Toma — pourtant bien représentés dans l'échantillon (8,39 %) — étaient généralement dirigés, pour s'en débarrasser, vers les Rivières du Sud, la Gambie, le bas Sénégal et le pays maure.

Identité : marchandise

S'il est vrai que « les *runndebe* n'ont pas de lignage (*leñol*) parce qu'ils ont été achetés ailleurs et amenés »¹⁷, reste à expliquer un paradoxe : par quels subterfuges ces étrangers déracinés, soustraits jeunes à leur société, devenus cheptel — « ils nous considéraient comme des animaux puisqu'ils pouvaient

16. Au plus fort de ses exportations le Fuuta Jaloo livrait plusieurs milliers de captifs par an aux négriers, cf. BOTTE (1991 : 1418-1419).

17. Kewlen Camara [origine toma], Paravi (Konah, Tougué), 6 oct. 1993. L'« amené » ou *addaado* désigne une personne enlevée de force à sa société pour être asservie ailleurs. Le terme est donc synonyme d'esclave, de même que celui de *soodaado* (l'« acheté »).

nous faire travailler et nous vendre » —, rebaptisés de noms discriminants¹⁸ et donc en tout point dépossédés de leur identité, ont-ils pu conserver la mémoire de leur origine ? La plupart des informateurs, en effet, peuvent encore rappeler sinon les circonstances de la capture de leurs ancêtres, du moins les lieux où ceux-ci vécurent, leur nom clanique (Sidibe, Camara, Keita, Koulibaly, etc.), leur totem (*wada*) et les interdits toujours vivaces qui lui sont liés. Certes, peu a été sauvegardé du naufrage social antérieur, que ce soit dans les domaines linguistique, cérémoniel ou religieux¹⁹. Pouvait-il en être autrement quand le destin de l'esclave, lié à la seule volonté d'un maître, était toujours un destin individuel ?

Or la dénégation de tout avenir collectif, intrinsèque au système esclavagiste — et qu'illustre bien l'obligation de ne parler que la langue du maître —, empêchait que se reconstituent dans les *dume* des communautés ethniques asservies, même lorsqu'un groupe de même origine y était largement majoritaire. Cependant aujourd'hui alors que l'acceptation des valeurs dominantes est générale, la sauvegarde de la filiation agnatique en tant que patrimoine ethnique (nié par les *fulbe* puisque tout esclave était désocialisé²⁰) permet à ceux des *runndebe* qui refusent une assimilation définitive de manifester une ultime altérité : « Nous, nous sommes Malinke. Notre origine, nous sommes des Malinke. Nous sommes venus ici étant achetés et on nous a dit que nous étions Jalunke. C'est bien cela, Jalunke ! Ils ont dit que nous sommes Jalunke. Nous étions leur propriété et en tant que telle ils nous appelaient comme ils voulaient »²¹. Ces formes de résistances à l'acculturation sont surtout vraies des Jalunke, dont quelques-uns font remonter leur généalogie jusqu'au djihad qui réduisit leurs pères en servitude (début du XVIII^e siècle), mais elles concernent également d'autres *runndebe*. Pour ceux-là, qu'ils soient Malinke, Toma, Kissi, Bambara ou autres, le fantasme conceptuel du sang, dernier recours pour actualiser un patrilignage évanoui, apparaît moins comme la revendication d'une souche ethnique que comme la nostalgie d'un « chez soi », comme une tentative vouée à l'échec de réappropriation de rapports sociaux et économiques antérieurs à l'esclavage. Ces rapports, en effet — ou des notions comme celles de communauté, de lignage, de sol, etc. —, se sont nécessairement et définitivement volatilisés avec la capture de l'ancêtre. C'est dire que la possibilité d'enchaîner des générations afin d'authentifier un passé d'homme libre ne débouche sur aucune identification véritable et

18. Ces noms s'opposaient aux noms musulmans et désignaient l'esclave comme tel. Ils étaient tirés des jours de la semaine — Alarba (« Mercredi »), Dyuma (« Vendredi »), etc. —, de noms reconnus avant l'islamisation (Yero, Sadyuma) ou d'allure animiste (Bhoyi, Malal) ou, encore, empruntés à des populations asservies (Sira).

19. Sur la production, la conservation et la transmission de la mémoire par des groupes d'origine servile, voir DIAWARA (1990 : notamment 74-77, 127 sq.).

20. En outre, puisque les enfants d'un couple esclave appartenaient au maître de la femme, les enfants *runndebe* relevaient du côté maternel. C'est même ce qui faisait la différence entre hommes libres (*rimbe*) et esclaves.

21. Moussa Tembo Bah [*alias* Camara, origine malinke], Koyin (Tougué), 2 mai 1992.

renvoie les *runndebe* à leur statut actuel : certes, ils naissent libres ; mais, amputés de leur passé et non intégrés par la parenté, ils ne jouissent toujours pas de la même plénitude de capacité qu'un ingénu (Meillassoux 1986 : 121).

Si l'hétérogénéité ethnique des *runndebe* interdisait qu'ils soient perçus comme « race », l'équation esclave = étranger faisait en toute logique que l'on était *fulbe* ou *baleebe* (« noirs »). Et bien que la couleur de la peau fût la même, le qualificatif *baleebe* établissait la distinction entre les *fulbe* — le terme désignait à la fois la classe des maîtres et une ethnie — et les autres. Les *fulbe*, en effet, se référaient à leur origine arabe — « blanche » par conséquent — comme fondement de la différence²². Cette prétendue origine arabe avait surtout pour intérêt d'affirmer leur antériorité de musulmans²³. C'est pourquoi, et bien qu'il y ait eu des *baleebe* libres, parce qu'islamisés²⁴, le terme désignait tous ceux qui étaient susceptibles d'être asservis, les païens.

« Noirs », païens, esclaves : dans un monde encore mal dominé par l'islam, les *baleebe* cristallisaient un certain nombre de peurs sociales et l'emploi du mot par les *fulbe* était bien révélateur de l'idéologie des maîtres. Au Fuuta Jaloo comme ailleurs, la noirceur n'est jamais loin de l'obscur et de l'occulte (Derrida 1993 : 219), et l'opinion associait (associe) communément les *baleebe* à la sorcellerie. Vrai ou factice, ce pouvoir maléfique sera largement utilisé par certains esclaves — notamment les chanteurs et danseurs *nyamakala* — pour desserrer l'étreinte de l'oppression, car la présence du surnaturel est constamment et partout ressentie : « Les *fulbe* ne craignaient l'esclave que quand il était soupçonné d'être sorcier. Ils n'ont peur de nous que quand nous pouvons leur faire du mal »²⁵. Or, la maîtrise par les *runndebe* d'un corps de doctrines et de croyances propres, pour syncrétiques qu'elles fussent, leur permettait une relative autonomie culturelle et entretenait l'illusion d'une socialisation spécifique. Bien entendu, la sorcellerie des soumis ne put jamais totalement concurrencer les pouvoirs magiques religieusement admis des maîtres ; d'autant que la défaite initiale du fétichisme, à l'époque du djihad, avait définitivement marqué la faillite du paganisme et la dérélition des *baleebe*. Cependant, cette manière d'être dissemblables, les *baleebe* vont la cultiver jusqu'à un passé récent. En fait, jusqu'à l'époque, après la Seconde Guerre mondiale, où ils commencèrent à être admis aux études coraniques et à la mosquée. De ce moment datent probablement la lente substitution de la notion de *runndebe* à celle de *baleebe* et l'incertitude

22. Sur l'idée que les Peuls entretenaient d'être blancs et sur les propagandistes européens de cette idée, voir BRASSEUR (1978).

23. À cause « de [leur] élevage, de [leur] foi (*diina*) et de [leur] noblesse de cœur (*ndimankaaku*) », précise T. DIALLO 1972 : 101, n. 2.

24. Il s'agit des Sarakole, des Malinke (qui prirent part, d'ailleurs, au djihad fondateur) et des Diakanke. En ce sens, le terme *baleejo*, sing. de *baleebe*, désigne aussi l'étranger africain et, à l'exception des Européens, toute personne s'exprimant dans une langue autre que l'arabe ou le *fulfulde* (peul).

25. Mamadou Barenko Diallo dit Sengo Runnde [*alias* Camara, origine kissi], Hafya (Tangaly, Tougué), 5 mai 1992.

actuelle de rapports sociaux faits d'ajustements continuels entre passé et présent, entre le champ des représentations antérieures et la loi moderne.

Ainsi la politique de l'« homme nouveau » prônée par Sékou Touré, de la loi réprimant le racisme²⁶ au discours sur l'unité nationale, selon laquelle l'acheté et l'acheteur étaient désormais issus de « même père même mère », détermine aujourd'hui deux visions contradictoires. Les uns, les *fulbe*, font comme si l'affirmation de cette filiation, en principe la moins antagonique qui soit entre frères, pouvait engendrer une espèce de consanguinité sociale avec les *runndebe* ; ils produisent, dès lors, un discours angélique où domine la compassion (*yurmeende*) entre les hommes dans une société où serait aboli le passé et d'où auraient disparu toutes discriminations et iniquités : « Actuellement, nous sommes unis avec les *runndebe*, nous sommes soudés les uns aux autres. On se considère sur le même pied d'égalité. Achetés et acheteurs sont devenus de même père même mère, nous sommes tous dignes et libres »²⁷. Les autres, les *runndebe*, dénoncent à l'inverse la fiction généalogique du « même père même mère » et affirment que la domination, les inégalités (*hutaare*) et l'arrogance subsistent : « Maintenant, ils ne disent plus “ Vous êtes nos serviteurs (*kurkaabe*) ”, mais ils disent “ Vous êtes nos parents (*musibe*). ” Ils le disent avec la bouche mais intérieurement ils ne sont pas contents parce qu'on ne fait plus la corvée (*fulawali*) »²⁸.

Mais à côté de ces deux figures stéréotypées du discours, il y a place encore pour d'autres rhétoriques. La perception du caractère hybride de l'esclave, autrefois marchandise et non-personne mais cependant être humain, habite durablement la pensée contemporaine. Cette nature double, ambivalente de l'esclave, chose et personne tout à la fois, suscite une grande variété de discours qui, selon ce qu'ils excluent ou refoulent, mettent plutôt l'accent sur la chose (la propriété) ou plutôt sur l'homme. Parfois, parce que les *runndebe* étaient ressentis comme inférieurs à cause de l'abjection du travail²⁹, l'image renvoyée est celle d'une distinction radicale entre roturiers et nobles. En tant que groupe social les *runndebe* sont des êtres inférieurs parce qu'ils se conduisent sans vergogne, donc sans dignité. C'est dire que l'ancien esclave représente bien toujours le stéréotype négatif du *pullo*³⁰. C'est sur ce

26. Loi n° 28 AN 1964. Le programme politique du Parti démocratique de Guinée (PDG) pour la conquête de l'indépendance ne faisait volontairement « aucune référence à l'ethnie, à la race, à la religion et aux origines sociales de l'homme ». Nous sommes loin, à l'époque, de la guerre contre les Peuls (au nom d'un prétendu « racisme peul »), identifiés par Sékou Touré en 1976 à l'ennemi de classe (voir Sow 1989).

27. Thierno Abdoul Barry, Belya (Kollangui, Tougué), 6 sept. 1993.

28. Amadou Saliou Keita [origine kissi], Dakka (Kollangui, Tougué), 10 sept. 1993. *Fulawali*, mot jalunke qui signifie littéralement « le travail du Peul ».

29. Les *fulbe* considéraient le travail manuel comme une activité propre à ceux qui étaient frappés par le mauvais sort. La croyance veut également que le travail ait été imposé aux hommes à cause de la faute commise par leur père Adam dans le paradis terrestre. Enfin, le terme travailleur (*huuwoowo*, « celui qui doit travailler ») n'est que le synonyme mélioratif d'esclave.

30. RIESMAN 1974 : 118 ; DUPIRE 1981 : 170. Paul RIESMAN (1992) analysant le procès de socialisation des enfants Fulbe et Riimaaybe dans la région de Djibo (Burkina Faso) revient longuement sur ces questions.

genre de concept, logiquement construit sur la base d'un racisme social, que se forment les certitudes, se nourrissent les peurs et s'attisent les haines. Le *pullo* à son tour sera caractérisé comme « un individu pingre, malin, égoïste, méchant, félon, etc. » (Bah 1987 : 36). Mais il existe aussi une parole sincèrement contrite et repentante qui, au nom du Prophète, déplore l'injustice (*toonye*) faite aux esclaves et les péchés (*hakke*) qui ont été commis : « On aurait dû approcher les esclaves, les instruire et les faire entrer dans la religion (*diina*) mais on ne l'a pas fait. Ils ont été maintenus dans des conditions extrêmement difficiles et ces conditions sont passées d'un père à un fils, d'un père à un fils et elles ont fait naître une haine profonde (*ngayngu*) entre les esclaves-proprétés et les *fulbe*. Elle reste jusqu'à aujourd'hui »³¹.

Par ailleurs, le caractère mixte lui aussi du terme *fulbe*, ethnie et catégorie sociale à la fois, brouille constamment le discours des *runndebe* et cette impossible dissimulation entretient toutes les équivoques. Si l'ancienne société de classes du Fuuta Jaloo n'opposait pas les Fulbe en tant qu'ethnie et les autres, mais des dominés et des dominants, le discours actuel ne se satisfait pas toujours de cette simple opposition et réfère parfois à l'acception ethnique du mot. C'est pourquoi la volonté d'assimilation de beaucoup de *runndebe* reste ambiguë : devenir Fulbe (en tant qu'ethnie) ou rejoindre l'ancienne classe des hommes libres et des maîtres, les *fulbe*. D'où la difficulté à se définir, comme cet informateur : « Je ne peux pas me considérer comme Kissi parce que je suis né et que j'ai grandi au Fuuta Jaloo. Seulement mon ethnie c'est Kissi. Je suis d'origine kissi à 100 % [en français]. Comme je ne comprends pas la langue je ne peux pas me considérer comme un Kissi. [...] Je suis Peul parce que je parle la langue peule sinon mon origine (*iwdi*) c'est Kissi »³².

Or devenir Fulbe/*fulbe*, c'est ce qu'autorise en principe la modification du patronyme pour les *runndebe* qui le souhaitent. Mais si prendre le nom des *fulbe* (Diallo, Bah, Sow ou Barry), c'est-à-dire une autre identité, permet en ville d'échapper aux classifications sociales, l'opération se révèle beaucoup plus aléatoire dans les campagnes. Là, chacun est encore capable de nommer le maître ou l'esclave de son père — on le lui rappellera à l'occasion — et tenter d'effacer cette macule sociale demeure toujours impossible. Et d'ailleurs parfaitement inutile : « Ceux qui changent de nom n'ont en réalité changé que le nom. Ils se marient toujours dans les familles de ceux qui n'ont pas changé de nom. Ceux qui prennent le nom Sow, par exemple, ne peuvent avoir de femmes que chez leurs parents qui n'en ont pas changé »³³. En un mot, la caque sent toujours le hareng. Un autre patronyme, beaucoup d'ailleurs ne le souhaitent pas. Cela reviendrait à rompre la chaîne identitaire collective qui relie aux ancêtres tous les hommes d'un même clan :

31. Al-hajji Mamadou Compaya Bah, Compaya (Labé), 7 mai 1992.

32. Amadou Saliou Keita [origine kissi], Dakka (Kollangui, Tougué), 10 sept. 1993.

33. Balla Mansa Malipan Camara [origine kuranko], Malipan (Koyin, Tougué), 24 mai 1992.

« Chacun a son cœur, mais il peut arriver un jour que l'on soit mis face à la vie de nos ancêtres et si l'on veut communier (*hormoragol*) avec eux et leurs dieux et qu'on ait changé de nom on n'y parviendra pas. C'est pourquoi il faut rester soi-même et garder son nom. Il ne faut jamais gêner son lignage (*leñol*) [...] C'est pourquoi, nous, nous n'avons pas changé notre nom. On ne change pas le nom du Kuranko parce que là-bas c'est par nous qu'on passe pour communier avec nos ancêtres les plus lointains (*mantabe*) »³⁴. En définitive, au moins dans le domaine des croyances, subsiste malgré tout un « chez soi », une altérité que ni l'éloignement dans le temps et l'espace, ni la fréquentation des *fulbe*, ni même la censure de l'islam ne peuvent congédier, évincer ou discréditer. Les marqueurs sociaux peuvent aussi persister en ville mais la possibilité est offerte aux *runndebe*, par la grâce de l'enseignement (fonctionnaires) ou de par leur situation économique (commerçants), d'y acquérir une position telle que plus personne, sauf à vouloir les insulter, ne se risquerait à leur rappeler publiquement leur origine sociale.

Cela ne préjuge pas de l'amertume de certains *fulbe* à l'égard de la réussite économique de certains *runndebe* : d'abord parce que ceux-là sont riches et que ceux-ci sont pauvres, ensuite parce qu'à la mort des *runndebe* les *fulbe* n'hériteront plus comme autrefois de tous leurs biens. Amertume ainsi traduite : « Actuellement, ce sont ceux qui étaient soumis qui ont pris le dessus » (*jooni ko waawanoobe ben wawtii*). Le domaine politique n'échappe pas non plus à ces nostalgies d'un autre âge que ni la réussite économique moderne des *runndebe* ni leur maîtrise du savoir occidental ne permettent de faire taire totalement. Ainsi à Labé, la nomination en 1987 d'un préfet d'origine servile³⁵ fut vainement contestée par un certain nombre de notables. La mise en cause de ce préfet, pourtant grand prévaricateur, n'avait d'autre raison que ce qui était considéré comme l'usurpation d'un droit réservé à l'homme libre : le pouvoir de juridiction sur autrui. C'est également de ce droit qu'il s'agissait lorsque, dans les années 1970, au moment des élections des comités du Pouvoir révolutionnaire local (instance politique de base), il fallut élire les membres de la direction du *runnde* Bamba et de la *misiide* voisine. Les *fulbe* s'opposèrent à l'élection de *runndebe* au bureau. Les *runndebe* racontent : « Nous leur avons demandé pourquoi ils disent que nous, *runndebe*, nous ne devons pas être chefs. Leur seule réponse fut de dire que nous sommes des esclaves (*maccube*) et que nous ne pouvons pas les commander, eux, les *fulbe* »³⁶; et le même informateur ajoute : « Pourtant à l'époque nous étions libres³⁷, mais les *fulbe* ne nous prenaient pas encore pour des hommes ». Finalement les autorités, qui disposaient pourtant de pouvoirs dictatoriaux, tranchèrent... en créant deux comités : l'un commandé

34. *Ibid.* L'informateur n'a aucun doute sur son origine kuranko : « Si on me demande si je suis Kuranko ou Peul, je réponds aussitôt que je suis Kuranko ».

35. Il s'agit du chef de bataillon Hadji Kanté. Voir S. B. BAH 1987 : 50.

36. Boye Bailo Barry dit Madina Horoya [*alias* Minimono, origine kissi], Madina Horoya (Bantignel, Pita), 13 nov. 1991 et 12 mai 1992.

37. Il dit *hettike*, litt. « est reçu », *i. e.* « nous avons reçu notre tête ».

par des *fulbe*, l'autre par des *runndebe*³⁸. C'est assez dire l'importance des résistances et la permanence des survivances idéologiques de l'esclavage. En réalité, en dépit de la politique volontariste conduite par Sékou Touré et malgré quelques nominations spectaculaires, peu d'hommes d'origine servile occupèrent des postes de responsabilité dans l'appareil d'État. Ils furent cependant les premiers car, contrairement à un imaginaire politique largement répandu chez les *fulbe*, il n'y a jamais eu, sous la colonisation, de chefs de canton d'origine servile.

Dans l'État-nation actuel, où il y a correspondance voulue entre les circonscriptions administrées et l'origine régionale ou locale des fonctionnaires politiques (préfets et sous-préfets) et où l'on peut, par conséquent, établir leur origine sociale, on ne trouve dans la préfecture de Tougué qu'un seul cadre (sous-préfet) d'origine servile. Sans doute les évolutions sont-elles ici plus lentes qu'ailleurs. Ainsi, dans la sous-préfecture de Konah — mais cet immobilisme vaut en beaucoup d'endroit —, « De Diallo Yacine³⁹ à Sékou Touré et jusqu'à présent, aucun *runndejo* n'a été élu responsable politique et il n'y a jamais eu aucune contestation de leur part »⁴⁰.

On peut voir dans ces pesanteurs, et dans l'apathie même de nombre de *runndebe*, la perpétuation de l'hégémonie intellectuelle des *fulbe*. En effet, il n'y a pas si longtemps que les *runndebe*, esclaves privés du droit à la parole, ne pouvaient s'exprimer dans une assemblée qui se tenait le plus souvent à la mosquée d'où ils étaient exclus. Même ceux, les anciens combattants issus des villages d'esclaves, qui furent les premiers sous le régime colonial à pouvoir rompre le mutisme imposé, échouèrent : « L'adjudant Aldiouma Djoumou voulait être chef à Sannou. Ils ont dit qu'un esclave ne doit pas gouverner un canton. Ils dirent de même pour le lieutenant Mamadou Mangel. Quant à l'adjudant Oury Kaly, lorsqu'il revint de l'armée en disant qu'il voulait être chef de Koyin, il a très mal terminé car on l'avait exclu magiquement du pouvoir (*lampagol*) »⁴¹. Que faire dès lors que dominant encore les forces religieuses, occultes en l'occurrence, qui assurèrent jadis le pouvoir des *fulbe* ?

38. C'est le gouverneur de Pita, Sagno Mamadi, qui régla le différend. Le village, qui s'appelait *runnde* Bamba, devint Madina Horoya (« Ville libre »). On pourrait multiplier les exemples.

39. Figure symbolique de la liberté accordée aux esclaves en 1946. Mort en 1952, il fut remplacé à la tête de la SFIO par Barry Ibrahima dit Barry III.

40. Ousmane Baldé, Konah (Tougué), 3 oct. 1993. Pourtant, dans les *dume* d'une sous-préfecture voisine, d'autres rapports de force prévalurent : « Tous les *runndebe* adhèrent au PDG. C'est à partir de cette date qu'il y eut des *runndebe* qui furent chefs de *misiide* [où habitent les *fulbe*]. Et il pouvait même y avoir des *tabalde* [tambour de commandement sous la théocratie] dans le *runnde*. Et dès qu'un *pullo* de la *misiide* entendait le tambour du *runnde*, il disait que Sékou Touré a saboté l'islam. Mais ils ne prononçaient ces paroles que dans la *misiide* et entre eux [à cause de la répression] », al-hajji Mamadou Sacko [origine malinke], Nyenyemere (Kollet, Tougué), 15 sept. 1993.

41. Sergent Amadou Keita [origine jalunke], Korfo (Tangaly, Tougué), 9 oct. 1993. L'expression *lampagol aaden* employée ici signifie « frapper d'ostracisme à l'aide d'un pouvoir mystique ».

L'Autre impossible

Dans la société précoloniale, la manière légitime de se métamorphoser en un autre, de devenir *pullo*, passait par l'affranchissement (*rindingol*)⁴² : œuvre de bienfaisance ou expiation de certains actes délictueux, c'était toujours un geste unilatéral du maître, rare et presque symbolique puisque généralement limité à la libération d'un seul des esclaves qu'il possédait. L'affranchissement contractuel, que le Coran recommande⁴³ et qui consistait pour le maître à octroyer sa liberté à l'esclave moyennant le versement de biens convenus entre eux, était encore plus exceptionnel car cela aurait tendu à diminuer leur nombre : « Si nos parents n'acceptaient pas d'affranchir leurs propriétés-esclaves (*jiyaabe*), c'était pour avoir une main-d'œuvre (*golloobe*) importante et pouvoir cultiver de grands champs »⁴⁴. En fait, ce n'est que dans les tout débuts de la colonisation que l'affranchissement devint une pratique assez courante.

La citoyenneté acquise en 1946 et les mesures édictées plus tard par Sékou Touré transformèrent radicalement la condition juridique des *runndebe* : en donnant à chacun « sa tête et sa liberté », elles rendirent superflu l'affranchissement. Des libérations collectives eurent lieu qui manifestaient les avancées de la loi ou qui, simultanément, étaient l'expression de repentirs religieux. Bref, l'émancipation devint désormais une simple entente, essentiellement vénale, entre l'ancien maître et son ancien esclave : « Si quelqu'un veut s'affranchir, il paye. Mais ceux qui le désirent sont peu nombreux dans le pays de Tougué. Cela se fait quand même. Il y en a qui disent : " Je réclame ma tête pour aller là-bas [dans les rangs des *fulbe*] ". Ici, à Koyin, c'est rare. Si tu comptes, cela ne fait pas encore 20. C'est très, très rare. Il y en a qui ne veulent plus être appelés de ce nom [esclaves-*maccube*] mais ils ne viennent pas dire : " Je veux m'affranchir ". S'il arrive que quelqu'un le manifeste vraiment, il paye un peu de denrées alimentaires comme le riz ou alors un bœuf : aujourd'hui c'est habituellement un bœuf. S'il le fait, on le rase ce jour-là et on lui donne le nom d'un *pullo*. Et en ce moment le nom change, si c'était Keita on dit Baldé ou Barry »⁴⁵. Cependant, insidieusement, malgré un ensemble de transformations de tous ordres et malgré la loi, ce que l'affranchissement était censé faire disparaître demeure, c'est-à-dire le stigmate originel de l'ancêtre asservi alors même que « ceux qui achetaient et ceux qui étaient achetés sont morts ». Tout se passe

42. Pour marquer cette transformation, on disait de l'esclave : « Il est devenu *pullo* » (*o wonti pullo*). Quant au terme *rindingol* (« affranchir »), il pourrait se traduire plus exactement par « rendre digne ».

43. Coran XXIV, 33, voir l'analyse de BRUNSCHVIG (1975 : 25-41). Voir également la discussion du terme dans MEILLASSOUX (1975 : 121-122), qui préfère parler de manumission.

44. Alfa Mamadou Billo Baldé, Sengouya, 9 sept. 1993.

45. Alpha Oumar Tall [*alias* Keita, origine jalunke], Tougué, 1^{er} mai 1992.

comme si se maintenaient dans le champ des représentations et des idées dominantes, entre droit public et droit traditionnel, des comportements d'exclusion impossibles à conjurer ou à exorciser.

Rappelons qu'au Fuuta Jaloo, s'affranchir c'était, au sens strict, devenir digne ou libre (*dimo*), les deux termes sont équivalents. Il fallait à cette métamorphose l'accord du maître et de la famille de ce dernier, car la preuve (*see-dee*) avérée, tangible, du passage d'une condition à l'autre était le don d'une épouse : une fille du maître, ou bien une femme de son patrilignage ou d'un lignage de même statut. En réalité cette alliance qui, incorporant l'ancien esclave dans le groupe de parenté du maître, était censée provoquer l'effacement et l'oubli de ses origines, se concrétisait rarement car les règles de l'alliance en vigueur — celles du monde arabe et musulman — interdisaient, en principe, qu'une femme épouse un homme d'un rang inférieur au sien ; si le statut de la femme était déterminé par sa naissance, il l'était tout autant par celui de son époux et il importait donc au premier chef d'éviter une alliance hypogamique qui aurait fatalement entraîné une rupture de la cohésion sociale. D'où une comptabilité minutieuse du rang statutaire des conjoints.

C'est pourquoi aujourd'hui encore les *fulbe* ne se résolvent que très difficilement à donner une femme à un *runndejo* et, lorsque c'est le cas, celle qui est choisie s'oppose elle-même violemment à ce mariage avec un inférieur. Elle s'y refuse d'autant plus que le salut de la femme dans l'au-delà dépend essentiellement de la soumission et de l'obéissance à son mari. Et si elle s'y résigne, c'est « pour respecter la parole donnée (*gangol*) par son père. Ce genre de mariage constitue pour les *fulbe* une plaie dont on guérit difficilement, car voir sa fille chez son esclave, c'est être rabaissé par rapport aux autres *fulbe* »⁴⁶. L'administration de la preuve — le don d'une femme — se heurte donc toujours dans les campagnes à la permanence de structures idéologiques et culturelles qui privilégient une forte endogamie de classe comme stratégie matrimoniale : maintenir les autres à distance en épousant au plus proche⁴⁷ c'est, pour nombre de *fulbe*, assurer par l'hérédité la pérennité de leur « foulantité »⁴⁸. À cela s'ajoute la crainte explicite que le *runndejo*, en épousant une fille *pullo*, ne profite de cette alliance pour prendre sa revanche de la domination antérieure : « Le *pullo* affirme : “ Je ne veux pas voir ma fille chez un *runndejo*. Il est honteux pour moi qu'un *runndejo* commande ma fille car de cette manière il se remboursera de ses dettes. Je veux conserver ma dignité ” »⁴⁹. Au demeurant, la méfiance du *runndejo*, surtout

46. Fadio Sidibé [origine wasulonke], Kolloun (Kollangui, Tougué), 8 sept. 1993. DERMAN (1973 : 118) analyse deux cas à Hollaande (Popodara, Labé).

47. Pour une réflexion sur le mariage arabe, voir BONTE (1994 : 371-398).

48. L'obsession généalogique et l'idée de l'hérédité biologique des traits de caractère sont probablement générales. Voir par exemple, pour l'Adaamaawa, BURNHAM (1972 : notamment 314-317).

49. Diallo Mamadou dit Belinde [*alias* Condé, origine malinke], Kolloun (Kollangui, Tougué), 5 sept. 1993. Ici, la honte (*hersa*) est considérée comme l'envers exact de l'honneur.

s'il est riche, égale souvent celle du *pullo* : il suspecte ce dernier de vouloir le tromper en l'exploitant comme beau-fils à défaut de l'avoir sous sa coupe comme esclave.

Les *runndebe* supportent d'autant plus mal la rétention des femmes par les *fulbe* que ceux-ci continuent bien souvent, comme autrefois, de leur demander — ou plutôt de leur prendre — des épouses. Dans ces conditions, la non-réciprocité, autrement dit le refus de reconnaître la parité entre les deux groupes sociaux, font des femmes, classiquement, un enjeu de la domination. Ici, l'absence de réciprocité agit comme un révélateur de la permanence de représentations discriminatoires ; elle fait éclater au grand jour les contradictions entre l'angélisme du discours public — le simulacre des relations de parenté (« même père même mère ») — et la réalité des pratiques et préjugés : « Jusqu'à présent c'est la tromperie (*jamfa*) qui domine. Beaucoup de nos sœurs se sont mariées avec des *fulbe*. Ils nous ont pris plus de dix femmes mais, nous, nous n'avons reçu aucune Peule (*fulamusu*). Ils se marient avec nos jeunes sœurs, ils nous offrent des kolas en portant des habits très propres et ils font semblant de nous respecter (*needi*). Mais ils ne nous disent jamais qu'ils vont nous apprendre le Coran et nous montrer les règles de l'islam. Ils s'intéressent uniquement à la femme »⁵⁰. Cette amère complainte qui reproche aux *fulbe* de laisser les *runndebe* sans éducation religieuse dit l'essentiel : puisque « la parenté n'existe qu'entre musulmans »⁵¹, la connaissance coranique est la clef de l'accès aux femmes peules. Jadis, elle y conduisait d'ailleurs nécessairement. Désormais, le manque supposé d'éducation religieuse d'un prétendant *runndejo* apparaît comme la seule façon polie de lui refuser une épouse.

Cependant, cette retenue trouve rapidement ses limites ; ainsi dans les cas où des *fulbe* ont épousé des femmes *runndebe* : « Dès qu'un problème se pose, ils nous considèrent [de nouveau] comme des esclaves et ils oublient le côté maternel »⁵². Or, chez les *fulbe* où prédomine une endogamie de lignage, lignes paternelle et maternelle (*gorol* et *dewol*) ont tendance à se confondre de génération en génération. En fait, « c'est [donc] dans la parenté maternelle que sont choisies les épouses »⁵³. Ce n'était évidemment pas le cas lorsqu'un *pullo* épousait une esclave : les parents de celle-ci ne devenaient jamais des alliés mais restaient ce qu'ils étaient, une propriété du maître. Une telle situation perdure aujourd'hui dans le cas d'une union entre un *pullo* et une *runndejo*. Certes, le contexte est différent. Mais le lignage maternel, d'un statut social inférieur, est toujours considéré comme inexistant faute — et pour cause — de relations consanguines antérieures. Du coup, les *fulbe* n'emploient pas à l'égard de leurs beaux-parents *runndebe* les

50. Sergent Amadou Keita [origine jalunke], Korfo (Tangaly, Tougué), 9 oct. 1993.

51. En fulfulde, *musibe ko jokube diina goota*.

52. Sergent Amadou Keita... (voir *supra* n. 50).

53. VIEILLARD (1939:19). Sur la fréquence des mariages consanguins, voir CANTRELLE & DUPIRE (1964).

mêmes termes d'adresse que ceux qui sont d'usage entre *fulbe*. Ce qui envenime encore les relations entre les deux groupes : « Ils marient nos sœurs et après cela ils nous appellent *kaawu*, *kaawu* (“ oncle ”, “ oncle ”) car ils ne disent jamais *baaba* (“ papa ”) »⁵⁴. Le peu de considération envers la ligne maternelle affecte également les relations entre celles qui épousent des *fulbe* et leur parenté : en « passant dans l'autre camp », ces femmes en épousent les préjugés et, comme tout « parvenu », font tout pour faire oublier leur origine : « Maintenant je regrette d'avoir donné mes filles aux *fulbe*. Ces enfants sont là mais ils ne viennent même pas me dire bonjour alors qu'ils sont issus de mon sang. Dès que je pense à cela j'ai envie de pleurer »⁵⁵. Beaucoup de *runndebe*, à l'instar de cette informatrice, font le constat d'une alliance irréalisable entre les deux groupes et si certains souhaitent encore donner des femmes dans l'espoir d'une improbable réciprocité, d'autres s'y refusent, non sans violence : « Je sais une chose, c'est qu'un *pullo* ne se mariera pas avec ma fille. Je préfère la donner à un esclave, à un *runndejo* qui n'a rien plutôt qu'à un riche *pullo*. Je n'accepterai jamais qu'un *pullo* vienne avec son Coran (*deftere*), me fasse descendre de mon hamac pour s'asseoir et me demande ma fille »⁵⁶.

À qui la terre ?

Rien autant que le différend matrimonial, avec son cortège de convoitises, de fantasmes sexuels et de rancœurs, n'illustre mieux le poids du contentieux et des désaccords dans les rapports entre *fulbe* et *runndebe* et, du même coup, les limites de l'intégration. En comparaison, le débat foncier présente moins d'acuité. Certes des enjeux importants existent quant aux prérogatives des *runndebe*, mais un *modus vivendi* ancien contribue à désamorcer les conflits les plus violents⁵⁷.

Lors du djihad, les populations animistes furent entièrement dépossédées de leurs droits par la conquête musulmane : le patrimoine foncier revint à ceux des patrilignages *fulbe* qui s'en emparèrent par la force⁵⁸. Or, en dépit

54. Sergent Amadou Keita. *Kaawu* désigne la classe des oncles maternels. Chez les *fulbe*, parmi les cinq reproches légitimes qu'un fils pouvait adresser à son père figure celui-ci : « Tu ne m'as pas choisi un bon oncle maternel (*kao*), c'est-à-dire que ma mère, que tu as épousée, est d'une basse extraction, ou pis encore : une serve. Et je ne trouverais pas, si tu mourrais, l'appui d'un oncle maternel généreux et puissant » (VIEILLARD 1939 : 61).

55. Nene Bailo Keita [origine inconnue], Sanama (Kollet, Tougué), 14 sept. 1993. DERMAN (1973 : 118) fait le même constat : « The Fulbe did not maintain affinal responsibilities to serfs, and children of such a marriage rarely visited the village of their mother ».

56. Kanté Oury Bailo [origine jalunke], Nhangaran (Kollangui, Tougué), 4 sept. 1993.

57. Le plus récent de ces conflits, et le plus grave depuis longtemps, remonte au mois de mai 1993. Il fit plusieurs morts lors d'une altercation entre *fulbe* et *runndebe* dans la sous-préfecture de Balaya (Lélouma).

58. Tous mes informateurs confirment ce que notait déjà FRÉCHOU (1965 : 473) : les droits des « premiers occupants » ont été prescrits par la conquête. Voici ce que dit

d'un processus de transformation affectant le régime foncier, notamment la tendance à une individualisation des droits, prévaut toujours l'idée que la propriété foncière héritée des ancêtres est inaliénable — donc, le fait que les *fulbe* continuent d'exercer jalousement leur droit de contrôle historique sur le sol. Pourtant, et sans même faire référence aux modifications apportées par le régime domanial colonial, le droit foncier coutumier a été révoqué par les dispositions qui, sous Sékou Touré et la Première République, ont fait de l'État le propriétaire unique de la terre⁵⁹. Dans la pratique, cependant, l'unicité de la propriété étatique doit composer avec les règles foncières antérieures et, *de facto*, coexistent des droits et des usages d'époques différentes : en cas de contestation majeure, les *fulbe* se réfèrent aux coutumes foncières établies par le pouvoir théocratique — elles les favorisent — tandis que les *runndebe* s'appuient sur l'étatisation de la terre de 1962. Les uns et les autres ignorent le Code foncier de 1992⁶⁰ qui, trop récent pour être connu, demeure largement inappliqué.

Si, au Fuuta Jaloo, les esclaves relevaient de statuts divers, à peu près tous bénéficiaient à la fin du XIX^e siècle — à titre précaire — d'une habitation et de champs clos alentour (*hoggo*) leur permettant d'assurer leur subsistance, de vivre en ménage et d'élever une progéniture⁶¹. La suppression de l'esclavage, au début du siècle, ratifie et pérennise la propriété foncière des maîtres, et explique les lenteurs du processus de libération (Fréchou 1965 : 460-468). En effet, sans modification du régime de la terre, sans donner aux esclaves de droit sur les terres qu'ils cultivaient, pas de bouleversement des rapports sociaux : pour l'esclave, chercher à s'émanciper, refuser le travail gratuit, s'opposer au maître pouvait entraîner l'éviction de la terre. À une époque où il était inimaginable pour la plupart des *fulbe* de prendre la houe, leurs besoins en main-d'œuvre et l'impossibilité de remplacer l'esclave par un autre occupant (la traite est supprimée) expliquent la transition de l'esclavage au servage. Progressivement, la tenure sur laquelle vivaient et travaillaient les anciens esclaves tend à devenir héréditaire. Dès lors, les litiges, les tensions ou les affrontements issus des incertitudes du droit proviennent

l'un des descendants de ceux qui furent soumis sur place (Jalunke) : « C'est nous que l'on a trouvés sur cette terre, cette terre est à nos parents. Mais maintenant elle appartient à nos *fulbe*. Depuis que l'on nous a opprimés au début jusqu'à présent, nous sommes là. Aujourd'hui, si nous voulons exploiter n'importe quelle parcelle ici, il nous faut attacher un paquet de dix noix de kola et demander l'autorisation aux *fulbe*. Mais si c'est eux, ils ne nous demandent rien », Mama Samba Keita [origine jalunke], Hafya (Malipan, Koyin, Tougué), 3 mai 1992.

59. Il s'agit des décrets 025/PRG du 10 janvier 1962, 127/PRG du 25 avril 1974, et de celui de 1983 portant *Étatisation du statut de la terre* et abrogeant en principe tous les autres systèmes juridiques. Sur le droit foncier, voir DIALLO (1993) et SIDIMÉ (1993). RIVIÈRE (1974 : 84-93) analyse les modifications juridiques du régime foncier après l'indépendance.

60. *Code foncier et domanial* de 1992 (Ordonnance 0/92/019 du 30 mars 1992, *Journal officiel de la République de Guinée*, n° spécial, mai 1992). Curieusement, ce code n'aborde pas les relations entre droit moderne et coutumes foncières traditionnelles.

61. Sur la distinction entre esclaves de peine, esclaves mansés et esclaves casés, voir MEILLASSOUX (1986 : 117-119).

d'une contradiction difficile à surmonter pour un certain nombre de *fulbe*. En effet, alors que l'esclave relevait de la catégorie des biens meubles (*jawdi dariidi*)⁶², qu'il n'avait pas de patrimoine propre (à sa mort le maître héritait de tous ses biens), comment admettre qu'une propriété devienne à son tour propriétaire de son enclos et puisse le transmettre à ses descendants ?

Le tournant décisif remonte à l'abrogation, en 1946, du travail forcé (*fulawali*), qui apparaissait aux yeux des *fulbe* et des *runndebe* comme la contrepartie de la jouissance d'une terre par les *runndebe*. Si certains *fulbe* tentèrent de récupérer la concession de leurs anciens esclaves, la plupart d'entre eux acceptèrent que l'ancien serf, promu *citoyen*, devienne de ce fait possesseur de son enclos : « Nous n'étions pas contents mais nous ne pouvions rien dire. C'est comme une vache que tu aurais élevée, on te dit qu'elle ne t'appartient plus. Cela fait mal intérieurement mais comme c'est une loi, il faut obéir »⁶³. De ce moment date la conversion massive des *fulbe* au travail agricole, que ni la multiplication des formes d'entraide (*kile*) rémunérée ni la poursuite du travail gratuit par certains *runndebe* — « Ils se cachaient pour aller chez leur *pullo* parce que ce travail était devenu une habitude »⁶⁴ — ne pouvaient enrayer. La situation actuelle, droits d'usage ou de propriété par usucapion (prescription acquisitive), se stabilise d'autant mieux que disparaît la génération des maîtres et des soumis : « La terre sur laquelle je travaille appartenait à mon père. Il est mort. C'est moi qui le remplace et son *pullo* n'est jamais venu réclamer cette terre. Et si ses enfants viennent pour m'expulser je leur dirai que je refuse parce que c'est ici que j'ai trouvé mon père. Et c'est Sékou Touré qui nous a donné ce courage »⁶⁵. Bref, s'estompe l'idée qu'un esclave ne peut posséder une terre du moment que lui-même est possédé ; dans le même temps, s'impose la notion de droits de transfert détenus par les *runndebe* sur les terres encloses autour de l'habitation. La discussion porte désormais sur la nature de cette propriété : le *runndejo* peut-il vendre ou louer la terre qu'il occupe dès lors que subsistent les droits de contrôle historiques des *fulbe* ? La vigueur des relations d'homme à homme ou, inversement, la désaffection à leur égard, des rapports de force plus glo-

62. Bétail et esclaves sont les *jawdi dariidi*, « des richesses debout, sur pied ou qui marchent : le cheptel » (VIEILLARD 1939 : 78).

63. Thierno Abdoul Barry, Belya (Kollangui, Tougué), 6 sept. 1993.

64. Amadi Sidibé [origine wasulonke], Kolloun (Kollangui, Tougué), 10 sept. 1993. À propos du *kile*, FRÉCHOU (1965 : 433) constate justement qu'il permet « à des hommes d'entretenir leur relative "richesse" sans travailler ; on peut alors voir dans le *kile* une forme d'exploitation des pauvres et des anciens captifs ». Voir également S. B. BAH (1987 : 50). Quant à la conversion massive à l'agriculture elle touche surtout les hommes, de nombreuses femmes travaillant déjà depuis longtemps de leurs propres mains tandis « que les maris foula prient pour les travailleurs ou palabrent sous les orangers voisins » (MARTY 1921 : 384).

65. Tierno Amadou Condebe Camara [origine jalunke], Condebe (Konah, Tougué), 6 oct. 1993. De leur côté, les *fulbe* disent la même chose : « Ils ne peuvent être chassés, la loi le condamne. Et cela ne se fait pas parce que leurs ancêtres étaient sur cette terre. Tous les enfants de leur lignée (*ihudi*) ne connaissent pas d'autre terre que celle-là », Ousmane Baldé, Konah (Tougué), 3 oct. 1993.

baux de village à village à propos de la délimitation des terroirs⁶⁶ dessinent un tableau contrasté. Un consensus se dégage cependant, qui concilie la coutume et la loi, les prérogatives antérieures des *fulbe* et la reconnaissance de droits fonciers aux *runndebe* : « La terre que le *pullo* a donnée [autrefois] à son esclave, il n'a pas le droit de la récupérer ou de la vendre à un autre. Mais le *runndejo*, de son côté, ne peut ni la vendre ni la prêter sans l'accord du *pullo* »⁶⁷. En revanche, les *fulbe* revendiquent un droit inaliénable sur les champs extérieurs non clos (*ngesa*)⁶⁸ ; ils en réprovent la cession, probablement parce que, autrefois, le foncier se définissait d'abord en termes de rapports sociaux et de parenté, qu'il offrait une base territoriale à la segmentation lignagère et que, aujourd'hui, ces terres servent toujours de cadre aux stratégies communautaires. Là, la dîme (*farilla*), réclamée ou non, rappelle fermement qu'il ne s'agit que d'un prêt et d'un droit restreint d'utilisation de la terre⁶⁹. Contradictoirement, de nombreux *runndebe* arguent du lointain défrichement effectué par leurs ancêtres — d'où l'importance de pouvoir présenter une généalogie servile — pour démontrer que les terres qu'ils cultivent ne sont « empruntées » que « dans l'esprit des nobles » (Fischer 1993b : 25). Cette mainmise engendre une insécurité foncière réelle pour les *runndebe* non seulement à cause d'une divergence de conception dans la délimitation des terroirs mais aussi en raison de pratiques hégémoniques (le bétail « *fulbe* » utilise impunément les pâturages « *runndebe* »), de formes de résolution des conflits qui assurent aux *fulbe* un rôle prépondérant dans le Conseil des sages ; et surtout, parce que tout signe tangible de son emprise sur le sol est interdit à l'exploitant, qui ne peut planter librement des arbres. Ces limites brident les initiatives des *runndebe* quant à la mise en valeur d'un terroir et risquent surtout d'hypothéquer l'avenir pour peu que se profile un projet de développement : « partout où les ressources acquerront de la

66. À ce sujet voir les analyses de FISCHER *et al.* (1993a, 1993b) qui portent sur des villages des bassins versants de Koundou et Diaforé (Kuratongo, Tougué). Deux études de cas traitent par ailleurs l'une, du village de Dalen (Labé) — ROBERTS (1991) — et, l'autre, de ceux de Tahira et Bussura (Pilimini, Koubia), LANDECK (1991).

67. Al-hajji Mamadou Sacko [origine malinke], Nyenyemere (Kollet, Tougué), 15 sept. 1993. Tous les informateurs, tant *fulbe* que *runndebe*, sont d'accord sur ce point.

68. Ce sont des champs de culture extensive situés sur des terrains *fello*, *hansagnere*, *dognol* ou *dantaari* sur lesquels les hommes, principalement, cultivent du fonio, du riz, des arachides et du sésame. Ils se distinguent des terres encloses et habitées (*hoggo*) — comprenant notamment le *suntuure* — où les femmes pratiquent une agriculture intensive. Sur la structure actuelle du système agricole, voir BOULET & TALINEAU (1988), LANDECK (1991).

69. Une informatrice résume bien le sentiment général : « On peut envoyer si l'on veut la dîme ; si on ne la donne pas, il ne la réclame pas », Fadio Sidibé [origine wasulonke], Kolloun (Kollangui, Tougué), 8 sept. 1993. Le fait n'est pas nouveau puisqu'il est déjà noté par FRÉCHOU (1965 : 463-464). DERMAN (1973 : 80) signale la campagne menée par le PDG pour convaincre les paysans que la terre où ils vivent leur appartient.

valeur ajoutée [...] le village *misiide* en revendiquera les droits, reléguant les *dume* aux parties non améliorées et non convoitées du territoire »⁷⁰.

Enfer ici-bas, félicité au-delà

Le malentendu le plus profond, les divergences les plus graves entre *fulbe* et *runndebe* renvoient à deux interprétations antagoniques de la connaissance et des préceptes religieux. Dans le monde rural, l'enjeu est formidable car il détermine encore dans une large mesure le rang de l'individu dans la société. Certes, les *runndebe* peuvent désormais s'ils le désirent apprendre le Coran et aller à la mosquée, et le précepte qui les obligeait à se placer derrière les *fulbe* lors des prières est en principe aboli ; certes, la porte ouest de la mosquée n'est plus réservée aux *fulbe*, et les *runndebe* sont libres d'effectuer le baptême, de donner des noms musulmans à leurs enfants ou d'égorger un animal selon le rite. Mais il revient encore parfois au *pullo* de descendre le corps du *runndejo* dans la tombe ; mais les cimetières sont encore fréquemment séparés, et si l'on trouve dorénavant des muezzins et des maîtres d'école coranique parmi les *runndebe*⁷¹, ils ne sont toujours pas autorisés à diriger la prière si des *fulbe* y assistent. Bref, malgré des aggiornamentos successifs et douloureux, le modèle religieux qui déterminait le statut socio-économique de chacun, entrave toujours le plein épanouissement de la citoyenneté. Ce modèle, continûment prégnant et classificatoire, quels en sont les fondements théologiques ?

Les *fulbe*, en tant que musulmans, mettaient au centre de leurs préoccupations non le monde d'ici-bas, vain (*adunaaru jaayndu*), précaire et périssable, mais un monde meilleur, un au-delà éternel (*laakkira*) et immuable, empire des morts et domaine des mystères infinis. Cette eschatologie se fondait sur la croyance en l'immortalité de l'âme. Seule l'observation des prescriptions coraniques pouvait préserver les morts d'un châtement outre-tombe, des tourments inexprimables de la géhenne (*yite jahannama*)⁷².

70. FISCHER *et al.* 1993a : 52. Il s'agit d'un projet de Gestion des ressources naturelles (GRN) en cours d'exécution dans la sous-préfecture de Kuratongo (Tougué) conjointement par la Direction nationale des forêts et chasses (DNFC), sous la tutelle du ministère de l'Agriculture et des Ressources animales (MARA), et par l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID).

71. Ce qui n'était pas encore le cas en 1974, comme le signale M. S. BALDÉ (1974 : 97). Par rapport au critère islamique, il existait de nombreuses similitudes entre la situation de l'esclave et celle de la femme libre : celle-ci devait se soumettre au mari, elle ne pouvait conduire la prière ni prier à voix haute, ni égorger les animaux, ni enterrer les morts (DIALLO 1988 : 25).

72. Sur ces questions voir DIALLO (1975 : 7, 25-32) et MARTY (1921 : 293-294, 427). Il n'existe pas à ma connaissance de texte sur l'eschatologie islamique populaire. BASCHET (1993), pour le christianisme, vient de confirmer l'intérêt d'une histoire de l'imaginaire pour analyser les *lieux de l'au-delà* comme un « fait social ». Au Fuuta Jalloo, à la différence du monde chrétien, la vision se porte plus sur le paradis que sur l'enfer. SOW (1966 : 81-87) présente un texte de Tierno Chaïkou Manda sur la Résurrection.

Ces représentations de l'au-delà, espoir du salut et peur de la damnation, les *fulbe* les inculquèrent à leurs esclaves et l'imaginaire religieux des maîtres se mit à régir les relations des uns et des autres : « Les *fulbe* disaient que l'on irait au paradis en se mettant à leur service. Cela, ce sont nos parents qui l'ont accepté dès le début à cause de ce qu'ils ont subi. Par exemple, si tu me nourris, tu me fais travailler pendant que toi tu lis ton Coran. Pour mieux m'avoir, tu interprètes le Coran en ta faveur, et tu me dis d'attendre le paradis de toi. Comme je ne peux pas réciter le Coran pour prier, je vais me fier à ce que toi qui le peux me dira »⁷³. Comment cette eschatologie pouvait-elle convaincre des hommes qui devaient leur assujettissement à leurs pratiques animistes, et alors que les *fulbe* les laissaient délibérément dans l'ignorance, ne cherchant aucunement à extirper les vestiges d'une culture païenne⁷⁴ ? Par quels cheminements donc, par quelles affinités occultes, la fascination pour le paradis et l'exécration de l'enfer s'insinuèrent-elles dans l'esprit des animistes jusqu'à s'en emparer alors même que « le salut, la transcendance et le mystère sont essentiellement étrangers au paganisme » (Augé 1982 : 14) ? Sans doute faut-il voir dans ce reniement et cette adhésion aux valeurs dominantes, l'aboutissement ultime de la déréliction qui frappa les païens lors de leur défaite ; abandon divin encore renforcé par l'impossibilité où ils se trouvèrent, isolés, désocialisés, de perpétuer les pratiques religieuses de leurs sociétés d'origine⁷⁵. Certes, on l'a vu, des formes de résistance (« sorcellerie ») maintenaient tant bien que mal une relative altérité, souvent concurrente des représentations du vainqueur, mais ce système de pensée relevait de logiques païennes fragmentaires, agonisantes ou marginales.

Quoi qu'il en soit, les *fulbe*, promettant le paradis à leurs esclaves en récompense de leur travail et de leur obéissance, réussirent à imposer leur domination jusque dans les fins dernières de l'homme. Ainsi il fut admis que mieux l'esclave servirait son maître, mieux il s'assurerait la grâce divine : « Le *pullo* a tourné le dos (*hutyugol*) au travail, prétextant qu'il était faible et qu'il ne pouvait pas faire certaines tâches. On a laissé tout le travail aux esclaves [et] ils ne manquaient pas de travailler pour nos parents qui, pour

73. Camara Koulifan [origine jalunke], Dakka (Kollangui, Tougué), 26 mai 1992.

74. Au milieu du XIX^e siècle, HECQUART (1855 : 328) remarque qu'« il est expressément défendu d'instruire les captifs ». Aujourd'hui les *runndebe* constatent : « Les *fulbe* n'acceptaient pas qu'on étudie, cela c'était pour maintenir l'oppression (*wawu*). Par exemple, toi tu es un intellectuel (*jangudo*), tes enfants étudient ; moi je suis un égaré, un analphabète (*maddyudo*) et mes enfants n'étudient pas. Il est clair que la différence se maintiendra toujours : de la même manière que tu m'as utilisé, tes enfants utiliseront les miens car celui qui n'étudie pas ne comprend rien. Les *fulbe* envoient leurs enfants étudier et nos enfants travailler. Nos enfants, eux, leur part c'est le travail et, les autres, c'est le savoir », Mamadou Barenko Diallo dit Sengo Runnde [*alias* Camara, origine kissi], Hafya (Tangaly, Tougué), 5 mai 1992.

75. À moins, comme le fait J.-L. AMSELLE (1990 : 248), de postuler un syncrétisme originnaire et la présence de l'islam dans le paganisme : « Si telle ou telle société "accepte" l'écrit, l'islam ou l'État, ce n'est pas en vertu de dispositions propres mais parce qu'elle porte en elle l'empreinte de ces institutions » (cf. également le chapitre « Le paganisme blanc », *ibid.* : 181-208).

tout remerciement, leur disaient “ Que Dieu te paye ” (*yo allah yobe*) »⁷⁶. Si le Coran justifie le statut d'infériorité de l'esclave et considère comme conforme à l'ordre des choses établi par Dieu cette discrimination entre les hommes (Brunschvig 1975 : 26), les *fulbe* accentuèrent à l'excès ce principe⁷⁷. Les manipulations des formes du religieux, en particulier l'idée que la destinée posthume se joue en ce monde, débouchèrent sur une mystique de la résignation qui, pesant durablement sur la conscience des *runndebe*, visait à désamorcer tensions sociales et possibles révoltes. Les *fulbe* en jouèrent délibérément au début du siècle, lors de la première suppression de l'esclavage, en faisant renouveler le serment de fidélité auquel tout esclave était astreint (Barry 1992 : 302), en rappelant que la violation de ce serment entraînait non seulement la mort immédiate mais aussi les tourments de l'enfer. Hier encore, nombre de *runndebe* reprochaient au PDG d'avoir, en supprimant l'esclavage et les travaux dus au maître, brisé leur élan vers le paradis. Et comment interpréter la conviction partagée ici ou là que Bilaali, l'esclave noir de Muhammad, continue à le servir au paradis car la servitude n'est même pas interrompue dans l'au-delà⁷⁸ ?

Qu'importe. Des *fulbe* aujourd'hui encore menacent : « Puisque vous ne travaillez pas pour nous, vous n'aurez pas notre bénédiction [pour le paradis] »⁷⁹. Pourtant la plupart des *runndebe* s'insurgent contre l'idée selon laquelle la grâce divine, cette espèce d'affranchissement *post mortem*, ne s'obtiendrait que par la soumission au maître ; ils découvrent la supercherie d'un discours eschatologique énoncé dans la seule perspective terrestre, stigmatisent l'iniquité des *fulbe* et, pire, les accusent d'avoir « falsifié le Coran » (Bah 1987 : 37) pour mieux les tromper et les dominer. Ils comprennent que la prétendue intercession du maître, fournissant l'amulette décisive, prononçant la prière funèbre et autorisant le dépôt du cadavre dans la tombe pour établir l'identité du défunt et définir son destin dans l'au-delà⁸⁰, n'avait

76. Al-hajji Mamadou Bah Compayah, Compayah (Labé), 2 juin 1992.

77. Avec leur Dieu unique créateur de toute chose, ils imposèrent l'idée que les différences entre les hommes, les hiérarchies sociales ne pouvaient leur être imputées. Ce système idéologique qui imprègne encore toute la société a secrété des proverbes nombreux, comme celui qui, s'appuyant sur les inégalités des doigts de la main, justifie l'injustice sociale. M. B. BALDÉ (1974) en fait l'analyse ainsi que de plusieurs autres dont certains sont récents. BALDUS (1977 : 447) signale le même proverbe (au demeurant très courant) dans un travail consacré aux rapports entre *fulbe* et *maccube* dans le nord du Bénin. L'auteur met notamment en évidence la manière dont les *maccube* acceptent leur position servile.

78. On sait pourtant que Bilaali ou Bilāl ibn Rabāh, descendant d'Éthiopiens, né esclave à La Mecque, fut acquis et affranchi par Abu Bakr, le beau-père du Prophète. En outre, il est surtout connu pour avoir été le premier muezzin à Médine (LEWIS 1993 : 45). C'est VIEILLARD (1940 : 137) qui rapporte la conviction en une servitude dans l'au-delà pour ceux qui la subissent déjà sur terre.

79. Samba Diouma Keita [origine malinke], Kolloun (Kollangui, Tougué), 8 sept. 1993.

80. Dans l'au-delà ce sont deux anges-juges, Munkari et Nakiiri, qui en décident : si le défunt peut espérer le salut divin, l'amulette est fixée sur l'épaule droite, s'il doit être damné, elle est accrochée sur l'épaule gauche. Il lui reste à attendre la Résurrection et le Jugement dernier (DIALLO 1975 : 30-31).

d'autre but que de marquer ses droits sur les biens de son esclave-propriété : « Le *pullo* venait prendre son héritage et laissait les enfants [du mort] sans rien, les considérant comme des esclaves. Si ces enfants protestaient, le *pullo* les insultait et les bastonnait »⁸¹.

C'est vers 1946 que les premiers *runndebe* commencèrent à pouvoir entrer à la mosquée. Un informateur, ancien combattant, se rappelle qu'il fut le premier à son retour de l'armée — il y avait appris le Coran et fréquenté des lettrés — à pénétrer dans la mosquée de Barita-*misiide* : « Les *fulbe* furent étonnés de me voir à la mosquée. Il a fallu une discussion. Cela a continué pendant deux ans. Après quoi ils m'ont laissé en paix parce que j'avais des notions religieuses et que j'étais revenu avec de nombreux livres. [Plus tard] il y a même eu un jugement à Tangaly devant le Comité directeur [sous Sékou Touré] où ils ont dit aux *fulbe* de ne pas diviser les gens. Cela [l'anathème] a duré jusqu'à l'arrivée du RDA. Mais tout le monde est égal devant Dieu et devant l'islam. Finalement, les *fulbe* ont accepté tout le monde à la mosquée »⁸².

Les résistances, sous prétexte que les *runndebe* étaient « ignorants, sales, vêtus de haillons » furent nombreuses, durables et parfois violentes. En voici un exemple : « Certains *fulbe* n'acceptaient pas que les *runndebe* assistent à la prière du vendredi. Un jour un *runndejo* est allé à la mosquée ; après la prière il a été bastonné par son *pullo*. C'est Manga Siré qui a été bastonné. Son *pullo* s'appelait Modi Sori Teliré »⁸³. Et lorsque le *runndejo* était propre, dignement ou somptueusement vêtu, et donc excitant les envies, il pouvait se passer ceci : « Les *fulbe* n'acceptaient pas que les *runndebe* portent de grands boubous. Un *runndejo* est allé à la mosquée habillé d'un grand boubou. Dès que son *pullo* l'a vu, il dit : " Tu laisses le grand boubou chez moi avant de rentrer chez toi. " Le *runndejo* s'appelait Baba Kali, son *pullo* s'appelait Alfa Mamadou »⁸⁴.

L'accès récent des *runndebe* au système scolaire et au savoir, qu'il s'agisse de l'école publique ou de l'école coranique, constitue un handicap historique qui les pénalise lourdement⁸⁵. Pourtant, si certains ne fréquentent toujours pas la mosquée, ils sont de plus en plus nombreux à avoir suivi les cours de l'école coranique. Si la plupart n'y ont acquis — comme beaucoup de *fulbe* — que les éléments de base, un certain nombre d'entre eux, maîtrisant parfaite-

81. Sadaba Kanté dit Baba Galle [origine jalunke], Hafya (Tangaly, Tougué), 8 oct. 1993.

82. Thierno Mamadou Saïdou Condé [origine sankaranke], Barita (Tangaly, Tougué), 10 oct. 1993.

83. Mamadou Aliou Keita [origine malinke], Dow Tangaly (Tangaly, Tougué), 8 oct. 1993.

84. Sadaba Kanté dit Baba Galle [origine jalunke], Hafya (Tangaly, Tougué), 8 oct. 1993.

85. ROBERTS (1991 : 152-154) a dressé pour un ensemble de villages dans Dalen (Labé) — les *runndebe* y représentent 23,8 % de la population — le tableau de la fréquentation scolaire selon le sexe et la catégorie sociale des enfants de sept à douze ans. Sur l'ensemble des effectifs scolaires 5 % des garçons *runndebe* fréquentent l'école publique, aucune fille n'étant scolarisée. En revanche 67 % des garçons suivent l'enseignement coranique et 47 % des filles.

ment la pratique du commentaire, possèdent une véritable qualification religieuse. En outre, depuis 1975, la différenciation dans l'attribution des titres honorifiques religieux a cessé : comme les *fulbe*, les *runndebe* peuvent porter les titres d'*alfaa* ou de *ceerno* au lieu de celui, discriminant, de *tafsiiru* qui signalait immédiatement leur origine servile (Dyallo 1976 : 51-55 ; Botte 1990). Ils peuvent également, en beaucoup d'endroits, donner le signal de la prière (*rabingol*) lorsque des *fulbe* y assistent, mais ceux-ci leur déniaient toujours farouchement le droit d'être imam et de diriger la prière. Autant que la rétention des femmes par les *fulbe*, mais plus chez les vieux que chez les jeunes, cette injustice cristallise aujourd'hui les frustrations, les ressentiments et les indignations des *runndebe*. En effet, ils ont la conviction, justifiée, de ne plus être ignorants ; avec la connaissance coranique, ils ont effectué un pas considérable vers Dieu et, en se lançant dans le commentaire, ils ont souvent rattrapé le maître, l'ont parfois même dépassé. Or, ils constatent que ces efforts sont vains, qu'il est impossible d'effacer la vieille hégémonie et que les anciens préjugés leur collent toujours à la peau. En fait, ils savent maintenant que n'importe quel *pullo*, fût-il ignare, pourra toujours les diriger à la mosquée. Aussi ne doutent-ils pas un seul instant, quel que soit son habillage idéologique, de la perpétuation de l'esprit esclavagiste : « Le *pullo* considère toujours l'ancien esclavagisme. C'est pourquoi nous n'avons aucun droit religieux à la mosquée [...] Jusqu'à présent c'est la même *distinction* [en français] qui continue »⁸⁶. On pourrait multiplier les exemples. Tous les informateurs égrèment en forme de litanie le même constat — pour s'en indigner et parfois s'y résigner — : le stigmatisme servile justifie toujours les discriminations religieuses. « Si le *runndejo* ne dirige pas la prière, c'est parce que selon eux [les *fulbe*] il n'est pas digne (*dimo*) et qu'il a été acheté. Bien que Diallo Yacine ait libéré les esclaves et que Sékou Touré ait durci la chose, les *fulbe* tiennent toujours l'esclavage »⁸⁷.

Centre d'études africaines, CNRS-EHESS.

BIBLIOGRAPHIE

AMEILLON, B.

1964 *La Guinée, bilan d'une indépendance*, Paris, Maspero.

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

86. Amadou Diouldé Koulibaly [origine bambara], Kadha Didi Bamba (Tangaly, Tougué), 8 oct. 1993.

87. Thierno Samba Baldé [origine konianke], Tyifel (Toukourouma, Konah, Tougué), 5 oct. 1993.

AUGÉ, M.

1982 *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BAH, S. B.

1987 *Le status et le rôle du forgeron dans la société peule du Fouta-Djallon*, Conakry, Université de Conakry, mémoire, multigr.

BALDÉ, M. B.

1974 *Signification philosophique de quelques tindi pular*, Kankan, Institut polytechnique Julius Nyerere, mémoire, multigr.

BALDÉ, M. S.

1974 *Changements sociaux et migration au Fuuta-Jalon. Les Peul du Fuuta dans le milieu rural sénégalais*, Paris, Université de Paris V, thèse de 3^e cycle, multigr.

1975 « L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta-Jalon », in C. MEILLASSOUX, ed., *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero : 183-220.

BALDUS, B.

1977 « Responses to Dependence in a Servile Group : The Machube of Northern Benin », in S. MIERS & I. KOPYTOFF, eds, *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison-Londres, University of Wisconsin Press : 435-458.

BARRY, Ibrahima

1975 *Des survivances animistes dans la pratique religieuse au Fouta-Djallon*, Kankan, Institut polytechnique Julius Nyerere, mémoire, multigr.

BARRY, Ismaël

1992 *Le Fuuta-Jaloo face à la colonisation*, Paris, Université Paris VII, thèse de doctorat, multigr.

BASCHET, J.

1993 *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome, École française de Rome.

BONTE, P.

1994 « Manière de dire ou de faire : Peut-on parler d'un mariage " arabe " ? », in P. BONTE, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éd. de l'EHESS : 371-398.

BOTTE, R.

1988 « Révolte, pouvoir, religion : les Hubbu du Futa-Jalon (Guinée) », *Journal of African History*, XXIX (3) : 391-413.

1990 « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des Africanistes*, LX (2) : 37-51.

1991 « Les rapports Nord-Sud, la traite négrière et le Fuuta Jaloo à la fin du XVIII^e siècle », *Annales ESC*, XLVI (6) : 1411-1435.

BOULET, J. & TALINEAU, J.-C.

1988 « Éléments de l'occupation du milieu rural et système de production agricole au Fouta Djallon (République de Guinée) : tentative de diagnostic d'évolution », *Cahiers des Sciences humaines de l'Orstom*, XXIV (1) : 99-117.

BRASSEUR, P. & G.

1978 « Le Peul imaginaire », *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, LXV, 241 : 535-542.

BRUNSCHVIG, R.

1975 « Abd », *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle éd., vol. I, Leiden, E. J. Brill/Paris, Maisonneuve et Larose : 25-41.

BURNHAM, P.

1972 « Racial Classification and Ideology in the Meiganga Region : North Cameroon », in P. BAXTER & B. SANSOM, eds, *Race and Social Difference*, Harmondsworth, Penguin Books : 301-318.

CANTRELLE, P. & DUPIRE, M.

1964 « L'endogamie des Peuls du Fouta-Djallon », *Population*, 3 : 529-558.

DERMAN, W.

1973 *Serfs, Peasants, and Socialists. A Former Serf Village in the Republic of Guinea*, Berkeley, University of California Press.

DERRIDA, J.

1993 *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée.

DIALLO, Mamadou D. G.

1993 « Compromis entre régimes fonciers traditionnel et moderne au Centre urbain de Labé », *Mondes en Développement*, n° spécial *Le foncier en Guinée*, XXI, 81 : 45-53.

DIALLO, Mariama I.

1988 *Status et rôle de la femme dans la société peule du Foutah Djallon*, Conakry, Université de Conakry, mémoire, multigr.

DIALLO, Mohamed M.

1975 *Rites et croyances funéraires chez les Fulbhe de la Moyenne-Guinée (Fouta Djallon)*, Conakry, Institut polytechnique Gamal Abdel Nasser, mémoire, multigr.

DIALLO, T.

1972 *Les institutions politiques du Fouta Djallon au XIX^e siècle*, Dakar, Université de Dakar, IFAN (« Initiations et études africaines » 28).

DIAWARA, M.

1990 *La Graine et la Parole. Dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XV^e au milieu du XIX^e siècle*, Stuttgart, Franz Steiner (« Studien zur Kulturkunde » 92).

DUPIRE, M.

1970 *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.

1981 « Réflexions sur l'ethnicité peule », in *Itinérances... en pays peul et ailleurs in memoriam Pierre Francis Lacroix*, vol. II, Paris, Société des africanistes : 167-181 (« Mémoires »).

DYALLO, B.

1976 *Titres honorifiques religieux dans les centres du Fuuta Dyaloo. Gradation, voies d'acquisition et rapports de classe*, Kankan, Institut polytechnique Julius Nyerere, mémoire, multigr.

Étude...

1956 *Étude démographique par sondage. Guinée 1954-1955*, Paris, Ministère de la France d'Outre-Mer, Service des statistiques.

FINLEY, M. I.

1981 *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Éd. de Minuit.

FISCHER, J. et al.

1993a *Pratiques de gestion des ressources naturelles : contraintes et opportunités foncières dans le bassin versant de Koundou, Fouta Djallon, Guinée. Une étude de deux villages : Kagnégandé et Tyèwèrè*, Madison, University of Wisconsin, Land Tenure Center, multigr.

1993b *Rapport préliminaire sur les pratiques de gestion des ressources naturelles, les avantages et les inconvénients des régimes fonciers dans le bassin versant de Diaphore, Fouta Djallon, Guinée*, Madison, University of Wisconsin, Land Tenure Center, multigr.

FRÉCHOU, H.

1965 « Le régime foncier dans la région des Timbi (Fouta-Dialon) », in *Études de droit africain et de droit malgache* (Université de Madagascar), Paris, Éditions Cujas : 407-502 (« Études malgaches » 16).

HECQUART, H.

1855 *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, Paris, Bénard.

KLEIN, M. A.

1993 « Slavery and Emancipation in French West Africa », in M. A. KLEIN, ed., *Breaking the Chains. Slavery, Bondage, and Emancipation in Modern Africa and Asia*, Madison, University of Wisconsin Press : 171-196.

LANDECK, J. K.

1991 *Contribution to Culture-Based Curriculum Development in Agricultural and Extension Education : Perceptions of Soil Management and Conservation by Farmers in Fuuta Jalon, Guinea, West Africa*, Michigan, Michigan State University, Ph D thesis, multigr.

LEWIS, B.

1993 *Race et esclavage au Proche-Orient*, Paris, Gallimard.

MARTY, P.

1921 *L'islam en Guinée. Fouta-Diallon*, Paris, Ernest Leroux.

MEILLASSOUX, C.

1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France.

MEILLASSOUX, C., ed.

1975 *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.

MIERS, S. & ROBERTS, R., eds

1988 *The End of Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press.

RIESMAN, P.

1974 *Société et liberté chez les Peuls Djelgôbé de Haute-Volta*, Paris – La Haye, Mouton.

1992 *First Find your Child a Good Mother. The Construction of Self in Two African Communities*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

RIVIÈRE, C.

1974 « Dynamique de la stratification sociale en Guinée », *Anthropos*, LXIX (3-4) : 361-400.

ROBERTS, W. C.

1991 *A Comparative Study of Fulbe Household Economies in the Rural Fouta Djallon*, Washington, DC, The American University, Ph D thesis, multigr.

SIDIMÉ, L.

1993 « Le droit foncier guinéen », *Mondes en Développement*, n° spécial *Le foncier en Guinée*, XXI, 81 : 79-84.

SOW, A. Ibrâhîm, ed.

1966 *La femme, la vache, la foi*, Paris, Julliard (« Classiques africains » 5).

1971 *Le filon du bonheur éternel*, par Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ, Paris, Armand Colin (« Classiques africains » 10).

SOW, A. Mohamed

1989 « Conflits ethniques dans un État révolutionnaire. Le cas guinéen », in J.-P. CHRÉTIEN & G. PRUNIER, eds, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala-ACCT : 387-404.

SURET-CANALE, J.

1969 « Les origines ethniques des anciens captifs au Fouta-Djallon », *Notes africaines*, 123 : 91-92.

VIEILLARD, G.

1939 *Notes sur les coutumes des Peuls au Fouta Djallon*, Paris, Larose.

1940 « Notes sur les Peuls du Fouta-Djallon (Guinée française) », *Bulletin de l'IFAN*, II (1-2) : 85-210.