

# Quand les identités sociales s'affrontent, la coexistence devient difficile au Fouta Toro<sup>1</sup>

## Les Soninkés face aux mutations contemporaines du XX<sup>e</sup> siècle

Cheikhna Mouhamed WAGUÉ<sup>2</sup>

### Introduction

L'argumentaire selon lequel les communautés soninkées de la moyenne vallée du fleuve Sénégal sont inégalitaires paraît évident. Mais, en reconsidérant la question sous l'angle identitaire, on ne manquera pas de remarquer sa pertinence. La société soninkée, comme d'autres populations africaines, a intégré au gré des circonstances historiques des hiérarchies qui font que les identités qui la composent aujourd'hui sont, à n'en pas douter, à plusieurs vitesses. Il suffit de jeter un coup d'œil aux différentes catégories sociales et à leurs rôles pour comprendre qu'effectivement les Soninkés de cette région, nonobstant leur unité culturelle, n'ont pas les mêmes logiques identitaires au regard de leur société.

En effet, si les *hooro* (sing. *hoore*) étaient presque les seuls à avoir voix au chapitre dans les affaires de la société, les *ñaxamalo*<sup>3</sup> (sing. *ñaxamala*) et les *komo* (sing. *kome*) quant à eux, se confinaient dans un rôle subalterne. Les *hooro* dirigèrent et dirigent encore les affaires religieuses. Ils vauquaient à la direction des prières et s'occupaient de la formation religieuse des enfants. Ils officièrent aux mariages, aux impositions des prénoms<sup>4</sup>, *tooorandu* (sing. *tooorande*), etc. Ils avaient des fonctions politiques (chefferie des villages, médiation avec l'administration coloniale, etc.). Les *ñaxamalo* et les *komo* vivaient presque dans la dépendance à tous les niveaux. Leur sort était unilatéralement scellé et pris en charge par les *hooro*, qui n'acceptaient sous aucun prétexte qu'ils prennent des décisions de quelque nature que ce soit sans leur assentiment. En effet, chaque membre avait, en fonction de sa naissance

---

<sup>1</sup> Fouta Toro est le pays qui correspond *in extenso* à la moyenne vallée du fleuve Sénégal. Il se situe au Sahel entre le 15° et le 17° degré de latitude Nord et s'étend sur quelque 600 km. Il est aujourd'hui partagé entre la Mauritanie et le Sénégal.

<sup>2</sup> Doctorant du Laboratoire CEMAf (Centre d'Études des Mondes Africains de l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne), il poursuit des recherches pour la rédaction d'une thèse d'histoire sous la direction du professeur Pierre Boilley sur le thème: *Les communautés soninkées du Fouta Toro (moyenne vallée du fleuve Sénégal) du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours. Peuplements et stratégies identitaires.*

<sup>3</sup> Il convient de dire que contrairement aux *komo*, les *ñaxamalo* ne sont pas de condition servile. Ils constituent le corps professionnel de la société. Ils avaient leurs propres *komo*. Par leur savoir, ils sont respectés des *hooro*, quand bien même ils ont un statut inférieur que ces derniers.

<sup>4</sup> Nombreux sont ceux qui emploient sans réserve le terme baptême à la place de l'imposition du prénom, *tooorande*. Eu égard à sa connotation chrétienne, entre autres, j'ai décidé de ne plus l'employer dans mes travaux. Je me dois cependant de dire que c'était feu Ousmane Moussa Diagana, paix à son âme, qui m'avait fait, après la lecture de mon mémoire de maîtrise, la remarque et conseillé d'utiliser l'imposition du prénom, au lieu de baptême.

et de son statut social, des référents identitaires particuliers, ce qui explique aujourd'hui les heurts fréquents et les revendications lors de toutes les occasions sociales et politiques. La coexistence devient dès lors difficile entre les membres de ces deux identités sociales. En ce sens, la dichotomie entre lesdites identités n'est ni fortuite ni excessive. Elle se justifie par le fait que la société soninkée permet l'existence de deux camps où l'un avait presque tous les pouvoirs et l'autre un statut de seconde zone. Ces taxinomies locales, bien que chargées de plusieurs connotations, sont toujours usitées par tous, d'où la raison de leur reprise dans ce travail. Autrement dit, il sera ici prioritairement question des termes vernaculaires pour couper court à tout amalgame, tant leurs équivalences en français (*hoore*: noble; *ñaxamala*: casté; *kome*: esclave ou captif, etc.) peuvent gauchir la réalité et tromper plus d'une personne non averties sur les sociétés africaines en général et la société soninkée en particulier.

Les identités sociales qui font l'objet de cette étude ont malgré tout cohabité ensemble, et ce, en relative harmonie jusqu'aux années 1940 environ. Elles constituaient l'ossature de la société soninkée. Elles structuraient les affaires de la cité et l'ordre social. Chaque clan dominé, qu'il soit *ñaxamala* ou *kome*, était lié, par une sorte de pacte, à un clan dominant auquel il devait obéissance et fidélité. Cette organisation qui permettait *de facto* aux *hooro* de tenir le gouvernail des affaires sociales, politiques et religieuses avait, malgré son caractère d'"iniquité", prévalu dans la société soninkée. Et il ne venait à l'esprit de personne de se liguer contre cet ordre sous peine de se voir sinon excommunié du moins sanctionné. En ce sens, se complaisaient dans cet ordre social aussi bien ceux qui infligeaient la "discrimination" que ceux qui la subissaient.

Les mutations sociales contemporaines du XX<sup>e</sup> siècle liées à la colonisation, à la scolarisation, à l'émigration, à la mondialisation, à la "démocratisation", à l'exode rural, aux difficultés et à la monétarisation économiques, entre autres, ne sont pas sans incidence sur l'étanchéité des barrières entre les différents ensembles. Elles ouvrent des perspectives aux membres des groupes statutaires subordonnés pour revaloriser leurs savoirs d'une part et réclamer une place digne de ce nom dans la cité d'autre part. Ce faisant, ces derniers n'ont cessé de mettre à profit tous les événements, qu'ils soient politiques, sociaux, culturels ou économiques, pour tenter de se légitimer et de dépoussiérer envers et contre tout leur image au regard de la société. Cette initiative pour une ascension sociale de la part de ceux qui n'avaient par le passé pas droit à la moindre contestation ne va pas sans provoquer une cohabitation difficile entre les différentes composantes de la société. Le groupe *hoore*, par fierté de garder intactes son image, sa prééminence et ses prérogatives, n'est pas disposé, malgré le changement du contexte, à laisser libre cours aux revendications des autres

ensembles. Ces derniers, naguère méprisés en dépit de leur place importante dans la société, se sont résolus aujourd'hui à l'idée de ne plus accepter d'être le dernier maillon de la chaîne sociale et de combattre par tous les moyens un système qui n'a que trop duré à leurs yeux.

Mon propos est donc de montrer dans quelle mesure les revendications sociales ont de nos jours rendu la cohabitation difficile. Partant, il est question d'étudier, à travers l'impact des hiérarchies sociales sur les autres domaines, les mobiles qui expliquent actuellement la dysharmonie entre les identités "anciennes". Il s'agit de passer au peigne fin les rapports entre les membres desdites identités, en étudiant d'abord la phase de relative harmonie et ensuite la phase tumultueuse qu'elles traversent de nos jours. L'article s'inscrit dès lors en rupture avec la façon classique d'étudier les hiérarchies des sociétés africaines, qui consistait à les aborder généralement sous l'angle de l'exploitation des uns par les autres.

### **I-La phase de relative harmonie entre les membres des identités sociales**

Dans l'état actuel des connaissances, il est difficile de situer exactement dans le temps la mise en place des hiérarchies dans la société soninkée. Il semble que cette organisation remonte à l'époque de l'empire de Ghana (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne)<sup>5</sup>. Cependant, la société soninkée est l'une des sociétés ouest africaines les plus hiérarchisées. Son mode de fonctionnement reste redevable à maints égards de ces "subdivisions" internes<sup>6</sup>. Et au sein de chaque statut, des valeurs spécifiques ont été mises sur pied. Celles-ci devaient déterminer la conduite de chaque membre, sous peine de s'exposer aux quolibets de la part de toute la société. C'est en ce sens qu'Eric Pollet et Grace Winter notaient que: «Même la façon quotidienne obéit à des règles (coutumières mais non obligatoires), dans la mesure où chaque statut social commande un comportement qui l'exprime. C'est le *dambe*<sup>7</sup>, la façon d'être et de faire qui convient à son rang»<sup>8</sup>. Et les auteurs d'ajouter une explication intéressante du terme *dambe*: «le mot *dambe* signifie l'espèce et ce qui lui appartient en propre: en ce contexte-ci, il

---

<sup>5</sup> C. MONTEIL, «La légende du Ouagadou et l'origine des Soninké», *Mélanges ethnographiques*, Dakar, I.F.A.N., Mémoires, n°23, 1953, p. 403.

<sup>6</sup> A la lecture de l'article de Sy Yaya («L'esclavage chez les Soninké: du village à Paris», *Journal des Africanistes*, n°70 (1-2), 2000, pp. 43-69), on se rend compte que ce sont les paramètres sociaux des villages d'origine qui continuent d'animer la vie des immigrés soninkés en France. Lors des mariages, des baptêmes etc. chaque groupe est appelé à assurer son rôle social. Malgré les contestations, j'ai pu, dans le cadre d'une observation participante, personnellement assister à maintes reprises à la transplantation des mêmes réalités sociales et identitaires en milieu soninké en France. Dans les années 1970, les *Komo*, en plus de leurs journées de travail, faisaient la cuisine et le ménage pour les *hooro* dans les foyers de la région parisienne (Monique Chastanet, communication personnelle).

<sup>7</sup> Le terme *dambe* s'explique aussi par généalogie.

marque l'accord entre le comportement et la qualité sociale (d'un noble qui chanterait une chanson d'esclave on dira qu'il abandonne son *dambe*; le *dambe* du griot est de jouer de la guitare)» Le terme *dambe* n'est rien d'autre ici si ce n'est le pendant du mot identité en langue soninkée. A la lumière de cette explication, l'on saisit aisément qu'il existe un *dambe* pour chaque catégorie sociale. L'explication met en relief l'existence des codes, des normes, des attitudes et des comportements différents selon qu'on appartient à telle ou à telle autre catégorie sociale. Il était socialement interdit de les transgresser quels que soient les motifs, au risque de se mettre en porte-à-faux avec les convenances en vigueur. Le respect scrupuleux de ces ordres empêche la disparition de ces catégories sociales si l'on accorde foi aux dires des informateurs oraux. Il provoque à cet effet ce qu'il convient d'appeler les micro-identités au sein de la société soninkée. Ces micro-identités sont perceptibles à toutes les échelles et lors de toutes les manifestations de la société (mariage, imposition du nom, etc.)

Les identités sont manifestes à travers la division sociale du travail. Il est d'ailleurs de coutume d'entendre parler des *modinu* (marabouts), des *kuragumu* (guerriers) et des *debigumu* (chefs de village) pour les *hooro*; des *taganbinu* (ceux qui sont rompus au travail du fer) et des *kantagu* (bijoutiers ou orfèvres) pour les forgerons (*tago*); des *tagadinmanu* (généalogistes)<sup>9</sup>; des *fataxiñaanu* (ceux qui travaillent le cuir) pour les cordonniers (*garanko*) des *jaaru* et des *geseru* pour les griots<sup>10</sup>; des *jonkurunko*<sup>11</sup>, des *komo* et des *komodu-n-komo* pour les gens de condition servile. Chaque groupe, quelle que soit sa taille, obéit à des règles spécifiques auxquelles il s'identifie. Cette catégorisation sociale est à l'origine de la construction des identités sociales et professionnelles<sup>12</sup> qui font l'objet de cette étude.

---

<sup>8</sup> E. POLLET, et G. WINTER, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Editions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1971, p. 227.

<sup>9</sup> On a généralement tendance à réduire les *garanko* (cordonniers) à ceux qui sont rompus au travail du cuir, ce qui est une présentation tronquée de ce groupe social. Dans cet ensemble, on trouve un autre sous-groupe, *tagadinmanu* (sing. *tagadinma*), qui est spécialiste des généalogies et du *jibiru* (sing. *jibure*), une sorte de tam-tam. A Kaédi, cette tâche revient à la famille Soumbounou.

<sup>10</sup> Mes recherches m'ont permis d'identifier un seul clan de griots au Fouta Tooro. Il s'agit du clan Diabakhaté de Soringo, un village de la rive gauche du fleuve Sénégal. J'ai eu la bonne fortune de m'entretenir durant l'été 2004 à Soringo avec le doyen de ce clan, Otto Diabakhaté. Il m'a fourni des informations fort intéressantes sur l'histoire des Soninkés de la moyenne vallée du fleuve Sénégal.

<sup>11</sup> A la base, ce terme s'appliquait aux *komo* qui avaient un statut et des devoirs particuliers au sein de la société: ils ne pouvaient ni être vendus, ni être traités de la même façon que les autres *komo*. Mais aujourd'hui le terme semble évoluer. Nombreux sont des *komo* qui se réclament, à tort ou à raison, de ce groupe pour se revaloriser sans doute. Pour s'en faire une idée précise, lire A. BATHILY, *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 226-227 et M. CHASTANET, « Famines, subsistances et enjeux socio-politiques dans les traditions historiques : exemples soninkés (Sénégal, Mauritanie, Mali) », à paraître dans *Mélange Perrot*.

<sup>12</sup> Lire C. DUBAR, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991, 276 p.

Les quartiers<sup>13</sup> reflétaient et reflètent encore l'image des statuts sociaux. En effet, à partir de la configuration des villages soninkés, on perçoit nettement les divisions sociales. La distribution spatiale n'échappe pas à «la ségrégation sociale»<sup>14</sup>, ce qu'on pourrait aussi appeler l'hégémonie catégorielle. Chaque catégorie sociale occupe une parcelle connue du village. Les appellations des *hooro-n-kaanu* (maisons ou quartiers des *hooro*), des *garanka-n-kaanu* (maisons ou quartiers des *garanko*), des *taga-n-kaanu* (maisons ou quartiers des *tago*), des *komo-n-kaanu*<sup>15</sup> (maisons ou quartiers des *komo*) sont encore en usage. Certes, cette coutume de distribution spatiale n'est pas une spécificité soninkée<sup>16</sup>, mais elle permet la reconnaissance du statut social entre les résidents, de même qu'elle facilite la transmission des valeurs entre eux, ce qui accentue l'écart entre les *hooro* et les autres groupes sociaux et biaise peu ou prou la solidarité identitaire.

En parcourant les anciennes installations soninkées du Fouta Toro, il est frappant de remarquer les *hooro* occuper le centre des villages, les parages des mosquées (*misiidu*.- sing. *misiide*). C'est aussi à ce même endroit, à cette place publique (*bera*), à l'image des agoras des Grecs, que se trouve l'un des "arbres fétiches"<sup>17</sup> des Soninkés, à l'ombre (*sirawu*) duquel se nouent les mariages (*yaxu tappe*), se tiennent les réunions (*batunu* -sing. *batu*), bref se prennent les décisions importantes. Ce centre irradiant (*debe-n-naxaane*) est ceinturé par ceux dont rien que les noms les attachent aux identités sociales défavorisées et aux quartiers périphériques des villages (*debe-n-palle*). Ces derniers formaient un cordon de sécurité: il semble que cette politique territoriale n'a pas été conçue au hasard. Elle s'expliquerait par le fait que les *hooro* voulaient, à un moment où les Maures<sup>18</sup> faisaient la terreur des villages<sup>19</sup>, se

<sup>13</sup> De nos jours, cette distribution spatiale est entrain d'évoluer avec l'extension des villages soninkés. On trouve par exemple aux quartiers jedida de Kaédi et sinthiane de Bokojeje des maisons des *komo*, des *hooro* et des *ñaxamalo* sans distinction de statut social.

<sup>14</sup> A. BATHILY, *Les portes de l'or*, op. cit., p. 58.

<sup>15</sup> Dans certains milieux soninkés, on entend encore parler de *komo-n-gallu* qui signifie l'enclos des *komo*. Il semble que cette appellation doit son origine aux anciennes conditions de vie des *komo*. A en croire les dires de certains informateurs, ils étaient parqués dans des enclos.

<sup>16</sup> S. CAMARA, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992, p. 31.

<sup>17</sup> Les Soninkés ont une grande admiration pour un certain nombre d'espèces d'arbres. Il s'agit, par ordre de préférence, du *dinde* (*Ficus sycomorus*), du *waaye*, *gaawa* ou *yaahe* (*Celtis integrifolia*), du baobab (*Adansonia digitata*), du *turo* (variété de figuier) et enfin du *banthinghe* (*Criodendron anfractuosum*). Mais l'état actuel des connaissances ne m'a pas permis d'établir les raisons qui expliquent l'attachement des Soninkés à ces espèces. On trouve en tout cas les noms de ces arbres dans bien des contes soninkés. A dire d'experts, dont Abdoulaye Bathily, ces arbres sont des bons guides pour le chercheur de sites anciens dans les zones de peuplement soninké.

<sup>18</sup> Voir O. KANE, «Les Maures et le Fouta Tooro au XVIIIème siècle», *Cahiers d'Etudes Africaines*, n° 54, volume XIV, 1974, pp. 237-252.

<sup>19</sup> Il semble que l'Almami du Fouta, en accueillant les Soninkés, les avait invité à s'installer à des endroits guéables. Ils servaient donc de bouclier en cas d'attaque ennemie. Ils n'avaient probablement pas compris au début l'astuce de l'Almami, ce qui les mettait particulièrement en première ligne à la merci des Maures. Ces

mettre à l'abri de toute inquiétude en plaçant les groupes subordonnés, notamment les *komo*, en première ligne. On ne peut certes pas parler de ghettoïsation *stricto sensu*, mais on peut dire qu'une telle discrimination spatiale, en compromettant tout mélange entre les catégories sociales, perpétue en même temps ce que Bogardus appelle la «distance sociale»<sup>20</sup>. En clair, les frontières spatiales maintiennent les frontières sociales, ce qui exclue en partie la mixité entre les différents statuts. Une telle politique d'organisation territoriale fait que chaque catégorie, dans son pré carré, transmet, pour ainsi dire, ses particularités à ses membres, enseigne ses valeurs à ses enfants selon ses modèles, ses méthodes et avec ses cérémonies propitiatoires propres.

Le mariage, institution sociale importante, se dessine aussi en fonction de ces affinités sociales, de ces «effet[s]d'assignation statutaire», pour reprendre les termes de Pierre Bourdieu<sup>21</sup>. En pays soninké, les statuts sont comme hermétiquement fermés, ce qui veut dire qu'on ne peut pas changer de valeurs sociales et identitaires. Pour preuve, même les *dubagandintu* ("affranchis") et les *hoorontu* ("anoblis"), supposés être désormais des *hooro* à part entière eu égard à leur nouveau statut, n'ont quasiment pas encore la possibilité de contracter des alliances matrimoniales avec les *hooro* de "souche". L'"affranchissement" ou l'"anoblissement" n'ont, somme toute, ici qu'une valeur nominale. Aucune famille *hoore* n'acceptait et n'accepte encore de gaîté de cœur que ses membres se marient avec les *dubagandintu* (sing. *dubagandinte*) ou les *hoorontu* (sing. *hooronte*)<sup>22</sup>. Ces derniers restent généralement confinés dans leur ancien statut et continuent de s'identifier aux mêmes valeurs que les *komo*, la mobilité sociale n'étant pas possible. Tous les informateurs<sup>23</sup> sont unanimes pour dire qu'il n'a jamais été, sinon rarement, question dans le Fouta Toro de telles unions, parce qu'elles sont considérées comme des mésalliances. Personne ou presque ne veut s'y

---

derniers, ne pouvant pas nager eu égard à leur long séjour dans des zones désertiques, empruntaient les gués du fleuve pour enlever bêtes et enfants. On peut remarquer aujourd'hui encore que presque toutes les installations soninkées de la moyenne vallée du Sénégal correspondent aux gués, ce qui ne doit rien au hasard.

<sup>20</sup> E.-S. BOGARDUS, «Measuring Social Distance», *Sociology and Social Research*, n°9, 1925, *Pluriel recherches, Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Cahier n°2, Paris, L'Harmattan, 1994, p.10.

<sup>21</sup> P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1987, p. 120.

<sup>22</sup> Malgré la différence culturelle et religieuse, les *hooro* tolèrent plus les mariages avec les gens de culture occidentale par exemple qu'avec les membres des statuts inférieurs. Ces derniers, par une sorte de complexe d'infériorité, s'ouvrent, eux aussi, plutôt aux gens de culture occidentale qu'aux *hooro* qui les éconduisent sinon systématiquement du moins la plupart du temps.

<sup>23</sup> Je remercie, entre autres, mon père El hadji Mahamadou Bouna Wagué dont la grande science et la disponibilité constante m'ont permis depuis ma prime enfance de tâter le poulx de la société soninkée. Ses débats si riches et si précis sur les divers aspects de l'histoire, de la culture et de la langue soninkées m'ont beaucoup nourri et ont très tôt éveillé en moi l'idée de poursuivre des études en histoire et de consacrer en conséquence mes travaux aux Soninkés.

hasarder. C'est dans le même ordre d'idées que Sy Yaya, parlant des Soninkés de Bakel<sup>24</sup>, écrit: «(...) j'ai procédé à un sondage pour tenter de faire le point sur les mariages transversaux au sein de la population de Bakel (15000 habitants). On y recense actuellement deux couples transversaux (les hommes esclaves dans les deux cas), et un couple esclave-*niexamala*. Tous ces cas ont fait scandale à Bakel, d'autant plus que l'un d'entre eux concernait la fille de celui qui allait devenir le «chef de village»<sup>25</sup> de la ville. Il avait renié sa fille après le mariage de celle-ci»<sup>26</sup>. Dès lors, on peut deviner sans peine avec quel acharnement la société se détourne de celui ou de celle qui défie les normes matrimoniales anciennes.

L'expression soninkée: «*adampi i xottu-n-di*», c'est-à-dire, «il a piétiné ses propres os» est, à ce propos, significative. En effet, celui (ou celle) qui brise ces barrières endogamiques en se "mésalliant", a insulté la mémoire de ses propres aïeux, donc «piétiné leurs os» selon la rationalité soninkée.

De telles unions se nouent exceptionnellement dans les grandes agglomérations (Dakar, Bamako, Banjul, Nouakchott, etc.) et dans les milieux immigrés<sup>27</sup> (en France surtout)<sup>28</sup>. Elles provoquent une indignation on ne peut plus grande. Dans la société d'origine où l'attachement à certaines règles anciennes n'a pas pris une ride, les "fauteurs" de ce trouble social sont mis au ban de l'opinion publique et condamnés souvent à une vie de paria<sup>29</sup>.

Un(e) *dubagandinte* ou un(e) *hooronte* qui voudrait se marier avec un(e) *hoore* de "souche" revient à chercher la pierre philosophale. C'est pourquoi, sachant que leur sort matrimonial est scellé d'avance, ils se contentent très souvent des gens de la même condition sociale qu'eux ou des *komo* tout court sans autre forme de procès. De nos jours encore, malgré l'abolition officielle de l'esclavage<sup>30</sup> et la promulgation de l'idée d'égalité de tous les hommes, les mariages soninkés restent, sauf quelques rares exceptions, endogamiques. L'état

---

<sup>24</sup> Bakel est une ville de la haute vallée du Sénégal. Pour plus d'informations, lire, entre autres: I.-D. BATHILY, «Bakel sous les cendres de l'oubli», *B.I.F.A.N.*, Série B, Tome XXXI, n°1, 1969.

<sup>25</sup> Que mes lecteurs occidentaux ne voient pas une incompatibilité dans l'appellation de «chef de village» de la ville, qui signifie chef coutumier. Chef de village étant une expression toute faite en milieu africain, il s'applique même aux chefs coutumiers des villes.

<sup>26</sup> Y. SY, *op. cit.*, p. 64.

<sup>27</sup> Pour plus d'informations sur ces mariages problématiques, en milieu immigré surtout, et leurs conséquences, on lira avec fruit l'article de Sy Yaya cité plus haut.

<sup>28</sup> A noter que les Soninkés du Sahel constituent environ 70% de la population immigrée noire en France.

<sup>29</sup> Y. KOÏTA, *Notes sur la commune de Kaédi*, G.I.A.-Dakar, 1955, p. 14.

<sup>30</sup> Officiellement, l'esclavage a été aboli dès 1905. En effet, le Gouverneur Général, se référant au décret du 10 novembre 1903 sur la justice indigène qui interdit de tenir compte de la qualité de captif et à la circulaire du 10 décembre 1903, stipulait «qu'il faut expliquer aux indigènes venant demander leur liberté, qu'ils sont libres de droit et que l'autorité française fera respecter leur liberté». Au sujet des lois abolitionnistes de l'esclavage, voir: le rapport de Derherme (A.N.F.: K 25: 1906) et celui de Poulet (A.N.F.: K 17:1907). Mais en réalité, la position ambiguë de la colonisation n'a pas pu mettre fin aux pratiques esclavagistes.

actuel des mentalités ne semble pas conduire à un changement rapide en la matière<sup>31</sup>. Chaque membre de la société se prépare, pour ainsi dire, à son sort matrimonial préétabli. Dans le milieu soninké, comme l'aura compris le lecteur tout au long de ce développement, l'on n'épouse pas forcément la femme que l'on aime, mais celle que l'on doit épouser, celle à laquelle la société et toute son échelle de valeurs nous auront destiné.

Sur un autre plan, l'individu, une fois marié et quelle que soit son appartenance sociale, rend visite aux familles du village (*maañu-n-kuuñinde*). Mais, il y a là aussi des obligations différentes à respecter selon qu'on appartient à telle ou à telle catégorie sociale. En effet, le marié *hoore* (*hooro-n-maaño*) n'a à rendre visite qu'à ses pairs sociaux (*xawancu-* sing. *xawanca*), c'est-à-dire aux familles des *hooro* (*hooro-n-kaanu*). Tandis que les autres catégories n'ont pas droit au regard de la coutume de procéder de la même façon. Elles doivent à cette occasion passer toutes les familles en revue. Cette tradition, quand bien même elle reste peu amène à l'égard des *ñaxamalo* et des *komo*, ne semble pas prête à disparaître.

Les implications des hiérarchies sociales se remarquent aussi dans la façon de parler et de se comporter de chaque groupe: tel groupe a plus de liberté d'expression que tel autre, le rayon d'action de tel groupe se limite à telle activité. De telles considérations sont, entre autres, les maîtres mots de la réalité soninkée :

Le noble n'oublie jamais qu'il risque la honte; il ne perd pas de vue qu'un manque de dignité le jugerait et lui ferait perdre la face. Il doit toujours éviter de se mettre dans le cas d'être abaissé ou méprisé. La notion de *yāgu* qui domine la conduite du noble signifie à la fois l'humiliation, la honte et la crainte de la honte. Être *yagunte*, ce n'est donc pas avoir une attitude humble, mais c'est ne pas oublier qu'un manquement à la bienséance peut coûter l'honneur.

Le *nyakamala* ne partage pas ces valeurs d'anxiété. Il est, et peut être sans déroger, effronté, indiscret, quémandeur, intéressé; il lui est permis à tout moment de proposer ses services et de mendier à mots couverts; il n'est pas tenu de garder ses distances; il ne doit pas craindre d'être importun; il est familier et relâché. Il n'a pas grand honneur à défendre et sa conduite justifie *a posteriori* le dédain des nobles<sup>32</sup>.

La fidélité aux valeurs essentielles de son extraction sociale est la condition *sine qua non* pour se maintenir dans sa sphère statutaire et dans la société. Les épithètes et / ou les attributs liés à chacune des catégories, même s'ils peuvent paraître comme des stéréotypes,

---

<sup>31</sup> Cette catégorisation des liens matrimoniaux existe quasiment dans toutes les sociétés africaines. En effet, dans un long entretien qu'il accorda à René Holenstein et qui a fait l'objet d'une publication (*A quand l'Afrique*, Paris, Ed. de l'Aube, 2003, 194 p.), Joseph Ki-Zerbo témoigne à la page 116 de l'existence de cette pratique au Burkina Faso (ex-Haute-Volta). Il dit que: «Malheureusement, il y avait des discriminations et même des ségrégations qui allaient à l'encontre des droits humains. On a vu en Haute-Volta où des jeunes gens, qui avaient décidé de se marier, ont dû renoncer parce que le fiancé était forgeron et la fiancée était issue d'une famille de chef».



sont connus de tous les membres de la société. Il ne venait à l'esprit de personne d'enfreindre volontairement ces ordres sociaux, quand on admet que toute infidélité constatée vis-à-vis de ces valeurs disqualifiait le "délinquant" au regard de la société. Cette disqualification "rabaissait" automatiquement l'individu en question, d'où la phrase sans appel de Bokar N'diaye: «il résulte donc de cet état de choses que si l'on peut s'abaisser, par contre on ne peut pas s'élever à une hiérarchie supérieure, quel que soit le mérite de l'individu»<sup>33</sup>.

Aux différentes étapes de la vie sociale, correspondaient des normes pour chaque statut. Déroger à ces normes, c'est faire preuve d'"hérésie sociale": rompre avec les valeurs qui fondent la *soninkaaxu* et son *dambe*, le fait d'appartenir à la langue et à la culture soninkée, aux règles propres à son statut social, bref à l'identité soninkée tout court. C'est donc une complexité sociale qui se remarque à travers les hiérarchies sociales. D'aucuns pourraient penser que les choses ont évolué aujourd'hui vers un dépassement de ces hiérarchies. Mais rien n'est moins sûr. Force est de constater que lesdites hiérarchies et leurs implications sont toujours au cœur de tous les processus sociaux et politiques<sup>34</sup>. Elles se font sentir à travers la définition des identités qui composent les communautés soninkées actuelles de la moyenne vallée du Sénégal. On a affaire, de part et d'autre du fleuve Sénégal, aux mêmes spécificités statutaires, ce qui incline à penser à la vivacité et à la généralisation des marqueurs identitaires en milieu soninké. Que l'on soit à Kaédi, à Gori (Mauritanie), à Soringo ou à Ogo (Sénégal), entre autres villages soninkés du Fouta Toro, on peut remarquer, à partir des patronymes et des rôles sociaux assignés à chaque membre, que les catégories sociales évoluent dans et avec des logiques différentes.

C'est le lieu de souligner qu'il existe encore dans certains villages des cimetières en fonction des statuts des défunts. On peut par exemple observer cette séparation entre les morts à Bokojeje, un village soninké de la rive gauche du Sénégal. C'est dire que l'écart entre les statuts sociaux se lit à la fois à travers les cérémonies nuptiales ou religieuses et funéraires<sup>35</sup>. La question identitaire, on aura compris, ne se résume pas exclusivement aux affaires de la vie; elle apparaît aussi à travers les cérémonies qui se font autour d'un décès<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> E. POLLET, et G. WINTER, *op. cit.*, p. 227.

<sup>33</sup> B. N'DIAYE, *Les castes au Mali*, Paris, Présence Africaine, 1995, p. 43.

<sup>34</sup> Lire: C.-H. PERROT, et F.-X. FAUVELLE-AYMAR (sous la direction de), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003, 568 p.

<sup>35</sup> Cette pratique de séparation entre les morts n'est pas une généralité dans le milieu soninké du Fouta Toro. Elle semble plus vivace dans d'autres milieux soninkés, à savoir dans le Guidimakha et dans le Gadiaga. Quoi qu'il en soit, aucun texte religieux ne la justifie.

<sup>36</sup> Un élément consigné dans la théologie musulmane démontre que certaines pratiques entre les catégories sociales tirent leur origine de l'Islam. Il s'agit de la durée de viduité. Elle est quatre mois et dix jours pour les femmes *hooro* et deux mois et cinq jours pour les femmes *komo*. Curieusement, et malgré toutes les

La société soninkée, malgré la prégnance de ses divisions internes, est, depuis la période coloniale au plus tôt, et surtout la "démocratisation" des années 1990 en Afrique francophone au plus tard -liée au Discours de la Baule, aux manifestations contre le parti unique, à la chute du bloc soviétique etc.-, bousculée par les changements socio-politiques. En effet, les protagonistes des identités sociales défavorisées n'hésitent plus, certes avec beaucoup de difficultés, à remettre en cause ce système qui, à leurs yeux, est plus que discriminatoire. C'est surtout à partir de la vie politique qu'ils tentent de "régler leurs comptes" avec les *hooro* en dénonçant et en combattant ce qu'ils considèrent comme injustice sociale.

## II- De la colonisation à l'ère "démocratique": la phase tumultueuse des rapports entre les membres des identités sociales au XX<sup>e</sup> siècle

En réalité, ces contestations sociales remontent à la période coloniale. La colonisation, quoi qu'elle liguât les uns contre les autres pour mieux asseoir sa suprématie, avait indirectement soulevé le problème des inégalités entre les administrés. Elle abolissait l'esclavage par sa fameuse loi de 1905<sup>37</sup>. Même si entre cette abolition officielle et la réalité, il y avait un grand décalage, on comptait déjà à cette période quelques rares voix parmi les *komo* qui se sont élevées contre cet ordre social. Cette prise de conscience n'est pas sans rapport avec les décisions qui prévalaient dans les colonies: la naissance de la vie politique dans les territoires de l'Afrique française en 1946. On assistait ainsi, en 1948 par exemple, à la naissance d'un mouvement révolutionnaire des jeunes *komo* à Kaédi dénommé *balagoss*<sup>38</sup> et dont l'objectif était de réunir le plus d'éléments possible dans tous les villages environnants pour mieux se faire entendre auprès de leurs maîtres (*kamanu*). Cette jeunesse issue des couches sociales défavorisées voulait, par cette organisation très vite étouffée d'ailleurs, contester l'ordre social et chercher à équilibrer la balance entre les statuts sociaux. Mais elle n'a pas atteint ses objectifs. Le contexte social ne s'y prêtait pas: tout mouvement de cette

---

contestations, les femmes *komo* observent toujours la même durée de deux mois et cinq jours, ce qui explique en filigrane l'acquiescement des *komo* à leur sort social, à leur *komaaxu* (le fait d'être *kome*).

<sup>37</sup> Voir: D. BOUCHE, *Les villages de liberté en Afrique Noire Française 1887-1910*, Paris & La Haye, Mouton, 1968, 281 p.

<sup>38</sup> Voir O. WAGUÉ, *Contribution à une étude socio-dynamique des valeurs structurantes de la personnalité en milieu soninké. Cas de la communauté soninké de Kaédi (Mauritanie)*, Maîtrise de psychosociologie, Département de Philosophie, Université de Nouakchott, Juin 1996, p. 97. Selon mes sources, *balagoss* n'est rien d'autre que la déformation de "bras gauche". Le choix de ce nom n'est certainement pas fortuit. Il a été choisi par opposition à bras droit, quand on sait qu'être le bras droit de quelqu'un dans le langage courant, c'est être son plus proche ami, son confident, son assistant, etc. C'est donc pour se démarquer de cette image que les *komo* ont dû dénommer leur organisation bras gauche (*balagoss*) pour signifier aux *hooro* qu'ils ne veulent plus être leurs assistants, leurs obligés, etc.

nature pouvait en réalité être stratégiquement étouffé par les *hooro*. Etant les seuls propriétaires fonciers, ces derniers pouvaient, à une époque où l'agriculture était presque la seule activité de survie, menacer de retirer leurs terrains de culture aux familles des jeunes *komo* (*komo-n-lenmu*) qui voulaient s'émanciper<sup>39</sup>. C'est pourquoi les révolutionnaires (*komo liibartu*)<sup>40</sup> de l'époque, sachant qu'ils ne pouvaient pas changer grand-chose à la donne sociale, étaient obligés d'obtempérer. Mais le débat était au moins lancé.

L'émigration et la scolarisation ont largement contribué à la naissance d'un autre mode de pensée révolutionnaire chez les statuts subordonnés. Les idées et l'expérience acquises à cet égard (le contact avec d'autres cultures, l'accès à l'information, l'indépendance matérielle, etc.) ont conforté ces derniers dans leur lutte pour la remise en question de l'ordre social "discriminant". Mais il fallait qu'ils trouvent un terrain propice à la mise en pratique de cette philosophie. Ainsi, l'espace politique semble être devenu pour eux un recours, et un moyen d'expression efficace de leurs frustrations sociales et identitaires. En réalité, ils ont profité de la "démocratisation" et, ainsi, du principe "un homme une voix" pour faire cause commune contre les *hooro*. Ils veulent par-là, il faut le répéter, améliorer leur place dans la société, en combattant leur «désocialisation originelle» pour reprendre la belle formule du feu Claude Meillassoux<sup>41</sup>. C'est dans ce contexte que les invectives et les sourdes tensions entre les différentes parties ont fait surface<sup>42</sup>. Elles ne cessent d'entamer la cohésion interne. Aujourd'hui, les communautés soninkées, comme d'autres, peinent à traverser cette "zone de turbulence" sociale et identitaire. Elles sont plus que jamais confrontées aux problèmes inhérents à leurs contradictions internes. En un mot, le "métabolisme" social en sort au mieux perturbé au pire déformé.

Un des exemples les plus parlants est le cas des Soninkés de Kaédi<sup>43</sup>. Déjà, en 1956, avec le droit de vote pour tous les colonisés et les premières élections municipales à Kaédi, on assistait à une certaine prise de conscience de la part des *komo* et des *ñaxamalo* désireux d'un

---

<sup>39</sup> Lucie STEINKAMP-FERRIER, dans sa thèse consacrée aux villages soninkés du Guidimakha (*Sept villages du guidimakha mauritanien face à un projet de développement : L'histoire d'une recherche*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle de Géographie, Paris, EHESS, 1983, ), évoque aussi des conflits *hooro / komo* au tour des cultures maraîchères. Les *hooro* donnaient et retiraient leurs terres aux familles *komo* selon que les rapports sont bons ou mauvais.

<sup>40</sup> *Liibartu* (sing. *liibarte*) est la déformation du mot liberté. *Komo liibartu* désignent donc les *komo* qui, aspirant à tout prix à la liberté, avaient refusé de se soumettre à leurs maîtres. Au moment de la colonisation, il y en a qui s'étaient installés dans les villages de liberté au Sénégal pour échapper à leurs maîtres.

<sup>41</sup> C. MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 1986.

<sup>42</sup> Ces conflits pouvaient parfois prendre des tournures de grande dimension dans certains villages. C'est ainsi que dans les années 1980, il y avait pratiquement deux chefs de village à Dembakanu, un village du Sénégal : un du côté des *hooro* et un autre du côté du *komo* qui s'étaient révoltés (Monique Chastanet, communication personnelle)

<sup>43</sup> Voir C. WAGUÉ, *Monographie historique du peuplement soninké de Kaédi. Des origines à nos jours*, Maîtrise d'histoire, Université de Nouakchott, juin 1998, 110 p.

tant soit peu d'égalité. Ils remettaient en cause leur rôle subalterne dans la vie politique locale aux mains du Député-Maire Youssouf Koïta, un *hoore*<sup>44</sup>. Mais, il fallait attendre les élections municipales et sénatoriales de 1999 et surtout celles de 2001 pour constater que les *ñaxamalo* et les *komo* se sont plus que jamais décidés à faire des enjeux politiques une sorte de conquête de légitimation identitaire. Ces enjeux politiques font de cette communauté un véritable borbier où chacun des statuts s'évertuent à n'importe quel prix à s'affirmer et avoir sa part du gâteau. Dans son article<sup>45</sup>, Olivier Leservoisié a fait un brillant tour d'horizon de la question. Cet auteur a eu le mérite de montrer, pour la première fois, les connivences et les accointances dont il est question dans les milieux soninké et halpular'en ces dernières années pour l'accession à la Mairie de la ville de Kaédi. Les *komo*, forts de leur nombre, tentent de s'affirmer en refusant, contre toute attente, de suivre leurs anciens maîtres, sans avoir par avance la garantie d'une amélioration de leur sort. Les groupes professionnels, dans une moindre mesure, leur ont emboîté le pas. Ils soutiennent tous l'idée que les *hooro*, fêrus de leur ancienne préséance et de leur qualité des propriétaires fonciers, ne leur accordent toujours pas la place qui leur sied dans la société

Les enjeux politiques sont en ce sens devenus le terreau fertile à partir duquel les uns s'ingénient à maintenir leurs anciens privilèges et leurs prééminences, et les autres à améliorer leur sort par une représentation politique et une affirmation de soi. Ce jeu de remise en cause des anciens ordres contribue à la reproduction "mécanique" de deux camps qui s'affrontent sempiternellement: l'un milite pour une renégociation des hiérarchies sociales anciennes, l'autre pour leur maintien. En effet, selon les protagonistes des contestations, aucune liste ne doit désormais être d'une seule coloration statutaire. Un tel procédé, s'il calme les ardeurs à court terme, n'est pas de nature à réduire la portée des contradictions entre les deux identités rivales: il ne s'agit là que d'une paix fourrée, d'un dosage socio-identitaire qui perpétue l'écart entre les différentes composantes de la société.

Ces considérations sont toujours mises sur le tapis à chaque fois qu'il est question de constituer les listes électorales. Il n'est d'ailleurs pas rare d'entendre dire à peu près les termes

---

<sup>44</sup> A cette période, tout n'était pas non plus au beau fixe entre les *hooro*. D'aucuns avaient naturellement soutenu le candidat soninké Youssouf Koïta et d'autres son adversaire Bâ Mamoudou Samboli, ce qui n'avait pas manqué de diviser les opinions à l'époque. Le frère cadet de Youssouf Koïta, feu El hadji Samba Koïta, s'était résolu depuis ladite élection à faire toutes ses prières quotidiennes chez lui, histoire d'éviter, semble-t-il, de fréquenter ceux qui s'étaient opposés à la candidature de son frère aîné. A leur mort, respectivement en 1973 et en 1995, les opposants soninkés d'hier et leurs descendants se sont particulièrement intéressés à leurs services funéraires pour rectifier ce qu'il convient d'appeler les erreurs du passé. Le temps a malgré tout bien fait son œuvre. De nos jours, les choses semblent rentrer dans l'ordre.

<sup>45</sup> O. LESERVOISIER, «Démocratie, renouveau des chefferies et luttes sociales à Kaédi (Mauritanie)», *Politique Africaine*, n°89, Mars 2003, pp. 167-180.

suivants: «il faut qu'il y ait un *kome*, un *tage* ou un *garanke* parmi les cinq premiers de la liste, pour qu'ils puissent participer au final et comme tout le monde à la gestion de la chose publique». A dire vrai, cette phrase ne doit rien au hasard: il arrivait que les candidats *hooro*, pour avoir plus de voix, acceptaient des membres influents des groupes subordonnés dans les listes électorales, mais en les plaçant, à l'image de leur statut social, en dernière position. Piégés, ils se retrouvaient *in fine* sans aucune possibilité d'accéder aux places de conseillers. Ces revendications s'expliquent donc par le fait que les défavorisés sociaux œuvrent pour se donner des "bols d'air" de liberté, si bien qu'ils puissent participer au même titre que les *hooro* à tout ce qui interpelle la société. Au total, les enjeux politiques sont devenus des enjeux de conservation, de revendications et de légitimations sociales et identitaires.

Les conflits socio-identitaires n'épargnent pas non plus le volet culturel. A titre d'exemple, j'ai été le témoin d'un fait qui mérite d'être mentionné ici. En effet, j'ai assisté en août 1996, dans le cadre d'une observation participante, à une réunion des jeunes soninkés de Kaédi (Mauritanie) où il était question d'élire un président pour leur association culturelle. Plusieurs candidats étaient en lice, mais celui d'origine servile a été rejeté par les jeunes *hooro* (*hooro-n-lenmu*), au motif que son statut ne lui donnait pas le droit de diriger. Et, la mésintelligence s'aggravant, chaque groupe a décidé d'évoluer de nos jours dans sa propre structure. Cet état d'esprit incline à dire que la jeune génération n'est pas prête à changer les anciennes règles du jeu identitaire et politique. Les pratiques ont certes évolué, mais les mentalités peinent à s'inscrire dans une logique de changement. C'est dire que, bien qu'on ne voit plus un maître prendre tous les biens de son *kome* ou lui imposer un travail de quelque nature que ce soit, force est cependant de noter que les appellations *hoore*, *ñaxamala* et *kome* sont toujours en vigueur. C'est pourquoi pendant toutes les échéances électorales, des voix s'élèvent dans la jeunesse issue de l'ancienne couche servile et des *ñaxamalo* pour critiquer la persistance des inégalités et s'affirmer comme membres à part entière de la société<sup>46</sup>.

Parallèlement, le débat de revendications sociales et identitaires est happé par les autres moyens de communication et de diffusion de l'information, notamment l'espace virtuel. En effet, même à partir des sites<sup>47</sup> élaborés par des jeunes soninkés, au motif de diffuser la *soninkaaxu* (la culture soninkée) de par le monde, notamment *soninkara.com*, *diaguili.com*, *diawara.org*, on assiste à des tirades d'ordre statutaire entre les descendants des différentes

---

<sup>46</sup> O. LESERVOISIER, *op. cit.*, p. 174.

<sup>47</sup> Date de leur consultation : le 27/12/2005.

parties<sup>48</sup>, ce qui met les considérations, les déchirements dont souffre la société soninkée à l'appréciation du grand public et des internautes. Aujourd'hui un internaute peut, à partir d'un simple clic, constater de lui-même avec quel acharnement chaque partie essaye de défendre sa position. L'espace virtuel est donc mis à contribution pour diffuser les dynamiques identitaires que traverse la société soninkée, ce qui explique en partie la rapidité avec laquelle les conflits sociaux entre les *hooro* et les statuts défavorisés gagnent du terrain.

## Conclusion

De tout ce qui précède, on est en droit de conclure que les hiérarchies sociales et leurs impacts font des communautés soninkées du Fouta Toro, dans un contexte de "démocratisation" et de difficultés économiques, un espace où les conflits identitaires et sociaux sont monnaie courante. Toutes les occasions, qu'elles soient sociales, politiques, culturelles ou autres, raniment le débat et donnent des arguments aux membres des différents groupes sociaux pour s'affronter. En somme, et malgré le changement du contexte et l'acuité des revendications, les implications socio-politiques des hiérarchies ne sont toujours pas prêtes à disparaître. En ce sens, les conflits entre les statuts sociaux risquent de durer encore longtemps. La coexistence, relativement idyllique par le passé, en sort aujourd'hui lourdement entamée.

L'analyse de tous ces paramètres socio-identitaires n'est pas anodine d'un point de vue historique, contrairement à ce que le laisseraient croire certains qui ne résumant, non sans tort, l'histoire qu'au passé, laissant en friche tout ce qui est approche structurelle, thématique et / ou de l'histoire du temps présent. Elle aura permis de faire l'approche catégorielle et de comprendre par là même occasion le mode de fonctionnement de la société soninkée depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>49</sup>, l'évolution des rapports entre les membres des différentes identités qui la composent. Cette démarche diachronique est plus que jamais indispensable pour connaître à travers le temps long ce que Catherine Coquery-Vidrovitch a appelé «les permanences et les ruptures»<sup>50</sup> dans les sociétés africaines confrontées aux mutations.

---

<sup>48</sup> Les attaques sont parfois très dures à lire à l'orée de ce XXI<sup>e</sup> siècle. Il a été question sur le site *soninkara.com*, dans son ancienne version, d'une attaque sur la permanence de ces considérations: un internaute disait ouvertement à un autre dans des termes durs et moqueurs: «l'esclavage est inscrit dans ton code génétique. Tu es né esclave et tu dois rester comme tel». Des pareilles affirmations ne sont malheureusement pas encore rares. Cette image reste incrustée dans les mentalités au point que seul le temps est à même de changer le cours des choses.

<sup>49</sup> Les travaux de Oumar Kane ainsi que les miens en cours s'accordent sur le fait que l'installation des communautés soninkées actuelles dans la moyenne vallée du Sénégal coïncident avec le début du règne du premier Almami du Fouta Toro, Aboul Khadr Kane (1776-1803).

<sup>50</sup> C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1992, 447 p.