



HAL
open science

Famines, subsistances et enjeux socio-politiques dans les traditions historiques : exemples soninkés (Sénégal, Mali, Mauritanie)

Monique Chastanet

► **To cite this version:**

Monique Chastanet. Famines, subsistances et enjeux socio-politiques dans les traditions historiques : exemples soninkés (Sénégal, Mali, Mauritanie). CHASTANET Monique et CHRETIEN Jean-Pierre (éd.). Entre la parole et l'écrit. Contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot, Karthala, p. 77-97, 2008. halshs-00678396

HAL Id: halshs-00678396

<https://shs.hal.science/halshs-00678396>

Submitted on 15 Mar 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Famines, subsistances et enjeux socio-politiques dans les traditions historiques : exemples soninkés (Sénégal, Mauritanie, Mali)

Monique CHASTANET*

*« Lellan soxa su na dullen ña xatana,
Suxuban soxa su na dullen ña xatana. »*

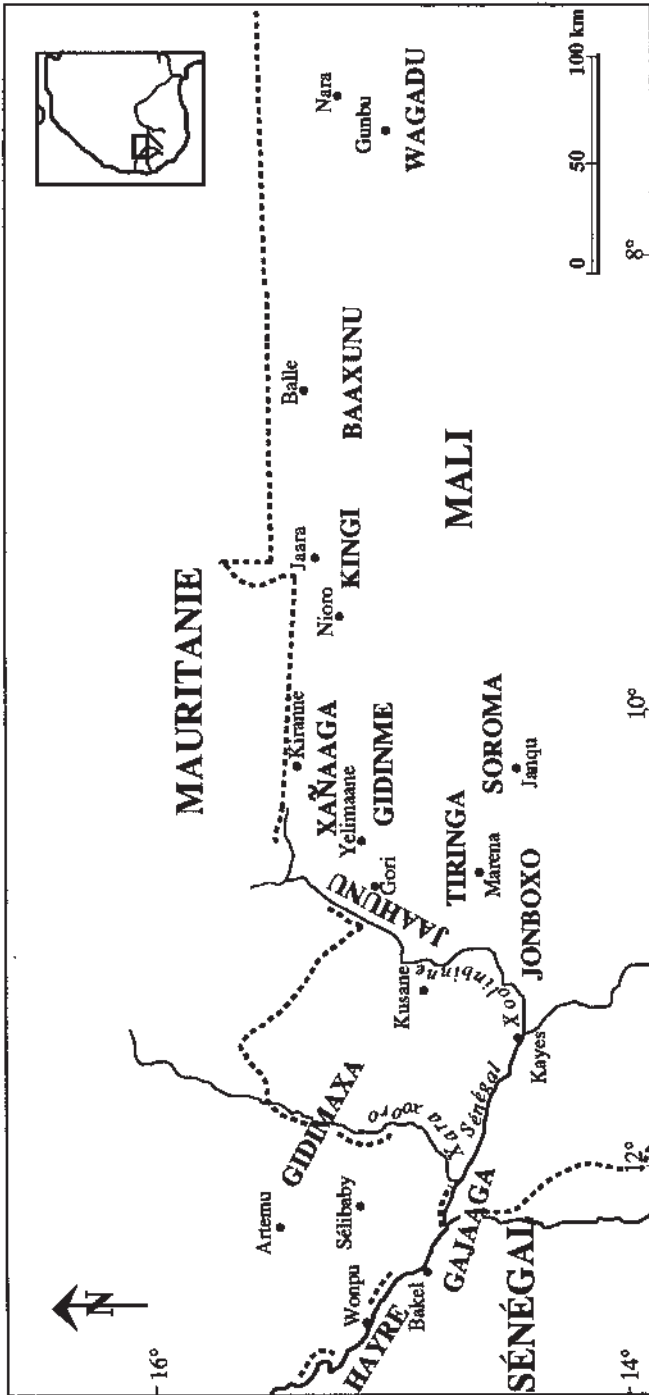
« Tous ceux qui cultivent l'après-midi, c'est pour chasser la faim,
Tous ceux qui cultivent le matin, c'est pour chasser la faim. »

Cet extrait de chant de culture soninké, *soxo suuge*¹, traduit bien le souci d'éviter la faim et, par là même, le risque de famine, toujours présent dans cette société sahélienne. L'image du « bon cultivateur » occupe une place importante dans la littérature orale même si, jusqu'au XX^e siècle, toutes les catégories sociales ne pratiquaient pas l'agriculture². Par ailleurs, on reste discret sur sa propre faim – comme sur celle des autres –, dans cette société hiérarchisée.

* CNRS, CEMAF Paris.

1. De *suuge*, « chant », et *soxo*, « cultiver ». Ce type de chant, que les femmes disent en sarclant leurs cultures, rythme le travail agricole et participe au contrôle social à travers tout un jeu de louanges et de satires. J'ai recueilli ce chant en 1984 dans le village de *Saabusire* (*Gidimaxa*, Mauritanie), auprès de femmes âgées de trente à quarante ans environ, appartenant à la famille du chef de village, *J. S. Sumaare, F. Sumaare, et F. Sumaare*. Sur la transcription du soninké, voir en annexe.

2. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, suite aux transformations de la période coloniale. On assiste à une certaine uniformisation des activités avec, d'un côté, le travail de la terre au village et, de l'autre, les migrations de travail, même si les anciens statuts sociaux continuent à structurer le milieu soninké. Sur l'organisation de cette société et sur cette évolution, voir M. Chastanet, « Crises et régulation en pays soninké (Sénégal) depuis le milieu du XIX^e siècle », *Cahiers Orstom Sciences Humaines*, XXVII, 1-2, 1991, p. 131-145, et C. Quiminal, *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations soninké et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgois, 1991, p. 10-13.



Les anciens « pays » soninkés (XIX^e-XXI^e siècles)

En effet, malgré la récurrence des disettes et des famines, celles-ci sont vécues comme des échecs et comme des périodes de grande perturbation, susceptibles de remettre en cause l'ordre socio-politique. Pour survivre dans ces circonstances difficiles, des membres de familles nobles, *hooro*, peuvent être amenés à avoir des comportements contraires à leurs valeurs, comportements qui habituellement sont plutôt le fait des gens de métier, *ñaxamalani*, et des esclaves, *komo*. Cette réticence à parler de conduites « honteuses » est particulièrement sensible chez les anciennes familles dirigeantes³. Certaines traditions historiques, en revanche, font apparaître un lien entre les moyens de subsistance et la revendication ou la perte d'un pouvoir, d'une position sociale. On peut se demander ce qu'elles nous apprennent, de cette façon, sur l'histoire d'un lignage, d'un village ou d'un État. Il faut donc s'interroger sur les rôles que la détention ou le manque de nourriture, ainsi mis en avant, peuvent jouer dans la mémoire collective et dans les traditions formalisées. Rôles contrastés, comme on le verra, qui peuvent témoigner de certains faits ou bien nous renseigner sur des enjeux politiques et sociaux.

Je retiendrai ici comme « traditions historiques » celles qui se revendiquent comme telles ou dont le contenu s'apparente à ce registre, même si elles relèvent formellement d'un autre genre. C'est le cas d'un chant de cueillette qui fait référence à une « légende » familiale. Quant aux traditions historiques proprement dites, ce sont des récits familiaux ou villageois qui renvoient à l'histoire politique ou à l'histoire du peuplement⁴. J'évoquerai également des témoignages rétrospectifs, qu'on pourrait désigner en soninké par l'expression *gannikon xibaaru*, « nouvelles des gens d'autrefois ». J'analyserai les rapports entre pouvoir et nourriture puis le rôle de la famine dans certaines traditions, en prenant des exemples au *Gajaaga*,

3. Pour éviter la honte, *yaagu*, chacun doit « tenir son rang » en agissant en conformité avec son statut. Sur l'histoire des crises alimentaires dans le haut Sénégal, voir M. Chastanet, « Les crises de subsistances dans les villages soninke du cercle de Bakel, de 1818 à 1945. Problèmes méthodologiques et perspectives de recherches », *Cahiers d'études africaines*, XXIII (1-2), 89-90, 1983, p. 5-36, et M. Chastanet, « Crises et régulation... », art. cit. L'histoire des famines n'appartient pas au passé, comme nous le rappelle celle qu'a subie le Niger en 2005.

4. On peut les appeler *taarixu*, de l'arabe « tarikh », ou *danbu*, terme qui désigne en soninké les « généalogies » et tous les événements qui s'y rattachent. Je ne ferai pas appel ici aux traditions de spécialistes, traditionnistes et autres gens de métier, mais à des traditions familiales.

au *Gidimaxa* et au *Xañaaga*, trois régions qui correspondent à d'anciens États précoloniaux et constituent encore des références pour les Soninkés (voir la carte).

Les « pouvoirs » de la nourriture

Dans certaines traditions, l'affirmation d'un pouvoir, politique ou autre, passe par la découverte et l'usage des céréales, spontanées ou cultivées. Un chant de cueillette du *Gidimaxa* mauritanien présente ainsi l'origine de la consommation du *jaaje*, ensemble de graminées, du genre *Panicum* notamment, appelées communément « fonio sauvage ». C'est l'ancêtre de mon informatrice qui, pendant une famine, aurait eu le premier l'idée de faire du couscous, *futo*, et de la « pâte », *suure*, avec cette plante. Le couscous et le *suure*, sorte de « polenta » accompagnée d'une sauce ou d'un laitage, sont deux plats emblématiques de la cuisine soninkée⁵.

*Saaliya Denba Siise*⁶, l'ancêtre en question, était un marabout. Originaire du Mandé, il venait de s'installer parmi les Soninkés du *Gidimaxa*, dans la montagne de l'Assaba, et s'était allié à l'un des lignages de la famille dirigeante des *Kamara*⁷. Cet événement se serait

5. Voir M. Chastanet, « La cueillette de plantes alimentaires en pays soninké (Sénégal) depuis la fin du XIX^e siècle : histoire et devenir d'un savoir-faire », in G. Dupré (dir.), *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala/Orstom, 1991, p. 253-287.

6. *Siise* est son *janmu*, nom de clan ou nom patronymique ; *Saaliya Denba* sont ses deux « prénoms », *toxó*, et signifient « *Saaliya* fils de *Denba* », le second prénom étant celui de son père. Dans le chant cité plus loin, *Saaliya* est suivi d'un *n* euphonique.

7. Le terme *Gidimaxa* désignait à l'origine la montagne de l'Assaba, située au nord du *Gidimaxa* actuel (Mauritanie). Selon A. Bathily, les *Kamara* se sont établis dans l'Assaba entre le XIII^e et le XVI^e siècle. Les Soninkés émigrèrent de l'Assaba vers la vallée du Sénégal entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Ces dernières migrations peuvent s'expliquer par différents facteurs : la pression démographique, des conflits familiaux, les razzias maures, des périodes de famine aux XVII^e et XVIII^e siècles, et enfin l'attraction du commerce européen sur le fleuve Sénégal. Voir A. Bathily, *Les Portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 81-83 et p. 313-317. Le terme *Gidimaxa* s'étendit alors à toute la région située entre la montagne de l'Assaba et le fleuve Sénégal, région qui se trouve répartie aujourd'hui entre la Mauritanie et le Mali.

produit « vers *Moyila*⁸, derrière la montagne de *Njeo* », appellation soninkée des hautes terres de l'Assaba. On créa une chanson en l'honneur de ce marabout, chanson qu'hommes et femmes reprennent encore, en cueillant du *jaaje* ou en cultivant, qu'ils appartiennent ou non à sa famille :

« *Hari na Saaliyan birandi*
Saaliyan Denba sefen da
A ga da futu xulle bagandi o da sokke. »

« Que Dieu prolonge la vie de Saaliya,
 Saaliya Denba, pour [le remercier de] ce qu'il nous a dit,
 lui qui a fait pour nous du couscous blanc à partir d'une herbe⁹. »

Ce chant s'inscrit dans une perspective hagiographique, mon informatrice me présentant par ailleurs *Saaliya Denba Siise* comme un « saint ». En l'absence d'autres données, il est difficile de savoir si cette chanson a été créée à la venue des *Siise* au *Gidimaxa* ou bien plus récemment. Quant à cette prétendue « découverte » du *jaaje*, elle revêt surtout un sens symbolique. C'est pourquoi, au-delà des questions que pose l'historicité de ce chant, il faut s'interroger sur sa dimension socio-politique. Pour cet étranger, nouveau venu dans la région, trouver de la nourriture en période de famine représentait un gage d'intégration. De plus, ce n'est pas n'importe quelle plante comestible que *Saaliya Denba Siise* est censé avoir fait connaître aux Soninkés, mais ces graminées de cueillette vers lesquelles on se tourne lorsque les greniers de céréales sont vides. Il en existe plusieurs « sortes », qui parviennent successivement à maturité pendant la soude, période qui coïncide avec l'hivernage et les gros travaux

8. F.-M. Colombani cite « Moïli » parmi les anciens villages de l'Assaba. Voir F.-M. Colombani, « Le Guidimaka. Étude géographique, historique et religieuse », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, vol. XIV, n° 3, 1931, p. 396. Plus au sud, il existe aujourd'hui un oued appelé *Moyila*, qui se jette au niveau du village de *Bulli* dans la rivière appelée *Xara xooro*, c'est-à-dire « grandes mares » en soninké. C'est peut-être le même terme qui a été repris.

9. Ce chant a été recueilli en 1984 dans le village de *Kunba Ndao* (*Gidimaxa*, Mauritanie), auprès de *M. Siise*, épouse de *B. Siise*, et elle-même originaire du village de *Dafor*, situé au sud du village de *Njeo* et à proximité de l'Assaba. Elle était alors âgée d'une cinquantaine d'années, et avait appris ce chant dans son enfance, auprès de sa mère.

agricoles¹⁰. Si bien que l'expression « battre le *jaaje* », *jaaji kateye*, désigne toute activité de cueillette. Les chants de cueillette, *jaaji kati suugu*, concernent d'ailleurs presque tous la cueillette du *jaaje*, comme leur nom l'indique. Cette plante est devenue un gage de vie et de fécondité en milieu soninké, ainsi que l'exprime notamment un chant de mariage¹¹. Prétendre en avoir « découvert » l'usage, c'est pour un marabout, exclu des charges politiques, revendiquer un certain prestige et la reconnaissance de son rôle religieux et social. Cette aide apportée en temps de pénurie peut symboliser la fonction redistributrice des marabouts à l'égard des familles démunies. Les guerriers, quant à eux, exercent plutôt leur générosité en temps de prospérité, à l'égard de leurs clients et alliés. Au-delà d'une vision un peu naïve, voire mythique, ce chant évoque le pouvoir, bien réel, que représente la détention de nourriture en temps de crise.

D'autres traditions sur la connaissance et la diffusion de l'agriculture au *Gidimaxa* s'inscrivent dans un registre voisin. Selon J.-H. Saint-Père¹², les premiers Soninkés de l'Assaba, les *Sumaare*, furent supplantés par les *Kamara*, éleveurs du Tagant, originaires du Mandé. Ces derniers se replièrent vers le sud sous la pression des Maures. Venus avec une suite nombreuse et un immense troupeau de bœufs, ils prirent le pouvoir pacifiquement, par le simple déploiement de leur force. Voici la version notée par J.-H. Saint-Père au début du XX^e siècle :

« Les Soumaré, qui en veulent toujours aux Kamara de leur avoir pris leur pays, racontent qu'à leur arrivée sur le Guidé Makha¹³, les Kamara n'avaient jamais vu ni mangé de mil ; après en avoir goûté, ils en étaient devenus tellement friands qu'ils ne trouvaient plus de saveur ni à la viande, ni au lait de leurs troupeaux. Gané ayant demandé

10. J'ignore si les différentes « sortes » de fonio spontané utilisées en pays soninké correspondent à des « variétés » ou à des « espèces » différentes, au sens botanique du terme. On appelle ces *xaabiilani* de *jaaje*, ou « familles » au sens propre, *binne*, *dara* et *gajane* au *Gajaaga*, d'une part, *binne*, *baqqe* et *garaje* au *Gidimaxa* et au *Xañaaga*, d'autre part.

11. M. Chastanet, « La cueillette de plantes alimentaires... », art. cit., p. 281-282. Sur tous les chants de cueillette que j'ai collectés, un seul concerne la cueillette du nénuphar, *bude*, *Nymphaea* sp.

12. J.-H. Saint-Père, *Les Sarakollé du Guidimakha*, Paris, Larose, 1925, p. 1-8.

13. Ou *Gidi Maxa*, « la montagne, *gide*, de *Maxa* » : cette expression désignait alors l'Assaba ou « montagne de *Njeo* », comme on l'a vu plus haut. Sur la période de cette migration des Kamara, voir *supra* note 7.

du mil à Makha¹⁴ pour être planté (*sic*), celui-ci lui aurait donné du mil bouilli, que les Kamara auraient semé naturellement sans succès, et comme Gané, étonné, demandait l'explication à Makha, celui-ci lui aurait dit que le mil n'avait pas levé parce qu'il n'avait pas été planté par un Soumaré et que, seuls, les Soumaré connaissaient le secret de le faire pousser.

« À cette petite satire, les Kamara répondent par celle-ci : une des petites-filles de Makha Soumaré était amoureuse d'un petit-fils de Gané Kamara et les deux jeunes gens se rencontraient en dehors du village, à la tombée de la nuit. Or, un soir, la jeune Soumaré fit le don de son corps et de mil non bouilli au jeune Kamara. Depuis ce jour-là, les Kamara ont eu du mil... et les faveurs des Soumaré¹⁵. »

Les *Sumaare*, déchus de leur pouvoir, revendiquent ainsi l'« invention » de l'agriculture et, même, de la cuisine puisque les *Kamara* sont incapables de distinguer le cru et le cuit ! Quant à ces derniers, leur ignorance du mil les renvoie au sauvage, au non civilisé, dans une société où cette céréale symbolise des valeurs essentielles¹⁶. Ils ne sont même plus des éleveurs dignes de ce nom puisqu'ils dédaignent le lait et la viande de leurs troupeaux... Quant aux *Kamara*, ils ne contestent pas la préséance des *Sumaare* en matière agricole, mais se présentent comme des gens patients, capables d'attendre une occasion favorable pour exercer leur habileté. C'est ainsi qu'ils ramènent la diffusion de l'agriculture à une histoire de trahison féminine !

J'ai recueilli, pour ma part, une version sensiblement différente de cette tradition dans le village de *Genmu*, dirigé par des *Kamara*¹⁷ :

14. Gané, *Ganne*, est l'ancêtre des *Kamara*, Makha, *Maxa*, l'ancêtre des *Sumaare*.

15. J.-H. Saint-Père, *Les Sarakollé...*, *op. cit.*, p. 5-6.

16. En soninké, on appelle *yille* le sorgho, *Sorghum bicolor*, et *yilli mise*, le mil, *Pennisetum glaucum*, le mot *mise* voulant dire « mince ». Selon le contexte, le terme *yille* peut désigner à la fois le mil et le sorgho, et même toutes les céréales cultivées, mil, sorgho, riz et maïs. Enseigner le « respect du mil » à un enfant, *yillen daroye*, c'est lui apprendre à bien se tenir autour du plat collectif et, plus largement, faire son éducation. Voir M. Chastanet, « Introduction et place du maïs au Sahel occidental (Sénégal-Mauritanie) », in M. Chastanet (dir.), *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*, Paris, Karthala/CRA, 1998, p. 261-262.

17. Tradition recueillie en 1984 auprès du chef de village, A. *Kamara*, en présence de plusieurs notables.

« Baaba Ganne Maxa [Kamara] a quitté le Mandé. Il est allé sur la montagne [de l'Assaba]. Il a trouvé Maxa Malle Duo Sumaare, qui l'a accueilli. Il a dit qu'il venait du Mandé et qu'il était un guerrier. Maxa Malle a dit qu'il était un cultivateur. Kamara a dit qu'il ne cultivait pas. Maxa Malle a donné la chefferie au Kamara à condition que ce soit lui, Sumaare, qui choisisse les terres, partout où ils se retrouveraient. Ils ont conclu une alliance, *jonju*.

« Plus tard, comme il n'y avait plus de guerre, *Baaba Ganne Maxa* [Kamara] a voulu cultiver. *Maxa Sumaare* a essayé de le tromper. Il lui a donné du mil cuit comme semence. Il voulait récupérer le pouvoir. [Alors] *Ganne* [Kamara] est parti voir son *mange* et lui a demandé conseil. Celui-ci lui a dit d'épouser une fille *Sumaare*. *Baaba Ganne Maxa* [Kamara] a demandé en mariage la fille aînée, *Jeneba Maxa Sumaare*. Quand l'hivernage est arrivé, celle-ci a battu des épis de mil pour [obtenir] des semences. C'est ainsi que *Kamara* a pu semer et récolter du mil. *Sumaare* a dit que sa fille l'avait trahi et que, désormais, il ne donnerait plus rien aux femmes pour traiter leurs semences¹⁸. »

Ce récit, plus proche du langage oral que celui mis en forme par J.-H. Saint-Père, est aussi plus riche en données socio-politiques et en observations concrètes. Il retient l'origine ancienne des *Kamara*, le Mandé, passant sous silence leur séjour au Tagant, et insiste sur leurs activités guerrières. En fait, dans les deux versions, la guerre et l'élevage jouent une fonction analogue, comme occupations incompatibles avec l'agriculture.

Dans la seconde version, toutefois, les *Sumaare* se soumettent aux nouveaux venus à condition de rester maîtres de la terre, cette répartition des pouvoirs étant scellée par un *jonju*, c'est-à-dire une alliance

18. À l'approche de l'hivernage, chaque *kagume*, chef de famille étendue, « traite » les semences de tous ceux qui cultivent sous sa responsabilité. Dans ce « traitement », appelé *yitte* (terme qui signifie « arbre » et « médicament »), interviennent des plantes et des charmes, empruntés à la fois à l'islam et aux croyances locales. Il a lieu généralement le lundi, jour où l'on ne cultive pas, les semences de chaque plante faisant l'objet de procédés spécifiques. Il semble que les femmes s'occupent de leurs propres semences. Ces traitements sont tenus secrets, aussi m'en a-t-on parlé avec beaucoup de réticence.

inviolable et irrévocable¹⁹. Les *Kamara* conservent tout au long du récit un rôle honorable. Ils ne se laissent pas abuser, et doivent leur « conversion » réussie à l'agriculture aux conseils de leurs *mangu*, alliés politiques et militaires. Une des morales de cette histoire pourrait être la méfiance à l'égard des femmes, ou plutôt des épouses. Celles-ci, en effet, appartiennent à la fois à la famille de leur père et à celle de leur mari : elles sont donc susceptibles d'agir dans l'intérêt de l'une ou de l'autre. Mais la signification sous-jacente de ce récit, comme du précédent, renvoie au compromis passé entre ces deux familles, ainsi qu'au lien entre pouvoir et production des subsistances. Au-delà des variantes et à près d'un siècle de distance, le sens profond véhiculé par ces deux versions est identique. Ce qui témoigne de la « permanence d'un *noyau dur* » dans ces traditions, en dépit des enjeux du présent²⁰.

L'histoire des relations entre *Sumaare* et *Kamara* se retrouve dans un mythe « parallèle », rapporté également par J.-H. Saint-Père. À l'époque de la migration des *Kamara* du Tagant vers l'Assaba, les *Gasama*, *mangu* des *Kamara*, furent amenés à changer de patronyme de la façon suivante :

« Les Gassamanko s'étaient installés dans la vallée, près d'une montagne appelée du nom d'une herbe, le *gandé*²¹, qui y poussait en abondance

19. Ce pacte d'alliance et de non-agression peut être conclu entre des familles, de statut identique ou différent, comme entre des États après une guerre, une migration de population ou tout autre événement important. Ce serment héréditaire impose l'interdiction de verser le sang et de causer un mal physique ou moral, tel que la réduction en esclavage. Il engage chaque partie à intervenir comme médiateur si l'autre est divisée, et s'accompagne d'une relation à plaisanterie.

20. J'emprunte cette expression à C.-H. Perrot, « Sources orales et histoire : un débat permanent », in C.-H. Perrot (dir.), *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 11-17. E. Terray parle de « trames » qui « ressemblent les mêmes [...] à travers les variations ». Voir E. Terray et J.-P. Colleyn, *Traversées*, Bruxelles, Éditions Labor, 2005, p. 108-109. C'est Claude-Hélène Perrot qui a attiré mon attention sur ce texte.

21. A. Bathily et C. Meillassoux signalent le « *gande* » comme une « graminée sauvage, consommée en période de disette ». Voir A. Bathily et C. Meillassoux, *Lexique Soninké (Sarakolé)-Français*, Dakar, Centre de linguistique appliquée, 1976. Je n'en ai jamais entendu parler au cours de mes enquêtes et je n'ai pas trouvé trace de cette plante dans d'autres lexiques soninkés. Si le *gande* est une plante de cueillette, cela rend le comportement des *Gasama* un peu moins absurde... Mais la tradition notée par J.-H. Saint-Père dit qu'il s'agit d'une plante « non comestible » (sur le *gande*, voir *infra* note 23).

et qui ressemble à du mil, mais dont les épis donnent un grain non comestible. La légende dit que les Gassama s'étaient arrêtés à cette montagne parce que, n'étant pas cultivateurs et ne pouvant distinguer le mil du *gandé*, ils avaient pris le *gandé* pour du mil et s'étaient mis à le soigner, arrachant les mauvaises herbes, chassant les fauves, les sangliers, etc. Un jour, un Soumaré passant par là leur demanda pourquoi ils soignaient ces plantes. Les Gassama, très affairés, lui répondirent que c'étaient pour que les tiges fussent plus belles et la récolte plus riche. Le Soumaré leur demanda alors : « Comment, vous vous nourrissez avec du *gandé* ? ». Les Gassama avaient entendu parler du *gandé*, ils savaient que sa graine n'était pas comestible. Désappointés, honteux, ils avouèrent qu'ils avaient pris le *gandé* pour du mil. Cette méprise fut colportée partout par le voyageur Soumaré et tout le monde appela les Gassama *Gandé-Yiga* (mangeurs de *gandé*), puis *Gandéga*, et le nom leur resta²². »

On imagine sans peine les rires que peut provoquer ce genre de récit dans un auditoire d'agriculteurs, ou du moins de gens familiarisés avec cette activité ! Au-delà de la prétention étymologique de cette tradition, difficile à évaluer, on retrouve la même opposition que précédemment entre le savoir et l'ignorance, au bénéfice des « premiers occupants ». Les nouveaux venus ont un comportement ridicule, sans aucune qualité à mettre à leur crédit. Il s'agit, il est vrai, de *mangu*, c'est-à-dire d'une famille noble mais d'un statut inférieur aux *Kamara* et aux *Sumaare*. J.-H. Saint-Père s'est vraisemblablement contenté de recueillir une seule version des « événements », celle des *Sumaare*²³.

22. J.-H. Saint-Père, *Les Sarakollé...*, *op. cit.*, p. 6.

23. F.-M. Colombani donne une explication, voisine mais sensiblement différente, de l'origine du patronyme *Gandeege*. Au cours de leur migration vers le sud, ils avaient créé « un village aux environs d'une mare située à proximité du village actuel de Sakha [dans l'Assaba]. Dans cette mare poussait du mil sauvage (dénommé Gandé) » en soninké. « Leur village s'appela Gandé », et on leur donna désormais le nom de *Gandeege*. Voir F.-M. Colombani, « Le Guidimaka... », art. cit., p. 401, et p. 396 pour la liste des anciens villages de l'Assaba. Cette étymologie, neutre et factuelle, qui ne ridiculise pas les *Gandeege*, émane sans doute de cette famille. Il existe, par ailleurs, un village nommé *Gande* au *Gajaaga* (Sénégal) mais, à ma connaissance, son nom n'a pas de rapport avec cette histoire. Au *Gajaaga*, on m'a parlé d'un mil ou d'un sorgho sauvage, appelé *sanganje*. Il est rarement consommé et peu apprécié, car ses graines tombent dès qu'elles parviennent à maturité. Voir M. Chastanet, « La cueillette de plantes alimentaires... », art. cit., p. 262.

On retiendra, encore une fois, l'idée d'une préséance des « premiers occupants » au niveau du rapport à la terre et à l'environnement, préséance que les nouveaux tenants du pouvoir se doivent de respecter²⁴. Cette notion de « premiers occupants », présente dans la plupart des sociétés africaines, renvoie à l'histoire du peuplement mais aussi à l'histoire politique. Elle permet d'énoncer une charte et d'établir des règles dans les relations entre différentes familles, au nom d'une antériorité réelle ou supposée²⁵.

Ces différentes traditions posent la question de l'intégration d'un groupe d'immigrants, même puissants, dans une région donnée. L'« ignorance » des nouveaux venus, *Kamara* et *Gandeega*, exprime la revanche des dominés sur les dominants, et traduit une certaine dépendance de ces derniers par rapport à ceux qu'ils ont soumis. Quant à la question des semences, c'est un problème bien réel en cas de guerre ou de migration. Selon certaines traditions du *Kingi* (Mali), des gens ont été amenés, dans ces circonstances, à creuser des fourmilières pour récupérer les grains de mil stockés par les insectes, un expédient qui rappelle celui auquel on peut avoir recours en cas de famine²⁶. L'alliance matrimoniale, le don de semences et la transmission d'un savoir-faire rappellent le compromis souvent nécessaire entre dominants et dominés, le pouvoir politique n'étant pas le seul garant de la reproduction sociale.

Comme je l'ai évoqué plus haut, les Soninkés répugnent généralement à parler des famines qu'ils ont vécues, et qui leur rappellent de mauvais souvenirs. Même s'ils mettent en avant, parmi leurs facteurs, une sécheresse ou une invasion acridienne, ils considèrent ces crises comme le signe d'un échec économique et social, dû à une mauvaise gestion des ressources familiales. C'est ainsi que certaines de mes informatrices ont affirmé n'avoir connu aucune famine depuis leur mariage, afin de ne pas donner une image négative de leur mari

24. Cette préséance comporte aussi souvent une dimension religieuse, que je ne développerai pas ici.

25. Voir par exemple C.-H. Perrot, « L'appropriation de l'espace : un enjeu politique. Pour une histoire du peuplement », *Annales ESC*, 1985, 6, p. 1290-1291, et J.-L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, p. 59-61 et p. 125.

26. M. Diawara (comm. pers.) et M. Chastanet, « La cueillette de plantes alimentaires... », art. cit., p. 262 et p. 273-276.

et de sa famille. Par ailleurs, pour survivre lorsque les greniers sont vides, il est souvent difficile d'agir en conformité avec son statut social. Un noble, *hoore*, peut ainsi être amené à demander de l'aide ou à travailler pour autrui, comportements qui sont habituellement ceux des gens de métier, *ñaxamalani*, ou des esclaves, *komo*. Les famines peuvent donc être sources de honte pour les *hooro*, acculés à des conduites dévalorisantes²⁷. En revanche, la famine intervient fréquemment dans les traditions formalisées qui traitent d'histoire politique ou d'histoire du peuplement. Il faut donc s'interroger sur la fonction, réelle ou symbolique, que joue alors cette pénurie de vivres.

La famine, mythe ou réalité

L'exemple le plus célèbre en pays soninké, et toujours présent à l'esprit des gens, est celui du *Wagadu*. Le meurtre du serpent *Biida* provoqua une famine qui dura sept ans : elle s'accompagna de l'éclatement de l'empire et de la dispersion de la population²⁸. Sans reprendre l'analyse de ce mythe fondateur, je noterai simplement que la famine sanctionne ici la transgression d'un ordre politico-religieux. Je m'attacherai à des exemples moins connus, où la famine joue un autre rôle. Il s'agit de traditions familiales ou villageoises, que j'ai personnellement recueillies dans différentes régions soninkées. Elles se rapportent à une période plus récente, qu'il s'agisse de la période précoloniale ou des débuts de la colonisation. Deux questions se posent : comment expliquer que la famine soit mise en avant dans ces traditions, à la différence des témoignages rétrospectifs, et peut-on déduire de ce type de sources l'existence d'une famine ? Je ne présenterai pas ces exemples selon un ordre chronologique, mais plutôt en fonction de leur signification et, par conséquent, de l'usage qu'on peut en faire sur le plan historiographique. On peut distinguer les traditions

27. Sur les différentes stratégies de survie en cas de famine et leur évolution depuis le XIX^e siècle, voir M. Chastanet, « Crises et régulation... », art. cit.

28. Ce serpent, vénéré par les habitants du *Wagadu*, fut tué pour éviter le sacrifice d'une jeune fille : c'était le prix qu'il exigeait chaque année pour faire tomber la pluie et l'or, qui assuraient la richesse du pays. La mort du serpent, symbole de fécondité, peut évoquer une crise écologique. Ce scénario peut aussi faire penser à l'expansion des Almoravides islamisés. Sur l'histoire du *Wagadu*, ou Ghana des sources arabes, voir A. Bathily, *Les Portes de l'or...*, op. cit., p. 48-49, p. 73-77 et p. 84-88.

où une famine intervient parmi différents facteurs d'un événement, et celles où elle est présentée comme la cause essentielle.

Le chef de village de *Jaajibinne*²⁹, situé au nord du *Gidimaxa* mauritanien, explique la création de cette localité par une famine. Au début du xx^e siècle, les habitants de *Joogunturo*, village situé sur la rive droite du Sénégal, souffraient d'un manque de mil³⁰. Cette période fut effectivement marquée par plusieurs années de crises de subsistance dans le haut Sénégal, comme en témoignent les archives du cercle de Bakel³¹. Certains villageois de *Joogunturo* sont alors partis à la recherche de nouvelles terres. Avec, pour autre motivation, la volonté d'échapper à l'impôt de capitation. Des *Gandeega*, membres de la famille dirigeante, s'en allèrent avec des *mangu*, des marabouts, d'autres *horo*, des gens de métier et des esclaves. Ils purent s'installer sur les terres de *Jaajibinne* sans craindre l'hostilité des Maures du fait de la présence française, qui assurait une certaine « pacification » entre les différentes composantes de la population³². Les relations n'ont pas été rompues avec *Joogunturo* puisque des familles de ce

29. Entretien réalisé en 1984 auprès de *W. tome Gandeega*, en présence de son fils. Il est né à *Joogunturo*, et était très jeune lorsqu'il a suivi sa famille jusqu'au nouveau village de *Jaajibinne* puisqu'« il ne savait pas encore cultiver ».

30. En 1984, mon informateur situait la fondation de *Jaajibinne* 77 ou 78 ans auparavant, c'est-à-dire en 1906 ou 1907. Il précisait, par ailleurs, que cela avait eu lieu « après l'installation des Français à Sélibaby, mais avant la création de M'Bout ». Le poste de Sélibaby fut créé en 1893, puis abandonné quelques années plus tard. Il fut réoccupé en 1905, après le rattachement de la région du *Gidimaxa* au Territoire civil de Mauritanie, lui-même créé en 1904 (Archives nationales du Sénégal, Dakar, Fonds Sénégal, 1 D 1/15, Monographie du cercle de Bakel, par le commandant de cercle, 15 mars 1911). Toutefois, le *Gidimaxa* fut d'abord placé sous l'autorité du Résident de M'Bout (Gorgol), avant la réoccupation de Sélibaby en 1905 (Archives nationales du Sénégal, Dakar, Fonds ancien, 2 G 5 (29), Rapports mensuels d'ensemble, Bakel, mars 1905). Il paraît donc difficile de situer précisément cette fondation de village. C'est pourquoi je retiendrai simplement l'idée qu'elle a eu lieu au début du xx^e siècle.

31. M. Chastanet, « Les crises de subsistances... », art. cit., p. 31.

32. On notera l'ambivalence avec laquelle est perçu le pouvoir colonial, protecteur par rapport aux Maures mais oppresseur à travers l'impôt. Jusqu'à la pénétration française dans le Tagant en 1905, les villages soninkés du *Gidimaxa* payaient un tribut aux Maures pour éviter leurs pillages (Archives nationales du Sénégal, Dakar, Fonds ancien, 1 G 310, Renseignements historiques, géographiques et économiques sur le cercle de Kayes (1903-1904), par le commandant de cercle, 1904, et 1 G 344, Le Guidimaka, le pays, ses habitants, ses coutumes, Monographie de F.-M. Colombani, 1913). Ensuite, selon mon informateur, « ceux qui ne payaient pas l'impôt colonial risquaient la prison ».

village viennent encore parfois chercher du mil à *Jaajibinne*, et inversement. Au début du ^{xx}e siècle, d'autres villages soninkés furent créés au nord du *Gidimaxa*, le long des oueds : ces implantations s'expliquent par le redéploiement sur de nouveaux terroirs, par la volonté de fuir le pouvoir colonial et aussi, dans certains cas, par des conflits lignagers³³. Cette histoire de la fondation de *Jaajibinne* semble tout à fait plausible, la famine n'étant qu'un facteur parmi d'autres, comme la recherche de nouvelles terres et le refus de payer l'impôt. Elle n'est pas mise en avant pour dissimuler des événements dévalorisants. Elle n'est pas tenue cachée non plus, puisque la crise s'est trouvée résorbée de façon honorable pour tout le monde.

Les exemples sont nombreux, en pays soninké et dans d'autres régions sahéennes, où la famine intervient dans l'histoire du peuplement. Cependant, lorsque la migration s'accompagne d'une déchéance sociale, on peut s'interroger sur la fonction de la famine dans les récits historiques. En effet, les hommes libres retournent généralement dans leur village d'origine après une migration de famine. Cette déchéance peut avoir été le prix de la survie : c'est un des risques encourus en période de crise, comme l'expriment les chants de cueillette et les témoignages rétrospectifs³⁴.

La famine, ainsi mise en avant, peut également servir à masquer un conflit familial, qui oblige un lignage à partir dans des circonstances défavorables. Il peut cependant y avoir une part de vérité, puisque c'est souvent à l'occasion d'une crise de subsistance qu'éclatent des conflits latents. Seul le croisement avec d'autres sources, écrites ou orales, permet d'évaluer le rôle de la famine dans ces traditions.

Au *Gajaaga*, les *Grewu* de Yafera, forgerons des *Tinmera* chefs de village, se présentent comme d'anciens nobles, *hooro* :

« Nos ancêtres sont venus de l'Est, à une période très difficile. Ils

33. Enquêtes réalisées au *Gidimaxa* en 1984. Voir A. Lericollais, « Peuplement et migrations dans la vallée du Sénégal », *Cahiers Orstom Sciences Humaines*, 1975, XII, 2, p. 129-131. On a assisté au même redéploiement de la population et à la création de nouveaux villages dans le *Jaahunu* (Mali) au début du ^{xx}e siècle. Voir E. Pollet et G. Winter, *La Société Soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1971, p. 152-160.

34. M. Chastanet, « La cueillette de plantes alimentaires... », art. cit., p. 280, et « Crises et régulation... », art. cit., p. 138.

étaient à la recherche de mil. Ils se sont installés à *Yafera* et sont devenus forgerons, *tago*, de la famille qui les a accueillis. Ils ont appris ce métier auprès d'un forgeron d'un village voisin, *Golmi*³⁵. »

Cette migration et ce changement de statut social, qui fit d'eux des gens de métier, *ñaxamalani*, eurent lieu avant que les Européens ne soient présents dans le haut Sénégal. On peut rapprocher cette histoire de celle des *Kamara jonkurunko* de *Muderi*, autre village du *Gajaaga*. Elle me fut racontée par une femme *jonkurunke* du même village mais d'une autre famille³⁶ :

« Ils sont venus du *Gidimaxa* pendant une période de famine. Ils arrivèrent à *Muderi* en suivant un oiseau qui tenait un brin de mil dans son bec. Ils s'y sont installés et sont devenus *jonkurunko* des *Njaay*, chefs de village. Les *Kamara* de *Muderi* reçurent, en souvenir de cette histoire, le surnom de *yille*, "mil"³⁷. »

Ces anciens membres de la famille dirigeante du *Gidimaxa* sont donc devenus des *jonkurunko*, c'est-à-dire des esclaves, *komo*, d'un statut particulier. Ils gardent, en effet, leur patronyme, une filiation patrilinéaire et des droits sur leur descendance, ainsi que les nobles et les gens de métier³⁸. Ils dépendent collectivement, et non individuellement comme les autres *komo*, d'une famille de *hooro* pour laquelle ils effectuent certains services, tels que la perception des redevances foncières et autres missions de confiance.

Certains *jonkurunko* peuvent être chefs de village, comme à

35. Entretien réalisé en 1983 dans le village de *Yafera* (*Gajaaga*, Sénégal), auprès de *I. Grewu*, âgé d'environ 85 ans et doyen de la famille.

36. Entretien effectué à Dakar en 1982 auprès de *K. tome Traore*, née en 1932 et originaire de *Muderi*.

37. Sur le sens du mot *yille*, voir *supra* note 16. Les *Kamara* de *Muderi* n'ont pas évoqué cette histoire en ma présence. Ils ont parlé avec réticence de leur venue du *Gidimaxa*, tout en insistant sur leur origine noble (entretien avec *Y. Kamara*, né en 1918, *Muderi*, 1982).

38. Les esclaves proprement dit « suivaient leur mère », comme le bétail, et étaient exclus du système de parenté soninké. Selon F.-M. Colombani, les *jonkurunko* ne pouvaient pas être vendus, ni donnés en dot ni mis en gage. Voir F.-M. Colombani, « Le Guidimaka... », art. cit., p. 411. Cependant, ils étaient et sont toujours considérés comme des *komo*. Encore aujourd'hui, ils ne peuvent épouser ni nobles ni gens de métier.

Gande et à *Golmi (Gajaaga)*³⁹. Par ailleurs, dans les récits de peuplement de la vallée du Sénégal, on retrouve fréquemment cette image d'un oiseau tenant du mil dans son bec et guidant des familles à la recherche d'un lieu où s'implanter. Elle symbolise la fertilité du fleuve, qui permet d'effectuer des cultures de décrue en plus des cultures sous pluie, et donc son attractivité en milieu sahélien⁴⁰. Dans le cas des *Grewu* comme des *Kamara*, il est difficile de savoir quelle part a joué la famine dans leur histoire. Elle a pu constituer un facteur, parmi d'autres, de leur migration et de leur déchéance sociale.

Les principaux lignages qui constituent l'ancien État du *Xaṅaaga*, au Mali, affirment être venus du *Xaṅara* vers le milieu du XVIII^e siècle⁴¹. Cette région, située à une centaine de kilomètres au sud-est du *Xaṅaaga*, comprenait alors les villages de *Laxamane*, *Hulaangedu*, *Hara*, *Tasara*, *Sansankiide* et *Darega*⁴². Elle était dirigée par les *Traore*, qui détenaient la chefferie et étaient alliés aux *Baraji*, maîtres de la terre, ainsi qu'aux marabouts *Fofana* et *Tuure*⁴³. Ces familles

39. Les traditions orales expliquent généralement leur statut et leur déchéance sociale par le mariage de leur ancêtre avec une esclave. Le maître de celle-ci, chef de village ou chef du pays, s'étant opposé à son rachat, leurs enfants sont devenus des *jonkurunko*, tout en gardant le patronyme de leur père. Cette impossibilité pour un *hoore* de racheter une esclave, ce qui aurait permis à leur descendance d'être de condition libre, est liée sans doute à un rapport de forces défavorable. Voir M. Chastanet, *Traditions orales et hiérarchie politique dans l'État soninké du Gajaaga*, Paris, université Paris-I, mémoire de DEA, 1979, p. 25-27. Selon A. Bathily, ces alliances matrimoniales constituaient, pour les familles dirigeantes, un moyen de disposer d'esclaves ayant un statut et des devoirs particuliers. Voir A. Bathily, *Les Portes de l'or...*, op. cit., p. 226-227.

40. Selon les traditions de certaines familles soninkées de Kaédi, elles auraient été conduites jusque-là par un oiseau tenant du mil dans son bec (O. M. Diagana (†), comm. pers.). On retrouve une évocation voisine dans la « Légende de Koli Tengella ». Après avoir dominé une partie de l'empire mandingue, cet ancien berger peul aurait été guidé jusqu'au Fouta Toro par un oiseau nourrissant ses petits avec du gros mil qu'il allait chercher dans la vallée, référence implicite au sorgho des terres de décrue. Voir la version recueillie par H. Gaden auprès de Yoro Dyao, in S. A. Soh, *Chroniques du Fouta sénégalais*, traduites par M. Delafosse avec la collaboration de H. Gaden, Paris, Leroux, 1913, p. 120-123.

41. Enquêtes réalisées au *Xaṅaaga* en 1986 auprès des notables de *Kiranne*, appartenant aux familles *Traore*, *Baraji*, *Fofana* et *Tuure*. Ils faisaient alors remonter cet épisode à « environ 230 ans », c'est-à-dire aux années 1750. Le nom *Fofana* est prononcé *Hohana* dans le parler soninké de la région.

42. Selon certains informateurs, le village de *Darega* faisait partie de la région soninkée du *Soroma*. Le *Xaṅara* est situé aujourd'hui dans le cercle de Diéma.

auraient par la suite quitté le *Xañara* à la recherche de terres de culture. Elles trouvèrent le *Xañaaga* inoccupé lorsqu'elles s'y installèrent, mais durent résister aux pillages des Maures. Les gens se nourrissaient alors de *jaaje*, le « fonio sauvage » évoqué plus haut, et de viande séchée, produit de la chasse effectuée par les *Traore*⁴⁴. Les Bambaras *Masasi* du Karta étaient alors au pouvoir. Ils auraient conquis ensuite le *Xañara*, tandis que les Khassonkés auraient pris possession du village de *Laxamane* après le départ des Soninkés. Certains informateurs expliquent cette migration par une famine qui dura sept ans⁴⁵. D'autres évoquent plutôt des conflits lignagers. La vallée du Sénégal, le Karta et la boucle du Niger ont effectivement connu une longue période de crises de subsistance au milieu du XVIII^e siècle⁴⁶. Mais il faudrait pouvoir croiser ces traditions avec d'autres sources pour évaluer le rôle de ces années de famine dans la fondation du *Xañaaga*. La formation des États du Khasso et du Karta, qui eut lieu à la même période⁴⁷, a pu intervenir dans l'émigration de ces familles, comme l'évoquent implicitement certaines versions,

43. Au *Xañara*, les *Baraji* prirent la chefferie et la maîtrise des terres aux *Fofana*, premiers occupants de la région. Les *Fofana* devinrent alors leurs marabouts. Les uns et les autres furent ensuite dominés par les *Traore*, qui étaient accompagnés de leurs marabouts, les *Tuure*.

44. Le nom du *Xañaaga* viendrait du verbe soninké *xaña*, « chasser », et renverrait à l'activité principale des *Traore* avant leur « conversion » à l'agriculture. Le terme *Xañara*, quant à lui, semble avoir préexisté à la venue des *Traore*. On retrouve, en fait, le mot *xaña* dans le nom des deux régions. La mise en avant de cette étymologie pour le *Xañaaga* seulement vise sans doute à affirmer la prééminence des *Traore*. Par ailleurs, ces traditions ne font aucun lien avec l'ancien État du « Kaniâga », qui désigne dans le *Tarikh el-Fettach* le royaume de *Jaara* ou *Kingi*. Voir *Tarikh el-Fettach*, Paris, Maisonneuve, 1981, p. 70. Le *Xañaaga* est devenu au XX^e siècle le « canton du Kéniarémé », dépendant du cercle de Nioro, le pouvoir colonial reprenant le terme *keñarenme* auparavant réservé à la famille dirigeante des *Traore*.

45. La durée de cette famine fait penser au mythe du *Wagadu* (voir *supra*), sans que cela mette en question pour autant son existence.

46. Des crises alimentaires affectèrent le Soudan occidental des années 1730 aux années 1750. Voir S. M. Cissoko, « Famines et épidémies à Tombouctou et dans la boucle du Niger du XVI^e au XVIII^e siècle », *BIFAN*, série B, tome XXX, 1968, p. 806-821 ; P. D. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa. Senegambia in the Era of the Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press, 1975, p. 110 et annexe 1 ; et enfin A. Bathily, *Les Portes de l'or...*, *op. cit.*, p. 282.

47. M. Chastanet, *L'État du Gajaga de 1818 à 1858 face à l'expansion commerciale française au Sénégal*, Paris, université Paris-I, mémoire de maîtrise, 1976, p. 46-48.

sans oublier les conflits internes mentionnés par d'autres. La référence à une famine pourrait alors servir à masquer des rivalités ou un rapport de forces défavorable. Les sources dont on dispose ne permettent pas d'établir la part de ces différents facteurs. Elles montrent, encore une fois, que l'histoire du peuplement, l'histoire politique et l'histoire des crises de subsistance sont souvent associées dans la région sahélienne.

Voici un autre exemple où, cette fois, le rôle idéologique de la famine semble incontestable. Il s'agit d'un épisode de la conquête française du haut Sénégal en 1858. Cette version m'a été donnée à *Tiyabu*, ancien village dirigeant du *Gooy*, une des deux provinces de l'État précolonial du *Gajaaga*⁴⁸ :

« Il y eut une famine après le djihad d'El Hadj Oumar. Pour avoir du mil, les *Baccili* de *Tiyabu* ont donné en gage aux Français [installés à Bakel] les villages du *Gooy* supérieur [situés entre Bakel et la Falémé]. Par la suite, ils n'ont pas pu racheter ces terres, et c'est ainsi que le *tunka* a perdu ces villages⁴⁹. »

L'année 1858 fut effectivement marquée par une crise de subsistance – les rapports du poste de Bakel en témoignent –, mais elle n'a pas joué le rôle que lui attribue cette tradition⁵⁰. De plus, avant 1858, la frontière entre les deux provinces du *Gajaaga*, le *Gooy* et le *Kanmera*, correspondait au marigot *Guran xolle*, entre les villages de *Golmi* et de *Yafera*. C'est à la suite de la conquête française qu'elle fut déplacée en amont, au niveau de la Falémé. Jusque-là, le *tunka* de *Tiyabu*, chef du *Gooy*, ne contrôlait donc qu'une partie des villages

48. Avant la conquête coloniale, les provinces du *Gooy* et du *Kanmera* avaient chacune leur chef ou *tunka*, appartenant à la famille *Baccili*, le plus âgé des deux étant le chef du *Gajaaga*. Au XIX^e siècle, la traite européenne suscita rivalités et crises politiques.

49. Entretien réalisé en 1981 à *Tiyabu* (Sénégal), dans la famille *Jagolla*, *jonkurunko* des *Baccili*. Il est question ici des villages de *Kujan* et de *Golmi*, autrefois rattachés au *Gooy*, et des villages de *Yafera*, d'*Arundu* et de *Baalu*, qui dépendaient auparavant du *Kanmera*. Le chef de village de *Tiyabu*, en revanche, n'a pas évoqué cette tractation au cours de nos entretiens. Le *Gajaaga* se rallia partiellement au djihad d'El Hadj Oumar entre 1855 et 1859. La France annexa la ville de Bakel en 1855 et le « Goye supérieur » en 1858. L'ensemble du *Gajaaga* fut dominé en 1888, à la suite de la répression du djihad de Mamadou Lamine Dramé.

50. M. Chastanet, « Les crises de subsistances... », art. cit., p. 31.

qu'il aurait donnés en gage ! La famine est ici instrumentalisée puisqu'elle sert à masquer un rapport de forces défavorable. Ce récit a cependant sa part de vérité. Il fait référence, en effet, à une stratégie de survie courante en période de crise, la mise en gage de biens ou de personnes contre de la nourriture. Lorsqu'on ne peut pas « rembourser », les biens sont perdus et les personnes restent comme esclaves dans la famille qui a prêté des vivres⁵¹. La vulnérabilité et le risque de tomber sous la dépendance d'autrui sont donc bien réels en période de famine. Par ailleurs, les Français sont effectivement intervenus en « monnayant » leur aide lors d'une crise alimentaire qui affecta le haut Sénégal quelques années auparavant. Voici ce qu'écrivit le commandant de poste de Bakel en juin 1853 :

« Depuis les frontières du Damga⁵² jusqu'au Karta règne la famine. Le mil manque partout, excepté à Bakel. Tous les chefs⁵³ envoient auprès de moi pour obtenir des chargements de mil. »

Il note que Bakel sera, en outre, réapprovisionné dès les hautes eaux⁵⁴. Et il ajoute :

51. Dans la région du *Gooy*, des familles ont eu recours à des mises en gage d'enfants en période de famine jusque dans les années 1940. Voir M. Chastanet, « Crises et régulation... », art. cit., p. 138-141. « Mettre en gage » se dit *teyile* en soninké. On emploie généralement ce terme pour un bien ou un esclave (à l'exception des *jonkurunko*, voir *supra* note 38). S'il s'agit d'un de ses enfants, on utilisera plutôt par euphémisme le mot *xalifa*, « confier », l'idée d'une contrepartie en mil étant sous-entendue. Au *Gidimaxa*, le verbe *tolomaali*, qui signifie au sens propre « tordre, presser », peut vouloir dire aussi « mettre en gage » (je remercie M. Soumaré pour cette information). Dans la boucle du Niger, un des noms donnés à la famine de 1900-1903, « *Ize-Neere* (vente des enfants) », fait référence à cette pratique de mise en gage. Voir B. A. Gado, *Une histoire des famines au Sahel. Étude des grandes crises alimentaires (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 80-88.

52. Le Damga fait partie du Fouta Toro et se situe en aval du *Gajaaga*, sur la rive gauche du Sénégal.

53. On peut entendre par là les chefs des États du haut fleuve comme les chefs de village.

54. Le poste de Bakel, créé en 1818, se ravitaillait en mil dans la région pour nourrir les employés du fort, les traitants, et les esclaves « objets » de commerce. En cas de nécessité, comme en 1853, on faisait venir du mil du bas Sénégal. Les relations entre Saint-Louis et le haut Sénégal se faisant uniquement par voie fluviale, elles étaient tributaires des possibilités de navigation en période de crue, de juillet/août à novembre/décembre selon les années.

« J'ai voulu moi-même venir au secours des chefs en leur faisant des avances de mil, remboursables en un certain nombre d'engagés à temps qui me seront livrés (*sic*) pendant l'époque des vapeurs⁵⁵. [...] C'est un moyen comme un autre d'imposer notre influence en nous montrant indispensables tout en agissant dans l'intérêt commun⁵⁶. »

On ne peut être plus clair sur les enjeux de l'« aide alimentaire », à quelques années seulement du début de la conquête coloniale du haut Sénégal ! D'une façon générale, quelle que soit la nature du pouvoir, la détention de nourriture en période de famine peut devenir une arme au service des puissants. Accepter leur aide expose à certains dangers. C'est pourquoi, comme le dit en substance le chant soninké cité en exergue, il faut cultiver pour chasser la faim...

En conclusion, que ces traditions évoquent la cueillette du *jaaje*, la pratique de l'agriculture, une migration ou une domination politique, elles témoignent des risques encourus pendant les périodes de crise alimentaire. Elles nous permettent aussi d'appréhender la manière dont les Soninkés expriment, à travers le problème concret des subsistances, des enjeux politiques et sociaux. C'est cette part de réalité des traditions orales qu'il nous faut mettre au jour, et avec elle un certain rapport à l'histoire.

55. La traite esclavagiste se poursuivit à Bakel durant la première moitié du XIX^e siècle, malgré son abolition par la France en 1815 et les sanctions pénales prévues par la loi de 1831. Elle prit également une nouvelle forme durant cette période, avec l'achat d'« engagés à temps », c'est-à-dire d'esclaves qui devaient être émancipés au bout de 10 à 14 ans de service. Certains étaient enrôlés dans l'armée au Sénégal, à Madagascar ou en Guyane. D'autres travaillaient comme domestiques à Saint-Louis ou à Gorée. La correspondance du commandant de poste de Bakel montre que ce trafic continuait en 1853, l'abolition de l'esclavage dans les colonies et enclaves françaises en 1848 n'ayant pas empêché ce nouveau type d'asservissement. C'est ainsi que, dans les années 1850, des « engagés à temps » achetés à Bakel furent envoyés aux Antilles par le gouvernement français. Voir P. D. Curtin, *Economic Change...*, *op. cit.*, p. 187-196.

56. Archives nationales, Fonds ancien, 13 G 166, Correspondance du commandant de poste au gouverneur, Bakel, 25 juin 1853.

Annexe

Voici comment prononcer certaines voyelles ou consonnes : *e* comme dans **pré**, *u* comme dans **pou**, *c* comme dans **tiare**, *g* comme dans **gare** ou **guenon**, *h* comme dans l'anglais **hat**, *j* comme dans **dia-**logue, *ñ* comme dans **pagne**, *ŋ* comme dans **camping**, *q* comme le **qaf** arabe, le *r* est roulé, *s* se prononce comme dans **tasse** ou **glacis**, *w* comme dans l'anglais **water**, *x* comme la *jota* espagnole et *y* comme dans **yaourt**. Le *n* est prononcé **m** devant les consonnes *b*, *m* et *p*. Les voyelles longues sont redoublées.