

Al Mawkih Al Thaqafi

N° 59 (Février 2023)



Revue culturelle et scientifique à Comité de lecture, éditée par la Commission Nationale pour l'Éducation, la Culture et les Sciences



Numéro Spécial

La Mauritanie, carrefour d'interculturalité :

**Nouakchott,
Capitale de la
culture du Monde
islamique**



2023

عاصمة الثقافة في العالم الإسلامي

Nouakchott, Capitale de la Culture du Monde Islamique





Al Mawkih
Al Thaqafi

Revue culturelle et scientifique à Comité de lecture, éditée par la Commission Nationale pour l'Éducation, la Culture et les Sciences

Directeur de Publication :

M. Mouhamed Ould Sidi ABDALLA
Le Secrétaire Général CNECS

Comité de Lecture :

Président :

Pr. Mbouh Seta Diagana

Membres :

Dr. Mohamed Vall Ould Cheikh
Dr. Wagué Ousmane
Dr. Kane Mamadou Hadya
M. Kane Mohamedou Elimane

CNECS

Tél. 45 25 48 03

Email : cnecsrim@gmail.com

B.P : 5115

Maquette

Elhadrami Ould Ahmedou

Tel : +(222) 47 00 00 55

had.mac@gmail.com

Tirage: Imprimerie AL MAZAYA

3 La Teinture soninké de Kaédi :
*Entre dépossession, démocratisation
et concurrence déloyale*

■ Pr. Ousmane WAGUE

7 Des valeurs structurantes la
société mauritanienne

■ Dr. Ndiaye Baidy Sarr

10 REVOLUTION MARABOUTIQUE OU THEOCRATIQUE DE
THIERNO SOULEYMANE BALL :

*Les préludes de fondements du
pouvoir démocratique*

■ DICKO Abdoul

14 Littérature francophone mauritanienne
et tradition orale

■ Moussa TANDIA,

19 Droit Musulman :
définition et contenu

■ Abdel Kader ould Mohamed, Juriste





Pr. Ousmane WAGUE
Université de Nouakchott

La Teinture soninké de Kaédi : **Entre dépossession, démocratisation et concurrence déloyale**

En déambulant dans les différents marchés de la capitale mauritanienne, vous n'aurez pas du mal à croiser des clients ou des commerçants sollicitant auprès des teinturières des boubous teints du modèle « Sbakh Kayhaydi », traduisez : « la teinture de Kaédi ». Pourtant, ces modèles de teinture et ce savoir-faire sont originaires du quartier Gattaga de Kaédi et du village de Gory-Djeol (Gorgol). Cet artisanat authentique soninké a évolué au fil des années d'un statut du savoir-faire ethnique local à celui national pour ne pas dire international. Grâce à l'apprentissage assidu et généreux des femmes soninké, le métier de teinturière s'est démocratisé et devenu accessible à toutes les composantes nationales. Mais cette ouverture à une facture salée : les teinturières soninké se sentent même aujourd'hui « dépossédées » de ce savoir pour ne pas dire concurrencées déloyalement eu égard à l'ampleur des professionnelles teinturières. Comment ce métier s'est-il démocratisé au point de devenir incontestablement un patrimoine national ? Nous essayons d'en faire le, décryptage socio-anthropologique.

A l'origine, la teinture était un savoir-faire dont les femmes soninké étaient les dépositaires exclusives dans la Vallée du Fleuve Sénégal. Autrefois, ce savoir-faire se transmettait de mères

en filles. Dans certains grands centres urbains et villages, les femmes soninkés étaient devenues une référence dans l'exercice de ce métier. Dans chaque foyer ou presque, une femme, au moins, s'adonnait à son exercice. Les teinturières se rivalisaient dans l'excellence et la production des modèles originaux et très désirés. Au fil du temps, certains modèles, motifs et couleurs originales étaient devenus indéniablement l'apanage des familles soninké. Ces dernières se targuaient d'être toujours les vraies détentrices de ce « capital symbolique »¹ ancestral qui se transmet jalousement encore de génération en génération. En témoigne d'ailleurs ce passage de Cheikhna WAGUE :

« On pouvait aussi voir les femmes soninkées (sooninka yaxaru) « excellentes dans l'art de la teinture »², comme le disait l'Administrateur Maurice Coup, transmettre discrètement à leurs filles dans les coins des maisons leur art, « avec un certain cachet d'originalité et de bon goût »³. Elles n'acceptaient nullement de transmettre ce savoir à toute personne étrangère à la société soninkée, ce qui n'a été pendant longtemps possible que parce que les Soninkés vivaient côte à côte. Pour preuve, depuis l'installation de certaines familles soninkées dans d'autres quartiers ou dans les grandes villes, les populations voisines, qui ignoraient tout des ar-

canes de ce métier auparavant, ont pu maîtriser la technique de la teinture, au point même de devenir aujourd'hui des concurrentes sérieuses pour les femmes soninkées sur le marché. On voit, à travers cette stratégie spatiale, que les anciens voulaient que les familles soninkées vivent ensemble dans le but de faire prospérer, entre autres, leurs techniques, leurs connaissances loin du regard de leurs voisins »⁴.

Tellement attachées à ce savoir-faire, les femmes soninké avaient fini par donner à cette pratique un cachet identitaire et deviennent, par la force du dévouement au métier, incontournables. Elles ont fini par lui attribuer un « effet d'assignation statutaire »⁵, c'est-à-dire un métier se confondant avec leur statut. L'exercice de la teinture revenait autrefois strictement aux femmes nobles, mariées ou célibataires. Et l'acception des hooro yaxaru (« femmes nobles »), était utilisée pour désigner les femmes soninké dévouées à ce métier. Autrefois, ces femmes étaient assistées dans l'exercice de cet artisanat par leurs filles et de leurs femmes esclaves. A ces dernières

«... incombaient d'ailleurs les tâches les plus pénibles, pour procéder à l'égrenage (gurusinde), au cardage (yaasande), au filage (urunde) et à l'ourdissage (geesunde) du coton (kottle) »⁶.⁷

1- Expression chère à Pierre Bourdieu. Pour approfondir votre réflexion, lire : Bourdieu (Pierre), La Distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Minuit, « Le Sens commun », 1979.

2- Parmi les femmes soninkées qui ont marqué avec acuité cette activité, on cite Heinda-Oumou Tandia, Toumbaré Sokhona Assa, Mama Sira Tandia, N'diabou Halima Tandia, Seyna-Oumou Tandia, Hatoumata Siléye, Bata Mariam Koita.

3- ANS : Maurice COUP, 1G. 331, Gorgol (Kaédi), 1908, p. 94.

4- Cheikhna Wagué, Les communautés soninkées du Fouta Toro (Mauritanie, Sénégal) depuis la fin du XVIIIe siècle. Peuplements, migrations et stratégies identitaires, Thèse d'histoire, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, sous la direction du Professeur Pierre Boilley, 2010, 2 volumes, 551p. p132

5- Expression chère à Pierre Bourdieu.

6- Voir RODET M., Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal (1900-1946), Paris, Karthala, 2009, 338p, 2009, p. 215.

7- Cité par C.WAGUE., 2010

La culture du coton allait de pair naïvement avec celle de l'indigo. Avant toute opération tinctoriale du fil obtenu à la suite de ce long travail du coton, il fallait aussi piler les feuilles de l'indigo, puis les tasser en forme de pains et les sécher au soleil⁸. C'était après toutes ces étapes que l'on sollicitait le savoir-faire⁹, les techniques et les compétences du tisserand-kome du village ou de la famille pour transformer les fils en étoffes. Les hommes s'habillaient aussi grâce à cette technique. Les produits de cette industrie, parce qu'appréciée dans toute la région, faisaient l'objet d'un important commerce à l'époque. Les femmes soninké confiaient des pagnes tissés sur place et obtenus au prix d'un long travail du coton et de la teinture aux commerçants (jula) qui les vendaient dans d'autres localités¹⁰. La teinture était une activité qui profitait à toutes les composantes sociales quel que soit leur statut social. Les teinturières tiraient à la fois des avantages matériels et symboliques. Les bénéfices tirés de la vente des couvertures teintes, jouaient, selon Cheikhna WAGUE¹¹ le rôle d'une épargne pour les femmes dans l'assemblage du trousseau pour le mariage de leurs filles (karakande), il faut également souligner qu'ils étaient d'une utilité vitale pour les familles soninké. En temps de crise, les hommes soninké, obligés de partir en expédition à la recherche du mil (jiggaye), échangeaient des pagnes que

leurs femmes leur donnaient contre du mil et d'autres produits vivriers¹².

Styles et couleurs

La teinture est l'expression symbolique du mode vestimentaire soninké. Elle constitue anthropologiquement un espace où, selon, Jacques Berque, le geste de l'Homme, c'est d'aménager, la source, l'origine du rituel qui conditionne son appartenance à la société. Ainsi, dans le prolongement de cette appartenance à la société et à ses valeurs, les tenues traditionnelles d'hommes et de femmes Soninké d'une façon générale sont cousues dans le style des boubous (Dorke) -un modèle typiquement soninké-¹³, chemise traditionnelle (Kaatalla) le pantalon (Nwuna xooré¹⁴) pagne (yiraame), pagne réduit (yiranlleme), mouchoir de tête (musooro), écharpe traditionnelle (Juhulu ou Kaala¹⁵). Les tenues étaient teintes en plusieurs couleurs : la couleur bleue (Baxa)¹⁶, noirâtre (foolmaaati, ou koobali). Le tissu de cotonnade est imprimé de nos jours en usine, le bassin de coton aux couleurs diverses est importé d'Europe. Mais il existe également toute une gamme de produits de teinture sur du Bazin blanc d'Europe ou des cotonnades tissées localement. Ce produit répandu en Afrique de l'ouest et qui a fait son entrée au début du siècle passé a permis depuis, sous la colonisation de doper cette activité artisanale et commerciale.

Devenue l'une des plus anciennes activités artisanales des Soninké, la teinture traditionnelle exercée principalement à Kaédi à « Djeol » et à « Bokko Djeye¹⁷ » était l'indigo, plante dont les feuilles sont pilées, mises en boules ou en pains puis séchées¹⁸. Pour l'utiliser, on l'émiette dans de l'eau. Une fois, la pâte obtenue, elle est versée dans un récipient en terre avec d'autres éléments pendant plusieurs jours. Ensuite, il se produit des réactions chimiques qui entraînent une fermentation. Dans un passé lointain, des amulettes et des incantations accompagnaient cette préparation pour que le bain de teinture réussisse.

L'opération de la teinture autrefois était très complexe. Les tissus à teindre sont lavés puis trempés, égouttés, retrempés pour l'obtention de la couleur souhaitée (plus il y a de trempages et plus le tissu est foncé). Avec les transformations socioéconomiques, de nombreux d'autres produits sont utilisés par les femmes et surtout par les « nouvelles pratiquantes¹⁹ » qui se sont introduites récemment dans l'exercice de ce métier. Il est aujourd'hui opportun de rappeler que c'est depuis les années 60, avec la rareté des produits traditionnels, les teinturières avaient commencé par utiliser de nouveaux produits. Elles avaient recours à des colorants chimiques qu'elles rajoutaient à l'indigo végétal pour obtenir plus facilement une teinture soutenue.

8- Voir Pollet (Éric) & Winter (Grâce) : la Société soninké (Dyahunu, Mali). — Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1971. — , 566 pages, p. 97-98. - II

existait une complémentarité entre tous les corps de métier au point que tout le monde devient indispensable dans le fleurissement des activités liées à la teinture.

9- Il existait une complémentarité entre tous les corps de métier au point que tout le monde devient indispensable dans le fleurissement des activités liées à la teinture.

10- C. WAGUÉ, 1999, p.33.

11- Cheikhna WAGUE, 2010, p.214

12- M. CHASTANET, « Les crises de subsistance dans les villages soninké du cercle de Bakel de 1858 à 1945. Problèmes méthodologiques et perspectives de recherches », p. 20. Voir également M. CHASTANET, « Compte-rendu de l'ouvrage de Ousmane Moussa Diagana : Chants traditionnels du pays soninké (Mauritanie, Mali, Sénégal...), Paris, L'Harmattan, 1990, 268p. », Journal des Africanistes, 61, 1, 1991, p. 140.

13- Certains disent que « Daraa », mot Hassniya par lequel est désigné le boubou a une origine soninké. Il serait en effet une déformation du mot soninké (Dorké) d'où une preuve que ce mode vestimentaire était authentiquement soninké.

14- Ce type de pantalon est appelé aussi Thiaaya, dénomination empruntée mais aussi commune aux autres communautés nationales

15- Le mot « kaala » est aussi utilisé pour désigner l'écharpe traditionnelle en poulaar et en wolof.

16- « Baxa ou Bakha », cette expression est devenue célèbre dans les milieux commerciaux de la teinture. Elle est utilisée de nos jours dans les autres communautés pour désigner la couleur bleue qui est de deux sortes : bleue foncée et bleue ciel.

17- Villages de la Vallée du Fleuve Sénégal

18- Cette plante était cultivée par les femmes dans les champs situés aux environs de Kaédi.

19- Les femmes des autres communautés ont introduit des nouveaux produits qui, par la force des choses produisent des nouveaux modèles m

« A part l'indigo, les teinturières utilisent de la noix de cola qui colore en un beau beige doré. Ces teintures sont naturelles, mais maintenant l'on trouve sur le marché toutes sortes de couleurs synthétiques, des plus beaux verts aux plus somptueux violets et, sur leurs étalages, les femmes proposent des tubes de couleurs venant d'Europe (même de Dordogne en France). La teinture indigo est malgré tout la plus appréciée. On lui accorde beaucoup de vertus : protection contre le froid, nourriture et douceur de la peau ; les femmes font de véritables cures de « nila » et les hommes ne sont pas en reste avec leur « aouli », turban bleu noir. Et, lorsqu'enfin le vêtement a été cousu, des brodeurs patients en décorent la poche, le tour du cou descendant parfois largement dans le dos»²⁰

Dans toutes les localités traditionnellement connues par la forte activité des teinturières, l'utilisation de l'indigo naturel a même disparu aujourd'hui. Aussi bien dans les villages que dans les capitales, les teinturières utilisent beaucoup plus les colorants synthétiques plus faciles à utiliser et offrent une grande gamme de coloris, l'ont remplacée malgré leurs prix exorbitants.

Les motifs d'hier et d'aujourd'hui

Jadis, les motifs sont obtenus à partir de dessins sur le tissu avant de tremper sur l'indigo. Tous les dessins ont une signification et un nom. Avec l'évolution de la créativité chez les jeunes teinturières, on assiste à une explosion des motifs qui prennent souvent les dénominations des femmes qui ont créé ou vulgarisé ces motifs. « Bata Dariido²¹ », «Binta

Lalla²² », «Khadjetou Yaya²³ » portent les noms des femmes qui ont inventé ces modèles en plus de ceux traditionnels comme «Gatti», «Yooni», «Karo», «Nijombossi», «Suru-suru», «Tiga Koromé», «coquillage», «Laxayonko», «Baayé» «Baxa, Nyoxunté», «Siiti», «Luussa-Mpullo»²⁴... Ces modèles étaient très répandus en milieu féminin soninké. Chaque femme soninké faisait en sorte pour posséder un modèle ou tous les modèles dans son trousseau. Aux célébrations des mariages comme aux autres cérémonies, elles se rivalisaient dans le port de ces modèles cousus pour la plupart en grand boubou long ou réduit en « Abio-kama²⁵ ». Les autres communautés portaient ces modèles et faisaient de nombreuses commandes auprès des femmes soninké. D'ailleurs, leur activité de teinturières a pu surtout prospérer grâce à l'engouement des autres communautés pour la teinture et les motifs traditionnels soninké.

Au Marché central de Kaédi, toute une place était autrefois dédiée rien qu'à la vente de boubous teints²⁶. Les femmes soninké affluaient vers cet endroit connu de tous les habitants comme l'eldorado de la teinture. Les femmes des villages environnants s'y ravitaillaient des boubous teints en toutes couleurs lors des cérémonies de mariage ou à l'approche des fêtes traditionnelles. Au-delà de cette place, d'autres femmes déambulaient les rues étroites de ce marché exposant ou proposant leurs boubous aux clients. Cette méthode commerciale est présente chez les femmes soninké depuis plus d'un siècle et demeure toujours omniprésente chez tous les revendeurs et revendeuses du marché de Kaédi de nos jours encore.

La teinture, un savoir-faire, une prestation de services

Au-delà de la vente des boubous teints, la teinture est un savoir-faire qui se transmettait de génération en génération. Au fil des années, elle a gagné le statut de métier où l'apprentissage était une condition pour l'acquisition du savoir-faire. Dès l'âge de dix ans, la petite fille prêtait main forte à sa maman en l'aidant dans sa tâche de teinturière, mais surtout en l'observant dans l'exercice de ce métier dans un coin de la maison appelé « Garandiraa ». Elle est sollicitée dans les mélanges des couleurs dans un grand récipient ou une vase en poterie appelé en soninké « Garanguine ». Le mélange et le trempage du boubou ont lieu dans un premier récipient ouvert appelé « Garandi Nxollé ». Une fois cette phase terminée, les habits sont conservés dans le « Garnguiné ». Chaque matin, la teinturière vient s'adonner au rituel de remuage des habits dans le « Garanguiné ». Cette pratique durera autant de jours qu'exige la couleur désirée par la teinturière. Chaque étape du processus d'apprentissage du métier est expliqué à la jeune fille qui est invitée aussi à y prendre part pour espérer un jour prendre la relève. Ainsi dans ce rituel quotidien : « Les différentes couleurs « Noonu » (motifs) et « Yaaxu » (styles) ainsi que les mélanges « Jillayu) sont aussi expliqués succinctement à la jeune fille. Il en est de même pour l'usage des outils comme le bâton à remuer « Garan-Sollé » ainsi que la vase « Garan-xollé²⁷ ». Ce mode d'apprentissage a permis de former des centaines de jeunes femmes teinturières qui viendront un jour assu-

20- M.F. Delarozère, Notes sur l'artisanat mauritanien, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1979 : <http://www.openedition.org/6540>

21- Modèle créé par Bata Kanyé Koita

22- Modèle de Binta Dahaba Tandia

23- Modèle de Khadjetou Yaya

24- La plupart des modèles traditionnels ne portant pas de noms remontent au début de la première moitié du XXe siècle.

25- Robe portée par les femmes hamallistes-yaakhoubistes

26- Siixu Salimata Galledou de Gattaga, un quartier de Kaédi et Aaama Thioukli de Gattaga Haaratiné sont connus pour être parmi les plus grands revendeurs des boubous teints. Une autre génération de revendeurs dont le plus célèbre était Yero Boudi de Toulé suivit ces anciens revendeurs de boubous

27- Lire à ce sujet O. WAGUE : Contribution à une étude socio dynamique des valeurs structurantes de la personnalité en milieu soninké : cas de la communauté soninké de Kaédi (Mauritanie), mémoire de psychosociologie Département de Philo-sociologie-Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Nouakchott, 1996, 117 pages..

rer la relève et perpétuer non seulement le métier de teinturière, mais aussi les couleurs et les motifs authentiques pendant plusieurs décennies.

Au-delà de la transmission symbolique de ce savoir-faire ancestral, le métier de la teinturière était et reste un potentiel et véritable créateur d'emplois. En amont, il attise, chez les teinturières, le besoin d'achat des produits suivants : charbons, bois, eau, teintures, produits chimiques, indigo, Bazin, autrefois. En aval, il fait travailler la teinturière, ses enfants, apprentis, associés, qui proposent leurs prestations de service au client qui désire un motif ou un modèle bien donné. A son tour, le commerçant est encouragé à importer des basins, produits de teinture et toutes sortes de produits chimiques...

Le métier de trempeur trouve aussi toute sa place dans la chaîne de prestations de services liés à la teinture, tout comme les femmes spécialisées dans la couture des motifs traditionnels²⁸. Il en est de même pour le tisserand qui s'adonnait à la confection des modèles de broderie traditionnelle. Ces prestations de service en qualité de teinturière ont permis à de nombreuses femmes soninké de survivre voire devenir autonomes au fil des décennies. Certaines, de nos jours, ont créé des coopératives et des PME de teinture dans les grands centres urbains comme Nouakchott²⁹.

De la démocratisation du mode de transmission

La démocratisation du mode de transmission du savoir-faire teinturier soninké a commencé dans un premier temps au sein même de cette communauté. Le métier de teinturière, rappelons-le, qui était réservé aux femmes nobles et assi-

milé au statut de « soninka yaxaraaxu » faisait aussi qu'elles ne peuvent le transmettre qu'aux personnes du cercle familial et statutaire restreint. Seules quelques femmes d'autres statuts sociaux s'y adonnaient. Les femmes issues de la frange des gens de condition servile exerçaient autrefois ce métier en qualité de main d'œuvre familiale dans la concession de leurs maîtresses. Certaines teinturières qui avaient des amitiés fortes dans les autres statuts sociaux peuvent transmettre la pratique du métier aux forgeronnes, cordonniers et aux femmes issues du statut de condition servile et même à celles d'autres communautés : peule, maure de Kaédi. La transmission de ce savoir-faire soninké s'est réellement démocratisée avec l'encouragement des femmes pour l'adhésion aux coopératives féminines de teinture. La naissance, dès les années 1980, de la première coopérative des femmes teinturières de Kaédi a été un véritable coup d'envoi de la démocratisation de l'accès au métier de teinturière. Cette coopérative dirigée à l'époque par Madame Bata Kanyé Mariam a été d'abord un vrai centre d'apprentissage démocratisé pour les femmes teinturières Soninké avant qu'elle ne soit plus tard un levier du début de la professionnalisation et de l'autonomisation des femmes issues d'autres communautés locales voisines et nationales.

Des dizaines des femmes y ont suivi une formation et sont devenues, au bout de quelques mois des professionnelles de la teinture. Une autre coopérative vit le jour au début des années 2000 et avait regroupé encore aujourd'hui quelques dizaines de femmes mauresques, peules, Wolofs, toutes catégories so-

cioéconomiques confondues³⁰. Ainsi la vague de création des coopératives des teinturières s'est propagée comme une trainée de poudre dans la ville de Kaédi, puis s'est étendue jusqu'à Nouakchott, Nouadhibou et dans les autres grands centres urbains. Autre constat : l'accès à l'exercice du métier de teinturière a été aussi à l'origine d'une révolution esthétique du mode vestimentaire chez les autres composantes nationales où, jadis, ce savoir-faire n'était pas répandu. L'éventail des couleurs et des styles s'étend par la suite dans toutes les communautés. En milieu soninké, la créativité a permis l'entrée dans le mode vestimentaire de nombreux nouveaux modèles, tandis que dans les autres communautés, les couleurs traditionnelles laissent la place à d'autres comme le noir et le multicolore entre autres.

Aujourd'hui, les femmes issues de la vallée inventent et proposent aux teinturières de nouveaux modèles ou réinventent des anciens modèles qui deviennent des habits de mode pendant les cérémonies de mariage, d'imposition des noms etc³¹. Pour les femmes mauresques, il existe pour chaque circonstance un modèle. Les voiles « Toussiyé », « Hajra », « Zingue-Zingue », sont liés chacun à une circonstance ou à un événement. A titre d'exemple, le « Zingue-zingue » est emprunté à Maamar Khadafi lors de son discours face aux rebelles à Misrata. Pour les hommes, le « Ziretein » ou « Sigle » ainsi que le « Bakha Kayhaydi » font partie entre autres des modèles prisés encore au quotidien.

L'expansion de la teinture a donné aussi l'opportunité à de nombreuses femmes tant à Kaédi qu'à Nouakchott

28- Autrefois à Kaédi les femmes de Touldé- quartier de Kaédi- s'étaient spécialisées dans la couture des boubous en motifs et styles divers. Après la teinture, ce sont elles qui s'adonnaient à la déconstruction des motifs pour que les modèles trouvent toutes leurs splendeurs On appelle cette opération « Bontionde »

29- Nous verrons plus tard comment ces coopératives ont contribué à démocratiser le métier

30- Cette coopérative a tissé dès 1994 un accord de partenariat avec la Commission Nationale de la Coopération Décentralisée de France. Dénommée SUMPOU, suite à ce partenariat, elle a décidé de mutualiser les talents des femmes afin de mieux faire connaître leur art et mieux les aider à en vivre. L'objectif de ce partenariat est de permettre un transfert de compétences en vue de promouvoir l'art et les productions des teinturières de Kaédi. Les femmes de la coopérative souhaitent se professionnaliser. Elles demandaient à bénéficier d'un appui pour le renforcement de leurs compétences techniques. Afin de répondre à ce besoin, un état des lieux de la structure et un diagnostic opérationnel de l'activité a été effectué.

31- Les nouveaux modèles en vogue en ce moment sont le « Nyexe Xotte » (os de poisson), (Macina) « Lussa-Mpullo », « Tulu », « Hari Kanbé » (dent d'âne), etc.

où des dizaines des femmes de devenir commerçantes du voile à la sauvette dans les dédales du « Marché Capitale », dans les boutiques et comme souvent des marchands ambulants.

L'heure de la concurrence

La teinture a certes gagné une notoriété nationale et sous régionale, mais ce savoir-faire fait face à une rude concurrence parfois même déloyale. Elle n'est plus seulement un savoir « dépossédé³² » de ses premières pratiquantes à cause surtout de la pratique « démocratisée » à l'échelle nationale. Mise à rude épreuve par la teinture malienne qui a conquis un grand public de femmes mauritanienne, la teinture traditionnelle soninké est coiffée au poteau et contrainte de s'adapter aux exigences du marché à savoir la dualité : qualité/prix. Par leur éclat, la qualité de leurs tissus, la diversité de leurs styles et de leurs couleurs, les boubous importés du Mali donnent du véritable fil à retordre aux modèles issus de la teinture mauritanienne et attire une clientèle locale qui s'élargit à une vitesse de croisière. Résultat: un constat amer : la teinture malienne a pris de l'avance sur celle mauritanienne et a conquis les cœurs des femmes de la Vallée du Fleuve Sénégal.

Depuis près de deux décennies, ces dernières ne cessent de s'adonner au commerce des modèles de boubous maliens devenus de vraies tenues cérémoniales. Confirmation éclatante: on a remarqué l'émergence d'une race de femmes d'affaires se rendant régulièrement au pays de Soundjata Keita pour se procurer des boubous de dernier cri de la teinture malienne³³. Néanmoins, les boubous aux motifs traditionnels restent d'actualité et sont surtout sollicités pendant les cérémonies où les femmes mauritaniennes de la vallée,

dans leurs tenues traditionnelles, se rivalisent de splendeur, d'éclats et d'authenticité³⁴.

Conclusion

Tout le monde s'accorde à dire que Kaédi, Djeol et d'autres villages soninké de la Vallée constituent le berceau de la teinture traditionnelle dans toute sa splendeur, motifs, couleurs et modèles. Les teinturières soninké ont permis à de nombreuses femmes mauritaniennes issues des autres communautés Peuls, Wolofs et Maures d'être aujourd'hui autonomes et de gagner leur survie grâce à l'exercice du métier de teinturière. La démocratisation de l'accès au savoir teinturier a été d'un apport indéniable dès les années 70 et 80 et a joué un rôle prépondérant dans la vulgarisation de cette profession de teinturière dans toutes les communautés mauritaniennes. Mais à tout seigneur tout honneur, les teinturières soninké restent les principales maitresses de la production des meilleurs habits de teinture aux meilleurs éclats, aux motifs, couleurs et modèles recherchés. « Elles gardent les meilleurs modèles d'habits aux teintures savamment dosés pour leurs enfants et filles qui les portent pendant les mariages. C'est pour quoi, les femmes soninké ne peuvent être concurrencées dans l'art de la teinture, ni dans le choix des styles, motifs et couleurs » dit une cliente. Mais à vrai dire, la concurrence tape fortement à la porte de leurs métiers. Les teinturières soninké sont invitées à être créatives, s'ouvrir au monde du Business national et international, s'adapter et s'engager à avoir le droit d'auteur dans leurs créations tout en tentant de concevoir des labels, changer et se placer indubitablement sur le marché national et international pour ne pas disparaître...

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHASTANET M., « Compte-rendu de l'ouvrage de Ousmane Moussa Diagana : Chants traditionnels du pays soninké (Mauritanie, Mali, Sénégal...), Paris, L'Harmattan, 1990, 268p. », *Journal des Africanistes*, 61, 1, 1991, pp.159-161

CHASTANET M., « Les crises de subsistance dans les villages soninké du cercle de Bakel de 1858 à 1945. Problèmes méthodologiques et perspectives de recherches », *Cahiers d'études africaines*, XXIII, 1-2, 1983, pp.5-36

Cheikhna W , *Les communautés soninkées du Fouta Toro (Mauritanie, Sénégal) depuis la fin du XVIIIe siècle. Peuplements, migrations et stratégies identitaires*, Thèse d'histoire, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, sous la direction du Professeur Pierre Boilley, 2010, 2 volumes, 551p.

Pollet (É) & Winter (G) : *La Société soninké (Dyahunu, Mali)*. — Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1971. — 24 cm, 566

Ousmane. W : *Contribution à une étude socio dynamique des valeurs structurantes de la personnalité en milieu soninké : cas de la communauté soninké de Kaédi (Mauritanie)*, mémoire de psychosociologie, Département de Philo-sociologie-Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Nouakchott, 1996, 117 pages..

M.F. Delarozière, *Notes sur l'artisanat mauritanien*, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1979 : <http://www.openedition.org/6540>

RODET M., *Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal (1900-1946)*, Paris, Karthala, 2009, 338p

32- Je parle de « dépossédé » dans le sens où le métier n'appartient plus aux soninké seulement, mais à toutes les composantes nationales et sous régionales. L'ampleur de la démocratisation de l'exercice du métier de teinturière est telle qu'un observateur non averti et peu familier au milieu croirait que ce savoir-faire a d'autres origines que les soninké, alors que la pratique de ce métier remonte à plus d'un siècle dans la Vallée du fleuve Sénégal. La démocratisation de l'accès à ce métier fait qu'on parle de sa « dépossession » expression chère à Max Weber

33- Parmi ces commerçants, on peut citer Diombera Mahamadou Wagué, Dalla Ndiaye, Mama Diango Diagana, ...

34- La Cérémonie d'inauguration du Festival International Soninké de 2014 a été une cérémonie fastidieuse témoignant de l'amour des femmes soninké de la Vallée du Fleuve Sénégal pour ces modèles de teinture traditionnelle



Des valeurs structurantes la société mauritanienne

La société mauritanienne, comme celle des sociétés voisines, est régie par des règles édictées par la religion qui régulent les attitudes avec soi-même et des uns et des autres. Ces principes régulateurs justifient et orientent les pratiques culturelles auxquelles l'ensemble des Mauritaniens doivent se conformer, et s'y attacher pour éviter la déperdition et la perte de la dignité. En effet, les valeurs structurantes ont une telle emprise sur la conscience des individus et sur les mécanismes de perception sociale, qu'il

est difficile pour un Mauritanien, ancré dans ses racines, de ne pas s'inscrire dans la dynamique et la logique du collectif.

Nous tenterons d'esquisser certaines valeurs structurantes de la personnalité du Mauritanien, qui commandent sa psychologie et dictent une certaine manière d'être et de penser. Pour ce faire, nous distinguerons d'abord l'identité individuelle et collective afin de montrer comment le collectif prime sur l'individuel dans la société mauritanienne.

1. La collectivité

«En Afrique traditionnelle, l'individu est inséparable de sa lignée, qui continue de vivre à travers lui et dont il n'est que le prolongement ». Ecrit Amadou Hampâté Ba. C'est dire que la société mauritanienne également n'échappe pas à cette règle. En effet, l'individu n'existe que dans la soumission aux lois de la collectivité érigées par le consensus social. Ainsi, il doit garder intactes sa personnalité, sa dignité et sa respectabilité, et par extension, l'honneur de la famille dont il porte le patronyme. De là, nous pouvons parler de « déterminisme social » (comme l'entend Emile Durkheim) qui n'est autre que la primauté de la collectivité sur l'individu. Ainsi, l'identité individuelle repose sur l'identité collective, laquelle prescrit à l'individu un ensemble de recommandations d'ordre éthique. Par la socialisation, les valeurs et normes constituant l'identité sociale sont entretenues par la famille et transmises aux futures générations, pour une adhésion collective aux valeurs du groupe. La famille, la tribu et la religion étant des cadres d'appartenance et référentiels inculquent à ses membres un en-

semble de croyances religieuses et/ou culturelles propres au contexte urbain ou rural. Les membres se doivent de les intérioriser afin d'être en harmonie avec la psychologie du groupe. A ce sujet, Emile Durkheim écrit dans son ouvrage Education et sociologie².

« Bien que l'éducation ait pour objet unique et principal l'individu et ses intérêts, elle est avant tout le moyen par lequel la société renouvelle perpétuellement les conditions de sa propre existence ».

Comme nous pouvons le constater, la famille constitue traditionnellement le socle de l'éducation et est le premier espace social où « l'individu puisait ses repères de sociabilité et se procurait le référentiel des schémas culturels », écrit Rahma Bourqia dans une étude consacrée aux valeurs et changement social au Maroc. Cependant, il convient de souligner que l'individu bien qu'il soit une partie intégrante d'un ensemble qu'est la famille, par extension la société, il a sa propre personnalité et sensibilité qui lui confèrent un caractère distinctif des autres membres du groupe auquel il s'identifie.

C'est dans cette perspective Herskovits

fera remarquer qu' :

« Au cours du processus d'enculturation l'individu tend à adopter le type de personnalité considéré comme désirable par l'ensemble de son groupe. On n'y parvient jamais complètement. Certaines personnes sont plus souples que d'autres qui se plient moins aisément à la discipline imposée par l'enculturation. Mais en gros le pli est suffisamment marqué pour que les membres d'une société nous apparaissent comme différents de ceux d'une autre, dans la mesure même où leurs cultures varient³»

Ceci dit, nous allons voir dans le deuxième point de cette réflexion, intitulé « Valeurs structurantes : entre perversions et survivances » si les valeurs collectives et traditionnelles face aux mutations du monde moderne sont toujours intégrées par les individus.

2-Valeurs structurantes : entre perversions et survivances

L'effondrement des valeurs traditionnelles en Mauritanie, comme dans l'ensemble des pays anciennement colonisés, est lié, directement ou indirectement

1 - Amadou Hampâté Ba, Amkoullel, l'enfant peul, Paris, Actes Sud, 1992, p. 18

2 - Emile Durkheim, Education et sociologie, Paris, PUF, 1968, p.119

3 - Melville J. Herskovits, Les Bases de l'Anthropologie Culturelle, Paris, Payot, 1950, p. 34

tement, à ce que fut la présence coloniale dans le pays. Par le biais d'autres canaux de transmission et de production des valeurs, dont l'école et les médias, de nouveaux modèles de vie furent importés dans les foyers et en déphasage avec l'âme mauritanienne. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'il existe toujours des valeurs intériorisées qui subsistent et réglementent le vécu social, que l'on peut constater aisément dans la vie quotidienne : Le sens de la solidarité (التضامن), l'honneur (الشرف), la honte (الحشومة), l'obéissance (الطاعة), entre autres. Parmi ces valeurs nous retiendrons la honte et la solidarité.

La première nous semble la plus importante car elle est, non seulement, le principe régulateur des conduites sociales, mais également une instance déterminante dans la structuration de la personnalité de l'individu, dont dépendent les autres valeurs. En effet, la respectabilité et la dignité sont ressenties en fonction du degré de sentiment de honte et de pudeur qu'éprouve l'individu. Sans ce sentiment, le Mauritanien, toutes communautés confondues, est démuné de tout sens d'humanité et par conséquent de ses valeurs humaines. Un vieil adage populaire pulaar abonde dans ce sens : « Neddo mo hersata wonaa neddo ! ». Ce qui signifie : toute personne qui ne ressent pas le sentiment de honte ou de pudeur, ne peut être considéré Homme au vrai sens du terme.

L'acte individuel est dès lors régi par cette instance régulatrice qui veille à ce que la personne agisse selon les règles de la bienséance. Il y a toujours la phrase « hchouma ilik », gendarme des mœurs, qui met en garde l'individu contre toutes formes déviances aux normes édictées par la religion. Par crainte de perdre la bénédiction parentale (تكريل) et d'être banni par ses propres parents, l'individu évite de couvrir de honte la famille dont il porte le patronyme et son acte tend constamment vers la satisfaction collective et l'idéal du groupe.



Les familles mauritaniennes s'attachent beaucoup à la dignité et l'honneur. C'est pourquoi, tout acte individuel doit être mesuré en fonction du groupe. Dans ce cas, affirme Emile Durkheim, l'acte est « unanimement considéré comme moral⁴ » au sens où ce qui est recherché n'est pas un intérêt personnel, mais de la famille. D'où la nécessité de nouer des liens de solidarité pour y parvenir. Puisque l'individu n'est pas un élément isolé dans le système traditionnel, il n'existe que dans cet ensemble de réseaux relationnels, il tisse ainsi des liens d'assistance mutuelle avec les membres de son groupe d'appartenance, pour les besoins de sa propre réalisation. En parlant de solidarité, il y a un constat qui revient dans les propos des personnes que j'ai interrogées à ce sujet. Elles s'accordent toutes à dire que la chaîne de solidarité et les liens sociaux s'étiolent et se distendent au contact de l'urbain. Ces liens sont plus entretenus dans le monde rural que dans les grandes villes et ne sont plus ce qu'ils étaient hier, déplorent d'aucuns. En dépit de cela, nous avons constaté que la solidarité sous toutes ses formes demeure une valeur présente au quotidien un peu partout en Mauritanie. En effet, il ne passe pas un jour sans que

nous ne rencontrons des individus porter assistance et aide à des personnes en situation de difficulté. Des gestes de solidarités et d'entraides qui sont devenus anodins et intégrés comme reflexe chez bon nombre de Mauritaniens à l'égard des personnes âgées, handicapées ou en réelles difficultés matérielles. L'expression de la solidarité se manifeste également entre des colocataires d'une même concession. Pendant, les fêtes religieuses, les dons de parties de moutons et le partage sont également significatifs en guise de solidarité aux personnes démunies.

A la naissance d'un nouveau-né dans la famille, les cadeaux ou /et l'argent donnés à la nouvelle maman témoignent de la solidarité des voisins, ami(es) et proches. De même que quand une famille est endeuillée, les voisins accourent, compatissent et se solidarisent à la douleur la famille éplorée.

De la naissance à la mort, l'individu pris comme être social est assisté, et ce, malgré les mutations démographiques et l'individualisme hérité de l'Occident, l'esprit de solidarité et certaines valeurs traditionnelles subsistent toujours dans notre pays et continuent d'orienter le comportement de beaucoup de Mauritaniens.

4 - Emile Durkheim, L'éducation morale (cours dispensés en 1902-1903 à la Sorbonne), Paris, Librairie Félix Alcan, 1934



REVOLUTION MARABOUTIQUE OU THEOCRATIQUE DE THIerno SOULEYMANE BALL :

Les préludes de fondements du pouvoir démocratique

Les fondements du pouvoir démocratique instauré au Fouta-Toro (1) est l'œuvre de la révolution théocratique ou maraboutique conduite par Thierno Souleymane ou Sileymane BAL(2) avec l'avènement de l'Almamyat. Thierno Sileymane BAL a mené, 13 ans avant la France, un mouvement fondé sur la bonne gouvernance, la probité, la justice, l'égalité, l'équité et la compassion, et a instauré un Etat théocratique électif entre 1776 et 1890.

I- Thierno Sileymane BAL, fondateur d'un Etat théocratique

A- Une théocratie, avec une nouvelle organisation administrative

Lors d'une assemblée générale historique, à Oréfondé, en présence de notables et d'intellectuels du Fouta-Toro, Thierno Sileymane BAL a fondé un Etat théocratique doté d'une nouvelle organisation administrative. Cette entité théocratique, fortement centralisée, est dirigée par un chef d'Etat, versé dans toutes les sciences religieuses, portant le titre d'Almamy, commandeur des croyants et ayant un pouvoir temporel. Le nouvel Etat théocratique s'étendait de Dagana à l'ouest, jusqu'à Dembankani, à l'Est. Toutes les provinces du Fouta-Toro sont incluses dans cet Etat, le Toro, le Halaybé, le Law, le Yirilaabé Yebbiayabé, le Bos-séya, le N'Guénaar et le Damga. En effet, après avoir chassé les Maures des territoires du Fouta, sécurisé la région, Thierno Souleymane BAL formula des recommandations sur les principes

de gestion de ces unités territoriales :

- Le Fouta est un et indivisible, le Fleuve n'est pas une frontière, car c'est la même population peule qui habite sur les deux rives. Le Fouta va de Dagana à Njorol, de Hayré Ngal au Ferlo ;
- L'égalité de tous devant la justice ;
- Les chefs de village et de province, assistés des Cadis (juges musulmans), connaîtront les affaires locales, conformément aux prescriptions islamiques ;
- Les conflits entre les collectivités voisines sont soumis à l'arbitrage de l'Almamy qui prononce le jugement ou indique la marche à suivre pour régler le différend ;
- Tout individu a droit d'appel auprès de l'Almamy, s'il se sent lésé par un chef ou par un jugement ;
- L'impôt, le produit des amendes et tous les revenus doivent être utilisés à des actions d'intérêt général ;
- L'Almamy, chef de guerre, et en charge de la sécurité de tous, peut requérir les services de tous les hommes valides à cette fin ;
- Orphelins, enfants et vieillards doivent être protégés ;
- Le titre royal de Satigui est aboli, le nouveau chef d'Etat du Fouta portera, désormais, le titre d'Almamy ;
- L'Almamy doit être désigné par le collège des grands électeurs venant des 6 provinces du Fouta. Cette décision doit être entérinée par une assemblée générale des Foutankés, le « Battou ».

C'est une véritable Révolution que pose Thierno Sileymane BAL, avec la destitution de la dynastie des Dénian-kobé, l'alternance installant le régime des Almamy, le refus de la patrimonialisation

du pouvoir à travers l'élection des Almamy, la solidarité, les principes de bonne gouvernance, de compétence, de décentralisation d'une justice de proximité équitable, avec un système de double degré de juridictions. C'est un Etat déconcentré, avec ses provinces et ses communes. En effet, Thierno Sileymane BAL innove aussi par une décentralisation, avant l'heure, chaque village, s'auto-administrant. Au Fouta, c'est cette institution villageoise ayant encore survécu de nos jours, qui a le plus résisté à l'épreuve du temps. L'Etat du Fouta-Toro, bien défini dans ses frontières, se positionne dans ses relations internationales à l'égard des autres entités, notamment les comptoirs français à Saint-Louis, en interdisant tout commerce illicite, comme la vente d'esclaves ou de spiritueux.

Une des grandes mesures prises par les Almamy a été le « Féccéré Fouta » ou la redistribution des terres. Si les Foutankés avaient connu parfois la famine, ce n'était pas, à l'époque, par manque de pluies. En fait, les bonnes terres étaient accaparées par les familles des Satiguis et leurs alliés. Désormais, les grandes propriétés ont été réduites, les biens mal acquis redistribués, et les forêts vierges défrichées, en vue de les mettre en valeur. C'est au Fouta-Toro, dans le Nord du Sénégal, que le parti des marabouts, dirigé par Thierno Souleymane BAL, a instauré un régime électif, que l'on a appelé l'Almamiyat - tel était le nom de l'Etat théocratique - entre 1776 et 1890. En effet, Thierno Sileymane BAL, par la Révolution des Torodo, a mis fin à la dynastie des Satigui, alliée des Maures qui avait imposé

l'esclavage et le paiement d'un tribut (Mouddo Horma). En raison d'une crise dynastique et financière durant les dernières années de leur règne, les Satiguis avaient plongé le Fouta-Toro dans le chaos, le pillage et les exactions. Homme pieux, intègre, humble, grand érudit et intellectuel, d'une grande probité, Thierno Sileymane BAL, rejetant toute forme d'accapement du pouvoir par des notabilités, a établi des règles de moralisation de la vie publique prohibant la corruption, l'injustice et l'enrichissement illicite. Les Almamy, avant l'heure, avaient instauré l'audit, la transparence, la déclaration de patrimoine, la reddition des comptes, la compétence et l'efficacité. Bref, tous ces mécanismes utiles à la bonne gouvernance, qui manquent encore, énormément, à l'Afrique, même 60 ans après les indépendances.

B- Une théocratie, fondée sur l'élection

Contrairement à une idée reçue, l'élection ne date pas de la Révolution de 1848. D'ailleurs et curieusement, le décret du 27 avril 1848 d'abolition de l'esclavage ne prévoyait pas, expressément, le droit de vote pour les natifs des quatre communes, c'est « un privilège singulier et irrationnel, qui a son origine dans un simple accident historique » écrit Arthur GIRAULT.

En réalité, c'est Thierno Sileymane BAL, en réaction à la succession dynastique des Satiguis, qui a introduit, pour la première fois, un système électoral indirect. En effet, désormais, l'Almamy est élu par des notables de 6 provinces du Fouta, mais cette élection doit être confirmée par le « Battou », l'assemblée générale. « La révolution politique arrivée en 1775, dans le pays de Fouta, et qui a fait passer le pouvoir royal aux mains des prêtres ; ils élisent entre eux l'Almamy, prince temporel et spirituel, et forment un conseil qui le révoque, à volonté ». A la fin de la guerre contre les Maures et les Satiguis, Thierno Sileymane BAL avait refusé d'être désigné comme Almamy. L'assemblée des

notables du Fouta-Toro recommanda alors Abdul Qaadiri Kan ou Abdel Kader, en raison de ses qualités morales et intellectuelles : il « était versé dans les sciences diverses, était un administrateur intègre, et possédait une équité universelle, ainsi que toutes les autres perfections » écrit Ciré Abbass SOH, dans ses « chroniques du Fouta ». Abdel Kader déclina, dans un premier temps, cette charge, puis l'acceptera, par la suite, après la mort de Thierno Sileymane BAL.

En effet, les notables du Fouta recherchaient un candidat de « moralité parfaite et qui jouissait de tous les dons d'un caractère paisible et animé d'un esprit de plus haute justice » écrit Abdoulaye KANE.

Les Foutankés mirent le ruban d'Almamy sur la tête d'Abdel Kader Kan : « Les rossignols chantèrent sa continence, sa supériorité sur des rameaux Noirs ou Rouges » écrit Ciré Abbass SOH. Abdel Kader quitta son village, Appé, pour venir s'installer à Kobillo, dans le Bosséya. Le nouvel Almamy intronisé porte un turban blanc, emblème de la souveraineté et un bâton noir orné d'une petite pomme d'argent, d'un tabala pour annoncer les grandes nouvelles et un cheval richement orné. Il doit jurer sur le Coran de conserver la religion intacte de ses ancêtres et de mener la guerre sainte contre les infidèles. L'Almamy peut donc être destitué, à tout moment s'il enfreignait, dans cet Etat théocratique, les principes et valeurs morales, notamment de probité. C'est donc Abdel Kader KANE, le véritable premier Almamy du Fouta, qui vainquit, définitivement, les Maures, après plusieurs années de lutte. Il soumit aussi toutes les anciennes familles régnantes des Satiguis à l'Islam.

Finalement, bien avant 1848, au Fouta-Toro, de 1776 à 1890, les Almamy étaient également élus au suffrage universel indirect. « Le Fouta est une République avec un chef électif. La seule loi est le Coran. Le chef élu, est toujours un marabout savant. On ne nomme jamais un chef déjà puissant

par lui-même. Son pouvoir est très éphémère et presque illusoire. Il est élu et renversé par des assemblées populaires de Torodo, qui sont les chefs héréditaires des principales tribus » écrit Louis-Léon FAIDHERBE. Ce sont les Foutankés qui élisent « le futur Almamy et l'investissent du pouvoir qui n'est plus le privilège d'une maison particulière » écrit Cheikh Moussa CAMARA. Ce système électif au Fouta-Toro est attesté par différents autres témoignages : « Au Fouta, le gouvernement est théocratique et électif. Mais l'élection est soumise à certaines règles qui en restreignent l'exercice. La Nation, dans l'ordre politique, est formée par différentes familles ou tribus. Chaque tribu acclame un candidat. Il appartient au Conseil suprême de choisir sur cette liste. Ce Conseil, dont l'autorité s'exerce d'une façon permanente pendant la vie de l'Almamy, qui a le droit de réprimander, de déposer, même de condamner à mort du souverain, est tout puissant pendant l'interrègne » écrit, en 1883, Jacques de CROZALS (1848-1915). « Le Fouta est une sorte de République dont l'Almami (le chef) est élu, et dont presque tous les habitants sont libres » dit Jean-Bernard JAUREGUIBERRY, gouverneur du Sénégal (1861-1863). Le Fouta est dirigé par une oligarchie théocratique, chacun a une portion du territoire, mais exerce le pouvoir sous l'autorité de l'Almamy.

Le Conseil composé de Cinq personnes « est aussi puissant que le Conseil des Dix l'était dans l'ancienne République de Venise », écrit Anne RAFFENEL (1809-1858).

Finalement, bien avant 1848, au Fouta-Toro, de 1776 à 1890, les Almamy étaient également élus au suffrage universel indirect. « Le Fouta est une République avec un chef électif. La seule loi est le Coran. Le chef élu, est toujours un marabout savant. On ne nomme jamais un chef déjà puissant par lui-même. Son pouvoir est très éphémère et presque illusoire. Il est élu et renversé par des assemblées populaires de Toro-

do, qui sont les chefs héréditaires des principales tribus » écrit Louis-Léon FAIDHERBE.

II – L’Organisation administrative et sociale

Il revint cependant à Abdel Kader de poursuivre l’œuvre de Suleyman Baal en donnant au régime Almamal une organisation administrative et politique. Il dirigea le nouvel Etat pendant une trentaine d’années. C’est durant son règne que l’Almamiyat se forgea ses principales institutions. La prise du pouvoir politique par le « parti maraboutique » marque en effet le début d’un siècle d’organisation du pays toucouleur. Sa structure administrative avait été fortement influencée par l’Islam. Le Fuuta reconnaissait l’autorité unique d’un chef politique et religieux élu par l’ensemble des Fuutankooobe.

Ceux-ci, en élisant un souverain doté à la fois d’un pouvoir spirituel et temporel, s’étaient conformés, semble-t-il, aux directives de Ceerno Suleyman Baal qui étaient les suivantes :

- 1 – « Choisissez un homme savant, pieux et honnête qui n’accapare pas les richesses de ce bas monde pour son profit personnel ou pour celui de ses enfants » ;
 - 2 – « Détrônez tout Imâm dont vous verrez la fortune s’accroître et confisque l’ensemble de ses biens » ;
 - 3 – « Combattez-le et expulsez-le s’il s’entête » ;
 - 4 – « Veuillez bien à ce que l’Imâmât ne soit pas transformé en une royauté héréditaire où seuls les fils se succèdent à leurs pères » ;
 - 5 « Choisissez toujours un homme savant et travailleur » ;
 - 6 – « Il ne faut jamais limiter le choix à une seule et même province » ;
 - 7 – « Fondez-vous toujours sur le critère de l’aptitude » [Mbaye, 1973-47]
- A la lumière de ces recommandations ou commandements, il s’avère que le futur Almaami doit réunir en lui deux qualités fondamentales : le désintéressement total des biens de ce monde et la



sagesse, synonyme à la fois de savoir et de vertu. Le régime almamal doit aussi se revêtir du manteau démocratique ; le titre d’Almaami, au lieu de se limiter à une même famille, un même clan, une même province, doit revenir au musulman le plus digne et le plus méritant. Le premier Almaami fut Abdul Qaadir Kan. Les traditions sont unanimes quant à son élection par toute la communauté musulmane.

L’Almamy est donc révocable, ad nutum. On a recensé 85 désignations d’un Almamy, entre (1776-1890) ou « La Révolution des Torodo » avec de courtes périodes de vacance du pouvoir. La durée moyenne de règne de chaque Almamy est entre 3 mois et un an et demi. Chacun a le droit de postuler au titre d’Almamy ; ce qui en renforce l’aspect démocratique. On est loin de certains régimes africains actuels, de président à vie, fondés sur la cupidité, l’arbitraire et l’autoritarisme. En conséquence, les grandes familles du Fouta-Toro ont accédé à l’Almamat (KANE, BAL, BA, ANNE, TOURE, DIA, SY, THIAM, TALLA, BARRO, LY, WANE, N’DIACK). Mais les

deux familles qui ont dominé cet Etat théocratique sont : les LY ont été 30 fois au pouvoir et les WANE 23 fois, tandis que les BAL, à l’origine de cet Etat, n’ont été désignés que 4 fois Almamy. Les différents Almamy sont issus de différents villages, notamment de Bodé, Ogo, N’Guidjilone, Haïré Lao, M’Boumba, Diaba, Sinthiou Bamambé, etc. Certains Almamy ont été 2 ou 3 fois au pouvoir. Il est vrai qu’un certain Youssoufa a été 13 fois Almamy, mais à chaque fois, c’est à la suite d’une élection. Lorsqu’El Hadji Omar TALL tenta d’inférer dans ce jeu de désignation de l’Almamy, ce fut une grave crise.

III. Un testament majeur : la bonne gouvernance dans l’humanisme

L’Almamy, chef politique et religieux, étant désormais élu, n’est plus un simple héritage familial. Le titre d’Almamy devait revenir au musulman le plus noble, le plus intègre, le savant, et donc le plus méritant. On ne connaissait pas encore le système de déclara-



CONCLUSION

L'Almamiyat, à l'instar de toutes les révolutions théocratiques en Afrique, a marqué son rayonnement politico-religieux. Ses cent ans d'existence auraient suffi à implanter solidement l'Islam et à faire du Fuuta Tooro, une forteresse inexpugnable de la religion musulmane. La portée du mouvement Toorodo dans l'expansion et la consolidation de l'Islam ne peut cependant être appréciée à sa juste valeur que replacée dans la perspective de l'évolution en cours : l'émergence en Afrique occidentale des théocraties musulmanes des 18ème et 19ème siècle dont Peul et Toucouleur ont été les principaux artisans.

Le but de cet article n'est pas de retracer l'historique ou la genèse de la révolution maraboutique du Fouta de 1776. Mais c'était de mettre en exergue que l'avènement de l'Etat théocratique au Fouta dès 1776 était les préludes de fondements du pouvoir démocratique. En réalité, c'est l'ALMAMYAT en réaction à la succession dynastique des DENIYANKOUBE, qui a introduit, pour la première fois, un système électoral indirect et la volonté manifeste de construire une nation dont l'Islam serait l'épine dorsale, la charpente.

tion de patrimoine, mais l'Almamy qui s'enrichissait de trop, est évincé du pouvoir et ses biens confisqués. En définitive, cet Etat, fondé des principes de démocratie, est mais aussi inspiré de valeurs morales et éthiques, comme la probité, la prohibition du conflit d'intérêts, le critère de compétence, le sens du service public, de l'intérêt général et l'égalité de tous devant les charges publiques.

NOTES DE BAS DE PAGES

1. Fouta-Tooro : C'est une Confédération de sept (7) provinces à cheval sur les deux rives mauritanienne et sénégalaise : le Dimar, le Toro, le Laaw, le Bosséa, le Damga, le N'Guénar et le Yirlaabé- Hébiabé.

2. Thierno Souleymane ou Sileymane BAL (1720 -1776) : Thierno Sileymane BAL est né vers 1720, dans le quartier Samba Diéri au village de Bodé, dans le Law, non loin de Podor, dans le Nord du Sénégal. Oumar KANE décrit Thierno Sileymane BAL ainsi : « Physiquement il était de haute taille, d'un noir d'ébène, très corpulent avec un nez épaté, et donne des indications sur sa personnalité et son caractère : « Eloquent, doté d'une voix très claire » et surtout « d'un courage qui frisait la témérité ». Thierno Sileymane BAL, fils de Racine, Samba, Boucar et de Maïmouna Oumou DIENG est issu d'une famille aristocratique, celle des lettrés musulmans et aristocrates du Fouta-Toro, les « Torodos »

Le jeune Sileymane effectue d'abord des études coraniques de base dans son village, sa famille étant déjà lettrée en arabe. Il poursuivra, par la suite, ces études, en Mauritanie, auprès de Cheikh Fadel, Thierno Sileymane BAL se rendra, par la suite, au Cayor, à la prestigieuse école coranique de Pire, auprès de Khaly Amar FALL (1555-1638), une famille Ouolof, mais maîtrisant le peul.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DICKO (Abdoul), 2001, Le Gorgol et la Colonisation française, 1890-1960, Thèse de Doctorat en Histoire, F.S.H.S de Tunis I.

FAIDERBE (Léon, Louis), 1856 « Populations noires des bassins du Sénégal et du Haut-Niger », Revue Coloniale, juillet-décembre, tome XVI, p.p : 328-341.

KAMARA (Cheikh, Moussa), 1978 « L'histoire de l'Almamy Abdul (1727-8-1806) par Shaykh Muusa Kamara » traduite par S. Boubina et J Schmidt, Islam et Société au Sud du Sahara, vol 7, p.p : 59-95.

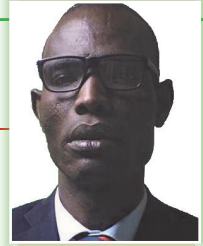
KAMARA (Shaykh, Muusa), 1998, Florilège au jardin des Noirs, Zuhir Al Basatin, L'aristocratie peule et la Révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal), préface de Jean Schmidt, Paris, éditions C.N.R.S, 460 pages, sur les Satigui p.p : 93-130, sur Thierno Sileymane Bal p.p : 315-325 et

339-340, sur Abdelkader Kane p.p : 325-338, p.p : 343-351 et p.p : 354-357 et sur le déclin des Almamy p.p : 375-392.

KANE (Abdoulaye), « Histoire et origine des familles du Fouta-Toro », Annuaire et mémoire du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF, 1916, p.p : 325-343.

ROBINSON (David), 1977, « L'Almamy Abdoul Kader et la révolution musulmane au Sénégal du XVIIIème siècle », Les Africains, tom X, pages 17-35 et en anglais, Archives des sciences sociales de religions, Vol 43, n°2, p.p : 294-295.

SOH (Ciré, Abbas), 1913, Chroniques du Fouta sénégalais, traduction et annotations de Maurice Delafosse et Henri Gaden, Paris, Ernest Leroux, 325 pages, sur la crise dynastique des Satigui p.p : 31-37, Sur Thierno Sileymane Bal p.p : 38-42 et sur les Almamy depuis Abdelkader KANE, p.p : 43-104.



Littérature francophone mauritanienne et tradition orale

Que la tradition orale soit une source d'inspiration pour les littératures écrites, cela n'est guère une spécificité de la littérature mauritanienne de langue française. Pour ne se limiter qu'au seul cas africain, plusieurs chercheurs ont montré comment l'oralité a servi de repère aux écrivains africains jusqu'à en déduire que le roman africain est «le résultat de l'évolution du récit héroïque traditionnel»¹. L'objectif auquel voudrait aboutir cette critique, c'est de souligner la réminiscence de l'oralité dans l'écrit dans un rapport d'intertextualité. Cette relation que Papa Samba Diop appelle hyperculture qui renvoie au texte produit en langue étrangère à partir d'une hypoculture le texte en langue souche². Dans un chapitre consacré à Buur Tillen de Cheikh Aliou Ndao, il a montré de manière édifiante « les modes narratifs d'insertion du passé dans le présent»³. Là où Diop cite à la fois l'hypotexte en wolof, sa traduction littérale et l'hypertexte, nous ne citerons que ce dernier exemple pour deux raisons. D'abord contrairement à Ndao, les auteurs mauritaniens n'ont pas écrit dans un premier temps leurs textes dans leur langue maternelle, et ensuite l'oralité littéraire se manifeste globalement dans les écrits francophones mauritaniens à travers les proverbes qui ne sont pas donnés dans leur version hypertextuelle. Seule leur acception hypertextuelle est mentionnée.

Ce genre très prisé chez les anciens

n'est pas non plus la chasse gardée des Mauritaniens. Mais l'importance des proverbes dans l'identité d'une littérature nationale, c'est que leur sujet, leur objet et leur référent s'ancrent dans la réalité du pays en question. Si comme l'a dit Nora-Alexandra Kazi-Tani⁴ «on peut repérer dans toute littérature écrite des traces provenant de la sphère de l'oralité», dans la littérature mauritanienne « elles sont affichées de manière éclatante : à l'échelle universelle, cela apparaît comme une sorte de carte d'identité, comme un «passeport culturel» » ...

« *L'enracinement des œuvres dans la tradition montre que le premier public postulé par les écrivains est leur peuple, le seul avec lequel ils puissent partager, véritablement, «les nappes d'images, les symboles structurants, les systèmes de représentation», toute «la profondeur souterraine»*»⁵

Ces propos confirment à nos yeux le rôle de la littérature orale en général, et des proverbes en particulier quant à l'identification d'une littérature écrite. Entre l'auteur et le lecteur, entre le narrateur et le narrataire, entre l'énonciateur et l'allocutaire, s'établit en effet un code qui enraine l'œuvre dans un environnement culturel et géographique. Si entre les différents protagonistes, il n'y a pas en commun le partage de ces lieux géographiques et des ces références culturelles, l'œuvre ne peut être appréhendée que partiellement. Ces

éléments que Kazi-Tani appelle dans son livre l'ethno-texte⁶ déterminent les espaces de l'identité des auteurs et de leurs lecteurs.

Les proverbes ou les maximes permettent alors d'ancre les œuvres dans leur référent en ce qui nous concerne, dans le référent mauritanien, car dans leur grand nombre, ils sont convoqués dans la littérature mauritanienne de langue française pour évoquer des situations dont les Mauritaniens sont le sujet et l'objet. Si on fait constamment appel à eux c'est qu'ils constituent « des mises en garde «voilées» contre des situations dangereuses lorsqu'ils se trouvent dans des circonstances qui ne permettent pas de dire les choses par leur nom»⁷.

La parémiologie en cours dans cette récente littérature tourne autour des événements et différends entre les nations, la méfiance et la suspicion entre les peuples. Les écrivains dans leur ensemble ne peuvent que regretter ces frictions et en appellent par l'intermédiaire des proverbes au bon sens et à la sagesse comme le dit Abdoul Ali War :

« *Le pigeon que la faim a tué n'ôtera pas la faim* ». (*Le Cri du muet*, p.106).

En clair, la Loi du talion est loin d'être la bonne solution pour résoudre les différends entre humains condamnés à s'entendre. La vengeance ne peut attirer que la haine. Le malentendu et les querelles ne sont pas forcément synonymes

1 - Amadou Koné, Du récit oral au roman, Abidjan, Céda, 1985, p. 17

2 - Papa Samba Diop, Archéologie littéraire du roman sénégalais. Écriture romanesque et cultures régionales au Sénégal. (Des origines à 1992). De la lettre à l'allusion, Frankfurt am Main, IKO-verl für interkulturelle kommunikation, 1995, 477p.

3 - Ibid, p.219

4 - Nora-Alexandra Kazi-Tani, op.cit, p.41

5 - Ibid, pp.41-42

6 - Ibid, p. 65

7 - Ibid, p.161



de haine, donc au-delà des conflits, il ne faut pas que les êtres humains continuent à se regarder en chiens de faïence: « La vache donne bien des coups de corne à son petit, mais la déteste-t-elle pour autant ? » (Le Cri du muet, p.165).

En quelque sorte, c'est une sorte d'hymne à la tolérance que War entonne dans ces proverbes puisés dans l'imaginaire Pulaar. La nécessité de vivre ensemble, cette indispensable cohabitation entre voisins et congénères rappelée dans cet autre proverbe cité par le poète Soninké Ousmane Moussa Diagana :

« La fleur ne retient pas l'abeille Mais l'abeille revient à la fleur ». (Ousmane Moussa Diagana,, Notules, p.50)

La métaphore animale dans les trois proverbes renforce le sentiment de l'appartenance à un ensemble naturel commun. Mais seule une connaissance du contexte mauritanien de ces années quatre-vingt-dix permettra de mieux

comprendre la portée de ces vérités gnomiques. Si chacun mettait un peu du sien, la coexistence n'en serait qu'aisée, puisque même « dans un océan de dunes, on trouve toujours où mettre le corps. » (Le Cri du muet, p.52). Ici à travers les vocables « océan » et « dune », l'allusion à la Mauritanie est bien évidente et renvoie même à un roman, cette fois écrit par Di Ben Amar : Ilot de peine dans un océan de sable.

S'il est vrai que certains écrivains mettent plutôt l'accent sur l'harmonie et la cohésion sociétales, d'autres attirent l'attention sur la provocation des uns sur les autres, ce qui engendre enfin de compte des réactions violentes :

« Un vase trop plein ne peut que cracher son surplus ». (El Ghassem Ould Ahmed, Le Dernier des nomades, p. 188)

Mais le roman de War, le Cri du muet, plus conciliant et plus pacifique qu'il n'y paraît, ménage les populations en

faisant endosser la responsabilité de la haine à une certaine élite, en montrant que les réactions arrogantes d'une partie du peuple sur une autre n'est pas fortuite :

« Si une femme donne un coup de pied à sa belle-mère, c'est sur son mari qu'elle prend appui » (Le Cri du muet p. 48)

Et Moussa Diagana de s'inspirer de la sagesse populaire soninkée pour essayer de mettre tout le monde d'accord en faisant valoir comme on a coutume de le dire que les mauvaises intentions finissent toujours par se retourner contre leurs auteurs :

« Si la parole est du feu, ce n'est pas l'oreille qui écoute qui s'y brûle, mais la bouche qui la profère ». (La Légende du Wagadu vue par Sia Yatabéré, p.23)

Ces différents proverbes extraits aussi bien du roman, de la poésie que du théâtre de la littérature mauritanienne montrent le souci des auteurs de rester très proches de leur pays, en ancrant leurs œuvres dans le référent national et en situant dans l'Ici et le Maintenant de la situation sociopolitique.

Vecteurs de réconciliation nationale dans la littérature mauritanienne, les proverbes, les maximes ou les autres genres de la littérature orale sont aussi utilisés chez les auteurs francophones pour être insérés dans un projet esthétique plus vaste. En effet, en servant le plus souvent d'épigraphes, ces éléments viennent à la fois confirmer l'existence et l'importance du passé littéraire national mais aussi de montrer que la littérature écrite est à voir comme un dialogue entre les différents moments de l'histoire littéraire mauritanienne.

Ces citations empruntées au fonds culturel, se retrouvent dans tous les endroits des œuvres mauritaniennes. Dans le Dernier des nomades on trouve d'entrée ce proverbe :

« La durée du voyage importe peu. Ce qui importe c'est le gain réalisé au retour. » Proverbe maure

La source du dicton est de l'auteur même du roman. En rendant ainsi explicite l'élément ethnique « maure », il entend enraciner son texte dans un topos marqué culturellement. Mais par son contenu qui insiste sur l'endurance, la patience et la persévérance, ce proverbe est éminemment national. C'est cette symbiose de l'ethnique et du national qu'on rencontre également chez le poète Ousmane Moussa Diagana en mettant en exergue ce dialogue :

-Si tu trouves ton fiancé et ton amant en train de lutter, que feras-tu ?
-Je soulèverai le pied de mon fiancé pour que mon amant puisse le terrasser
-Pourquoi ce parti pris ?
-Parce que mon amant est le premier à m'avoir appris les choses de l'amour et de la vie.

Paroles pour rompre la solitude chez les Soninkés. (Notules, p.70)

Cet exemple qui mentionne aussi l'origine ethnique de la joute, genre littéraire à mettre dans celui plus vaste des devinettes, renforce l'ancrage des auteurs mauritaniens dans leur culture première. Toutefois, les Soninkés n'ont pas l'apanage de ces joutes poétiques qui constituent d'ailleurs un des moments forts chez les jeunes dans leurs conquêtes amoureuses chez tous les Mauritaniens. L'enseignement qu'on peut tirer de ces paroles c'est la dynamique d'une littérature orale, pouvant servir de source inépuisable pour les auteurs de langue française. Cette remarque, Ousmane Moussa Diagana l'a en effet bien comprise, et ne cesse dès lors de se référer au vivier littéraire que le passé lui a légué, en se permettant de l'adapter au présent comme cette autre

joute poétique :

[Adaptation libre de devinettes amoureuses puisées dans les cultures soninkée et poular]⁸

Comment es-tu arrivé jusqu'à moi ?
En passant par ciel et terre
En passant par le chas d'une aiguille
En traversant la savane grouillante de fauves
En grim pant aux arbres
En m'agrippant aux branches
En m'agrippant aux bois de charpente

Par quel pied es-tu entré dans ma chambre ?
Par le pied droit au signe de paix

De quoi t'es-tu restauré ?
De paroles grasses, de paroles d'or...
(Cherguiya, p. 36)

L'idée du poète est claire à travers cet exemple. L'osmose entre le passé et le présent, entre l'oral et l'écrit, entre la culture soninkée et la culture pular est sans doute une solution pour faire émerger une « mauritanité littéraire », qui tout en rappelant les éléments ethniques à partir desquels elle se constitue, les dépasserait pour n'en faire qu'une seule littérature mauritanienne. Cette littérature est bien possible, elle a même existé dans le cadre de l'oralité. Qu'un auteur pular en l'occurrence, Harouna-Rachid Ly, montre son intérêt pour un griot soninké, lequel ne se réfugie pas dans sa tour d'ivoire, montre que cette littérature peut et doit exister :

Je me levai à regret et mis la cassette de Tougounde Sow. Notes martelées sur fond de guitare traditionnelle. Incitation au rêve. Retour aux sources. (Le Réveil agité, p. 44)

La manifestation de l'oralité et des proverbes en particulier dans la littérature écrite mauritanienne constitue une de

ses empreintes spécifiques surtout dans la mesure où les auteurs mauritaniens n'ont pas cette habitude de « négrifier » le français contrairement à nombre de leurs pairs africains. Le recours aux proverbes demeure la meilleure façon pour pallier cette absence de la subversion de la langue française et conférer en même temps une source traditionnelle et un aspect de diglossie aux œuvres comme le fait remarquer Jean-Claude Blachère :

« Le proverbe inclus dans le récit a pu apparaître comme l'un des critères fiables de l'africanité d'un texte. D'une part, il véhicule une sagesse traditionnelle, il est une parole respectable qui transmet oralement, une expérience. D'autre part, sa forme illustre, par essence, le phénomène de diglossie. Si je donne, en français, l'équivalence d'un proverbe africain, je fais ressortir l'existence d'une anté-langue dont le discours français procède. Dans les deux cas, je signifie une réalité sociolinguistique autre.

Ce fonctionnement du proverbe en tant que marqueur d'étrangeté est à mettre en rapport avec le procédé de la délexicalisation appliqué à certaines expressions toutes faites, qui véhiculent au cœur de la langue un état de culture, des manières de penser.¹⁰ »

Le proverbe remplit en un mot ce rôle de l'écart qu'ont généralement toutes les littératures africaines par rapport aux normes de la langue française. Le français utilisé par les écrivains mauritaniens sans être d'un purisme exacerbé, semble relativement préservé d'un emploi inhabituel. Aussi, importe-t-il de voir le rapport des auteurs avec les mots de la langue française, un rapport si particulier qui constitue aussi quelque part une spécificité de la littérature mauritanienne de langue française.

8 - La remarque est du poète, Cherguiya, p.36

9 - C'est nous qui soulignons.

10 - Jean-Claude Blachère, Négritures : Les écrivains de l'Afrique noire et la langue française, Paris, l'Harmattan, 1993, p. 148



SOMARE Zakaria
Enseignant chercheur et RAQ¹
ISPLTI Nouadhibou

Discours, mythes et stéréotypes sur le continent africain

Introduction

Au sens de terme figé, le stéréotype « n'apparaît qu'au XX^e siècle et il devient dès les années 1920 un centre d'intérêt pour les sciences sociales. C'est le publiciste américain Walter Lippmann qui a, le premier, introduit la notion de stéréotype dans son ouvrage *Opinion publique* en 1922. Il désigne par ce terme emprunté au langage courant les images dans notre tête qui médiatisent notre rapport au réel. Il s'agit de représentations toutes faites, des schèmes culturels préexistants, à l'aide desquels chacun filtre la réalité ambiante ²»

Selon Lippmann, « Ces images sont indispensables à la vie en société. Sans elles, l'individu resterait plongé dans le flux et reflux de la sensation pure ; il lui serait impossible de comprendre le réel, de le catégoriser ou d'agir sur lui ³». Nous pouvons nous approprier ces propos, dans la mesure où ils s'appliquent à la réflexion menée dans cette étude. Le continent africain et ses habitants ont en effet fait l'objet durant plusieurs siècles des discours mythiques doublés des stéréotypes et des clichés de la part des Occidentaux en mal d'exotisme. Dans les lignes qui suivent, sommairement, nous mettrons l'accent sur les discours mythiques, images et stéréotypes qui ont largement alimenté l'imaginaire européen sur le continent noir.

Regards de l'Occident sur l'Afrique et ses habitants

« Le mythe de l'Afrique s'est structuré très lentement pendant plusieurs siècles pour atteindre sa maturité au cours du premier tiers du XX^e siècle, sa maturité coïncidant [...] avec l'apogée de la colonisation. [...] Les Européens se représentaient la terre d'Afrique comme le continent mystérieux et effrayant [...] qui faisait naître dans les esprits toutes sortes de fantasmes et de chimères. ⁴»

L'Afrique et les Africains ont ainsi été l'objet d'une représentation mythique et stéréotypique dans l'imaginaire des Occidentaux en mal d'exotisme et d'aventures. De la littérature exotique à la littérature coloniale, les textes romanesques, les récits de voyage et les comptes-rendus de missions sont légion. Dans ces récits, le continent africain et ses habitants sont passés au peigne fin et font l'objet de discours exotiques et descriptifs dont l'objectif principal étant d'interpréter les réalités africaines et d'informer le public européen sur les modes de vie des peuples « barbares » et « primitifs ». Ainsi se crée le mythe du Nègre sauvage. Juvénal Ngorwanubusa précise que : « La plupart des mythes [...] modernes [...] trouvent leur origine à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. L'industrialisation de l'Occident, doublée d'un scientisme tentaculaire, a alors pour conséquence le triomphe

de l'ethnocentrisme d'hommes blancs, conquérants et réfractaires au principe de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. ⁵».

Les discours mythiques, les clichés et les stéréotypes sur l'image du Nègre dans la représentation littéraire occidentale ne datent pas par ailleurs du XIX^e ou du XX^e siècle. Au Moyen-âge déjà, le Noir était représenté de façon on ne peut plus négative dans l'imaginaire européen. La couleur noire évoquait la nuit, tout ce qui est souterrain, du monde des enfers. On n'hésitait pas à faire appel à la religion pour justifier la malédiction des Noirs. Pour les partisans de la théorie de la malédiction des Noirs, « le christianisme assimile la couleur noire au péché, à la tentation, au démon. Elle devient un pôle d'une analyse de l'univers, en noir et blanc où évidemment Dieu est blanc, et où le diable va être représenté sous une forme noire. ⁶» L'idée que l'on avait du Noir et de sa peau semble donc trouver ses origines dans la religion. Le Noir était donc négatif au Moyen-âge. Frappé par la malédiction divine, il était considéré comme nuisible à l'humanité. Ainsi prend source la malédiction de Cham. « Le christianisme, dans sa pointe extrême d'analyse malveillante, a donné, par l'intermédiaire de certaines exégèses, une justification théologique [...] [à] la malédiction de Cham ⁷». Les siècles suivants retiendront particulièrement ces discours

1 - Responsable Assurance Qualité

2 - Ruth Amossy, Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Nathan, 1977, p26.

3 - Ibid, p26.

4 - Leon Fanoudh-Sierfer, *Le Mythe du Nègre dans la littérature française de 1800 à la Seconde guerre mondiale*, Abidjan, Dakar, N.E.A, 1980, p207.

5 - Juvénal Ngorwanubusa, « Les descripteurs du mythe hamite dans *Les Derniers Rois mages* de Paul Del Perugia et *Afrique, Afrique d'Omer Marchal* » in *Les langages de la mémoire*, Université Paul Verlaine, 2008, p36.

6 - Jean Devise, « La représentation du Noir au Moyen Age », in *Notre librairie*, n°90, octobre-décembre 1987, p8-9.

7 - Idem., p9.



mythiques doublés de clichés et de stéréotypes sur le Noir. La deuxième moitié du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle furent marquants dans la représentation mythique du Nègre. Ces deux siècles correspondant au début des premières missions exploratrices, coloniales et ecclésiastiques européens dans le continent africain, une imagerie populaire a été développée autour des peuples noirs pour expliquer une réalité inconnue des Occidentaux en mal d'aventures et d'exotisme. Dans les récits de voyages, les comptes rendus de missions et les œuvres littéraires relatant ces missions, « l'Afrique fut présentée comme un continent hostile, au climat insalubre et meurtrier que seuls supportent les nègres sauvages qui l'habitent⁸. » Dans ces écrits, le recours aux mythes, aux clichés et aux stéréotypes pour interpréter les réalités africaines concernent à la fois la géographie et les populations. Ainsi le continent noir est décrit comme invivable, ses habitants sont présentés comme des sauvages, des peuples primitifs. L'une des représentations stéréotypiques courantes des Noirs à l'époque, c'est qu'ils sont, pour reprendre l'expression de René Caillié, « amis des réjouissances. ». « D'une manière générale, les Nègres sont dépeints comme gais, aimant la musique et la danse⁹. »

L'image du Nègre insouciant et danseur a été ancrée dans l'imaginaire populaire occidental durant plusieurs décennies. Certains auteurs des récits exotiques poussent plus loin les clichés et les stéréotypes. C'est le cas notamment de l'explorateur français René Caillié (1799-1838) qui, dans son ouvrage *Voyage à Tombouctou* présente les Mandingues comme un peuple : « Naturellement paresseux, vindicatifs, très curieux, envieux, menteurs, importuns, avides, ignorants et superstitieux.¹⁰ » Chez Caillié, la description du

Nègre mandingue prend des tournures on ne peut plus négatives. Il n'est plus seulement présenté comme le sauvage qu'on vient « civiliser », mais il se voit attribuer d'autres qualificatifs péjoratifs comme la paresse, l'envie, la curiosité, le mensonge, la superstition, etc. D'autres auteurs, à la suite de Caillié, ont développé les mêmes types de clichés et de stéréotypes pour traduire les réalités africaines : « L'idée selon laquelle les Nègres sont indolents et paresseux est [...] courante chez les habitants blancs des côtes et se reflète souvent dans les récits de voyage. Mollien par exemple trouve que l'oisiveté est en honneur dans les contrées qu'il a visitées. C'est ainsi, écrit-il, que les « nègres wolofs », une fois la récolte terminée, « restent pendant neuf mois couchés sur leurs nattes, et remplissent le temps par la conversation et par le précieux farniente¹¹. »

A la suite de René Caillié donc, d'autres récits de voyages prirent le relais dans lesquels images et stéréotypes se succèdent. Dans son ouvrage *Le Mythe du Nègre dans la littérature française de 1800 à la deuxième guerre mondiale*, Léon Fanouh-Sierfer souligne qu'au « début du XX^e siècle [...] le thème du pays africain commence à s'épuiser [...]. L'intérêt se tourne maintenant davantage vers la description des habitants, de leurs mœurs et des rapports sociaux¹². »

Conclusion

Le continent africain a été l'objet de l'intérêt des Occidentaux (écrivains, explorateurs...) qui ont développé un imaginaire fantaisiste sur la base des clichés et des stéréotypes donnant une image négative de ses habitants décrits parfois avec un vocabulaire condescendant et humiliant.

Bibliographie

- Ruth Amossy, Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Nathan, 1977
- Leon Fanouh-Sierfer, *Le Mythe du Nègre dans la littérature française de 1800 à la Seconde guerre mondiale*, Abidjan, Dakar, N.E.A, 1980
- Juvénil Ngorwanubusa, « Les descripteurs du mythe hamite dans *Les Derniers Rois mages de Paul Del Perugia et Afrique, Afrique d'Omer Marchal* » in *Les langages de la mémoire*, Université Paul Verlaine, 2008
- Jean Devise, « La représentation du Noir au Moyen Age », in *Notre librairie*, n°90, octobre-décembre 1987
- Drissa Diakhité, « Les récits de voyages du XIX^e siècle » in *Notre librairie*, n°90, 1987
- Réné, Caillie, *Voyage à Tombouctou*, Paris, François Maspero, 1982

8 - Drissa Diakhité, « Les récits de voyages du XIX^e siècle » in *Notre librairie*, n°90, 1987, p51.

9 - Ibid., p55.

10 - René, Caillie, *Voyage à Tombouctou*, Paris, François Maspero, 1982, p31.

11 - Idrissa, Diakhité, op. Cit. p57.

12 - Op. Cit. p132.



**Abdel Kader ould Mohamed, Juriste,
Ancien Ministre**

Droit Musulman : définition et contenu

Le concept Droit musulman sent la "modernité". En effet, ce concept qui a été construit à partir d'une tradition juridique extérieure à l'islam traduit, d'une certaine manière, le regard de l'autre. Le vocable Droit musulman renvoie, en effet, à une terminologie qui s'inscrit dans une perspective de Droit comparé et qui a connu son essor à la faveur de l'intérêt porté par les chercheurs modernes, notamment les orientalistes à l'étude de l'islam. Pour les musulmans, l'équivalent de cette expression c'est le mot Al-fiqh qui signifie, étymologiquement, compréhension et qui, à l'origine, se disait de la connaissance globale de la religion.

Droit musulman ou Fiqh

Le Fiqh est le Droit sacré que les juristes musulmans ont déduit de la Shari'a et dont l'objet est d'explicitier les normes juridiques, sociales, culturelles qui s'imposent au musulman. Certains auteurs occidentaux ont soutenu qu'il s'agit plutôt d'une « déontologie », un système de devoirs. Tandis que d'autres l'ont assimilé à la Shari'a qui est « un ensemble universel de devoirs religieux, la totalité des commandements d'Allah, qui règlent la vie de chaque musulman sous tous ses aspects ». Mais les plus récentes études tendent à définir le fiqh comme un ensemble de normes (Ahkam pluriel de hukm) éthiques, religieuses et juridiques. En effet, suite à la multiplication, intervenue dès les premiers siècles de l'islam, des sciences religieuses notamment la théologie (ilm Al Kalam), l'exégèse du Coran, la science du Hadith etc.), le terme al-fiqh fut employé pour désigner, spécifiquement, la

science qui étudie la normativité révélée qui, sous sa forme ou dans son esprit juridique, constitue la loi coranique ou Shari'a.

Le concept Shari'a dont la racine est employée dans le Coran signifie, dans l'ancien arabe, « accès à l'abreuvoir » est synonyme de Minhaj qui veut dire chemin.

De ce terme Shari'a qui implique, étymologiquement, l'action de prendre le chemin et qui est employé par les Musulmans dans le sens de la loi édictée dérive l'appellation Attach ri'e al-islami que l'on peut traduire par droit ou législation islamique.

Les juristes de l'islam qui sont les spécialistes de cette discipline dominante sont, comme le souligne J. Berque, considérés comme des savants pieux qui « pénètrent la substance des choses ». C'est, d'ailleurs, pourquoi, on les appelle fughaha (pluriel de faghih). Le terme "de faghih dérive du verbe exprimé par la racine fâ, Ghâf, hà, qui signifie « savoir en profondeur ». En pratique les fughaha sont considérés comme étant des experts en droit scripturaire et des exégètes de la loi.

Les fughaha ou jurisconsultes exercent un rôle prépondérant dans les sociétés musulmanes et la discipline qu'ils professent occupe une place centrale dans le Savoir islamique. C'est précisément cette discipline dominante appelée fiqh qui a été rendue par l'appellation commune mais quelque peu imprécise de « Droit musulman ».

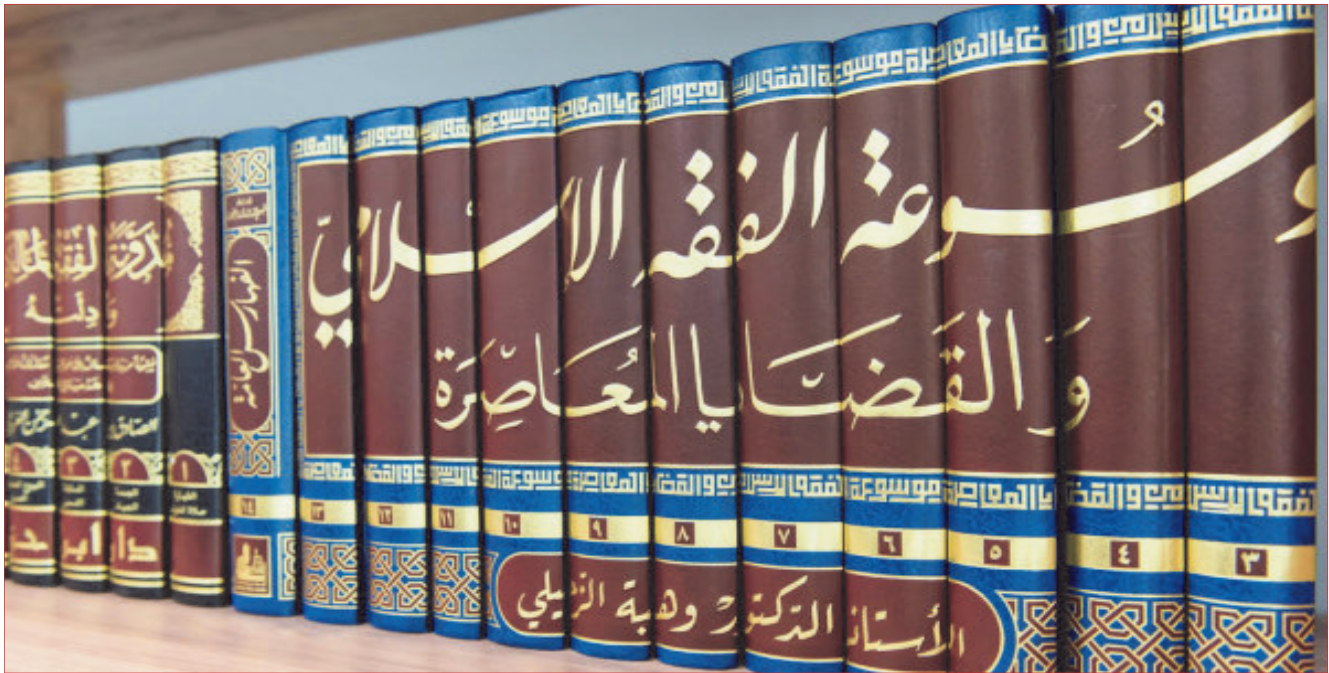
En effet, cette appellation ne rend pas suffisamment compte de la pluralité juridique consécutive à la diversité, dans le temps et dans l'espace, des commu-

nautés professant la foi islamique dont l'évolution s'est effectuée dans des conditions loin d'être uniformes. Néanmoins, sous le titre Droit musulman, il est bien permis d'étudier les normes qui forment le contenu du Fiqh ou Droit musulman.

Le contenu du Droit musulman

Les ouvrages classiques (Traités, Précis ou manuels) du Fiqh contiennent un ensemble de normes et de prescriptions d'ordre culturel et / ou juridique. Les règles culturelles sont, abordées sous le titre Ibadat : Les cinq piliers de l'Islam (Arakan A'din) : la profession de foi –shahada- la prière et les ablutions, l'aumône de purification –Zaqat- ainsi que le pèlerinage mais aussi d'autres règles comme celles qui concernent les prescriptions alimentaires, les vœux, la convivialité, les formalités funéraires etc. Elles sont ainsi désignées par opposition aux Mu'amalat (transactions) lesquelles correspondent aux matières qui relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler Droit : Droit de la famille ou statut personnel (mariage, divorce, successions), Droit des contrats (Vente) Droit des biens (propriété, possession etc.), Droit pénal, procédure, Droit de la guerre, Droit international etc.

L'enseignement moderne du Droit musulman se limite souvent aux Mu'amalat Mais cela ne signifie pas que les règles culturelles ne font pas partie de ce Droit. En effet, toutes les normes du Fiqh qu'elles soient d'ordre juridique ou moral procèdent des mêmes sources ainsi que de la même méthodologie.



De manière générale, un traité de fiqh se veut comme un code de bonne conduite dont le respect s'impose au musulman. Il vise à édifier le croyant sur l'ensemble de ses devoirs religieux dans tous les domaines de la vie au bas monde afin de bien préparer l'au-delà il peut ainsi inclure des règles de politesse, des conseils etc.

L'un des ouvrages du Fiqh, les plus connus en Mauritanie est, sans doute, le Mukhtasar de Khalil ibnou Ishac (776 H – 1374 Ap JC) qui constitue une référence et une sorte de bréviaire pour les juristes du pays. Ce précis de Droit musulman occupe une place considérable dans la jurisprudence de l'islam et particulièrement, dans celle de l'école malikite (Al madhhabu al maliki). Il est considéré comme l'un des livres les plus importants dans tout le Maghreb et dans une grande partie de l'Afrique musulmane. La preuve de son importance résulte de l'impressionnante quantité de gloses et de commentaires qui lui ont été consacrés sous les plumes des plus grands fuqahas du rite malikite (Al Kharchi, ILLich, Zarqani, Hattab, Al Ajhouri etc.)

A elle seule, une lecture d'ensemble de ce manuel classique de droit islamique, donne une idée de l'originalité du Fiqh en tant que science.

Une science originale qui régit l'ensemble de la vie du croyant, tant dans ses aspects matériels que spirituels. Ainsi, le premier titre aborde les règles culturelles ('ibadât) tandis que le second titre traite des rapports contractuels de toutes sortes (droit civil, commercial...) ainsi que des règles relevant du Droit pénal ou de l'héritage et du testament.

La pédagogie de l'enseignement fondé sur le précis Khalil que, les étudiants distingués apprennent par cœur, le divise en deux parties : la première s'intitule as-Sifr (le livre) et la seconde al Bab (le chapitre) et l'ensemble est divisé en paragraphes (Ghif c'est-à-dire arrêt)

Il convient de signaler que la plupart des matières qui relèvent des Mu'amalat font l'objet de cours distincts dans le cadre de l'enseignement moderne et que les règles relatives au Droit public musulman ne sont, traditionnellement, traitées dans les mu'amalat que d'une manière implicite. Ces règles sont, généralement, mieux explicitées dans le

chapitre de l'imamat ou califat qui relève chez les auteurs musulmans classiques de la théologie (Le Kalam) ou professions de foi (ilm al agha'id).

Au total, le contenu du Fiqh donne à cette discipline des traits particuliers par rapport au Droit stricto sensu. En effet, d'une part cette discipline spécifiquement islamique, englobe à la fois le droit tel qu'il est conçu dans la société occidentale et l'équivalent du "droit canon" (droit de l'Eglise). D'autre part, Le Fiqh ne s'applique pas aux non musulmans.

Avant l'apparition des Etats musulmans modernes, la condition des étrangers en territoire d'Islam était, soumise à la multiplicité des lois, chaque étranger dépendait, tout simplement de la juridiction de sa propre communauté.

Mais le particularisme le plus évident du Fiqh résulte de sa conception initiale tenant à la compréhension d'un Droit édicté par la religion. De ce fait, le Droit musulman est intimement lié au devoir moral non seulement dans les rapports sociaux et humains, mais également dans les rapports de l'homme envers Dieu.