



HAL
open science

“ Ramadan et ‘sauce à la souris’. Interdits et compromis alimentaires entre musulmans et animistes d’Afrique occidentale d’après le récit de René Caillié au début du XIXe siècle ”

Monique Chastanet

► **To cite this version:**

Monique Chastanet. “ Ramadan et ‘sauce à la souris’. Interdits et compromis alimentaires entre musulmans et animistes d’Afrique occidentale d’après le récit de René Caillié au début du XIXe siècle ”. *Afriques. Débats, méthodes et terrains d’histoire*, 2020. halshs-02191806

HAL Id: halshs-02191806

<https://shs.hal.science/halshs-02191806v1>

Submitted on 18 Jul 2021

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.

Ramadan et « sauce à la souris ». Interdits et compromis alimentaires entre musulmans et animistes d'Afrique occidentale d'après le récit de René Caillié au début du XIX^e siècle

Ramadan and 'mouse sauce'. Food bans and compromises between Muslims and animists in West Africa according to the René Caillié's account at the beginning of the 19th century

Monique Chastanet

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/afriques/2498>

ISSN : 2108-6796

Éditeur

Institut des mondes africains (IMAF)

Référence électronique

Monique Chastanet, « Ramadan et « sauce à la souris ». Interdits et compromis alimentaires entre musulmans et animistes d'Afrique occidentale d'après le récit de René Caillié au début du XIX^e siècle », *Afriques* [En ligne], *Varia*, mis en ligne le 26 mai 2020, consulté le 04 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/afriques/2498>

Ce document a été généré automatiquement le 4 juin 2020.



Afriques est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Ramadan et « sauce à la souris ». Interdits et compromis alimentaires entre musulmans et animistes d'Afrique occidentale d'après le récit de René Caillié au début du XIX^e siècle

Ramadan and 'mouse sauce'. Food bans and compromises between Muslims and animists in West Africa according to the René Caillié's account at the beginning of the 19th century

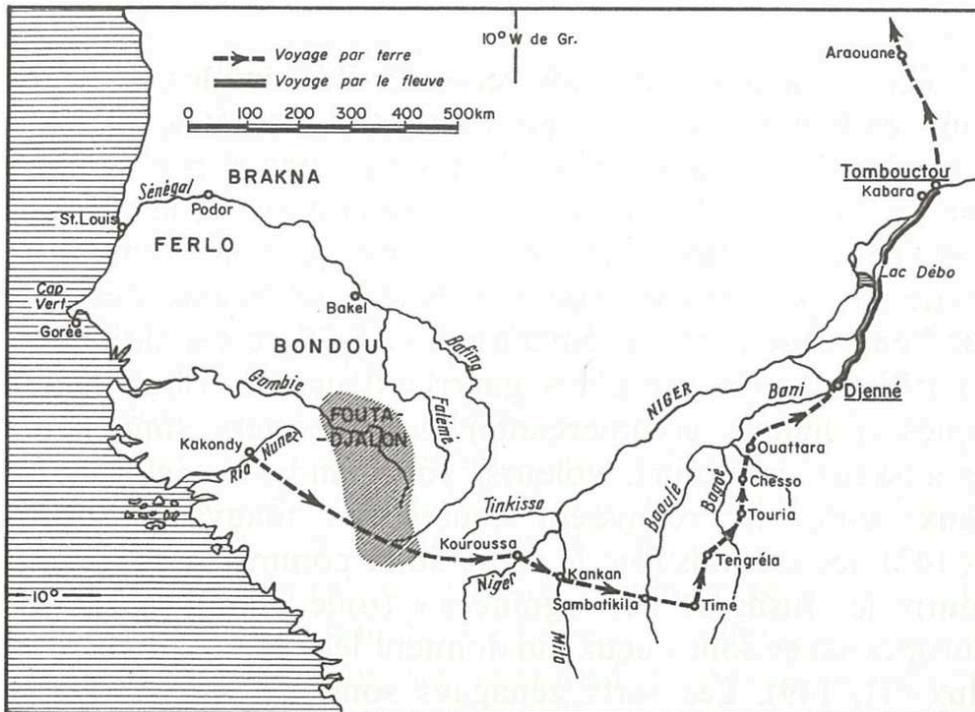
Monique Chastanet

Cet article doit beaucoup à mes échanges avec Christian Dupuy, Marianne Lemaire, Trevor Marchand, Bernard Salvaing, Jean Schmitz, Isabelle Surun, Tal Tamari et Cheikhna Wagué. Je remercie également Elena Mazzetto et les autres membres du comité d'organisation du colloque « Vous n'en mangerez point ! L'alimentation comme distinction religieuse », qui s'est tenu au Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité (CIERL) de l'Université libre de Bruxelles (ULB), les 19 et 20 avril 2018. C'est lors de cette rencontre que j'ai présenté une première version de ce texte.

- 1 L'alimentation constitue un mode de distinction sociale, culturelle ou religieuse¹. Dans ce dernier cas, les règles affectant les manières de table, avec leur lot d'interdits, permettent d'affirmer des croyances et une vision du monde. Tout en délimitant les groupes qui revendiquent ces appartenances et en normalisant leurs relations avec autrui. Le témoignage de René Caillié sur son voyage à Tombouctou en 1827-1828 s'inscrit dans cette perspective, avec un double intérêt pour la vie matérielle et pour les identités religieuses même si, dans ce domaine, certaines composantes lui échappent².

- 2 Sa description de l'Afrique soudano-sahélienne met l'accent sur le clivage entre musulmans et animistes, à côté de celui qui apparaît entre hommes et femmes, entre libres et esclaves, ou encore entre « riches » et « pauvres » parmi les gens libres, musulmans ou non³. Le terme « animiste » n'est certes pas satisfaisant. On appelle ordinairement « religions du terroir », ou « religions traditionnelles », les religions africaines qui coexistent avec les trois monothéismes, ou religions du Livre. Mais on ne dispose pas d'une expression qui fasse l'unanimité pour désigner ceux qui les pratiquent⁴.
- 3 Caillié oppose parfois simplement les « marchands mandingues » musulmans, ses compagnons de route, aux « naturels du pays⁵ ». Mais il présente généralement les animistes de façon dévalorisante, malgré la sympathie qu'ils lui inspirent. Ces religions sont, en effet, critiquées à la fois par le christianisme et par l'islam. Il évoque ainsi les « infidèles », les « idolâtres » et, en arabe, les « kaffres » ou « kafir ». Cependant, tout en utilisant ces catégories, Caillié considère que les animistes n'ont « aucun culte » : leur recours à des amulettes et à des bénédictions musulmanes en serait la preuve⁶.
- 4 Ces « infidèles » peuvent devenir des « Bambaras » sous la plume de Caillié, avec différentes significations. Arrivé à Kankan, à l'est de l'actuelle Guinée, il entend parler de la guerre entre Djenné et Ségo, capitale du royaume du même nom (créé au début du XVIII^e siècle sur les rives du moyen Niger et professant des valeurs hostiles à l'islam). Il fait tout pour éviter cette ville, située au nord de son itinéraire et qui pourrait le détourner de Tombouctou, son objectif. Un peu plus loin, on le renseigne sur la cité de Kankary, qui a « un marché considérable » et se trouve « sous la dépendance des Bambaras de Ségo⁷ ». Mais lorsqu'il mentionne les « Bambaras », la « nation des Bambaras », ou « quelques parties du Bambara », c'est le plus souvent pour désigner des populations animistes de langue mandingue, ou utilisant cet idiome pour communiquer avec les commerçants qui traversent leur contrée⁸.
- 5 Ce terme a une histoire complexe et peut prendre, selon les locuteurs, la période et le contexte, un sens religieux, politique ou linguistique. Caillié emprunte aux marchands mandingues cette appellation, qui rassemble des populations diverses dans une prétendue identité collective⁹. Animistes ou récemment converties à l'islam (mais encore fréquemment qualifiées de « bambaras »), elles sont les partenaires obligés des échanges à longue distance lorsqu'elles se trouvent sur le trajet des caravanes.
- 6 Le clivage entre musulmans et animistes se matérialise, entre autres, dans les manières de boire et de manger. Ce sont les pratiques, plus que les considérations théoriques, qui retiennent l'attention de Caillié, ce qui constitue une source précieuse pour l'histoire de l'alimentation. Par ailleurs, c'est entre Kakondy (aujourd'hui Boké, en Guinée) et Djenné qu'interviennent les interactions entre les adeptes de ces religions (Fig. 1)¹⁰.

Figure 1 : Itinéraire de René Caillié en Afrique subsaharienne en 1827-1828



Hubert DESCHAMPS, *L'Europe découvre l'Afrique. Afrique Occidentale, 1794-1900*, Paris, Berger-Levrault, 1967, p. 101

- 7 Afin d'apprécier pleinement son témoignage et son apport à la connaissance des sociétés africaines, il faut rappeler l'originalité de sa démarche, tout en analysant les modalités de production de son récit. On verra ensuite les interdits et les compromis alimentaires qui président aux relations entre musulmans et animistes, tels qu'il les a perçus. Si la façon de se nourrir est un signe d'islamisation (jeûne du ramadan, aliments et boissons illicites, etc.), ses compagnons de voyage font aussi preuve de pragmatisme en la matière.

René Caillié, un ethnologue avant la lettre – et ses limites

- 8 Pour écrire sa relation, Caillié s'est appuyé sur ses notes manuscrites, qui font alterner des observations au jour le jour avec des mises au point sur une localité, une région ou une population. Données en deux ensembles par sa famille, dans la seconde moitié du XIX^e siècle puis dans les années 1930, elles sont conservées à la BnF¹¹. Elles concernent son voyage à Tombouctou proprement dit, les notes prises auparavant ayant été perdues. Mais elles comportent certaines lacunes. Et sont, en outre, très succinctes au sujet de l'alimentation : il s'agit de simples mentions, qui ont servi par la suite à une reconstitution mémorielle et à un travail de rédaction. On en verra un exemple avec la fameuse « sauce à la souris ». Caillié a fait confiance à ses souvenirs... et nous ne pouvons qu'en faire autant ! C'est pourquoi j'analyserai le récit publié en 1830, en examinant tout d'abord comment ont été collectées les informations sur lesquelles il repose.

Une expérience exceptionnelle

- 9 Son périple de Kakondy à Tanger, du 19 avril 1827 au 11 septembre 1828, est précédé d'une dizaine d'années préparatoires. Attiré très jeune par les terres lointaines (dans son enfance, il rêve sur des cartes et des livres de géographie), ce n'est que petit à petit que prend forme son projet de se rendre à Tombouctou, entre autres équipées et malgré les obstacles rencontrés en chemin (Fig. 2)¹².

Figure 2 : Les antécédents du voyage à Tombouctou de René Caillié (1816-1827)

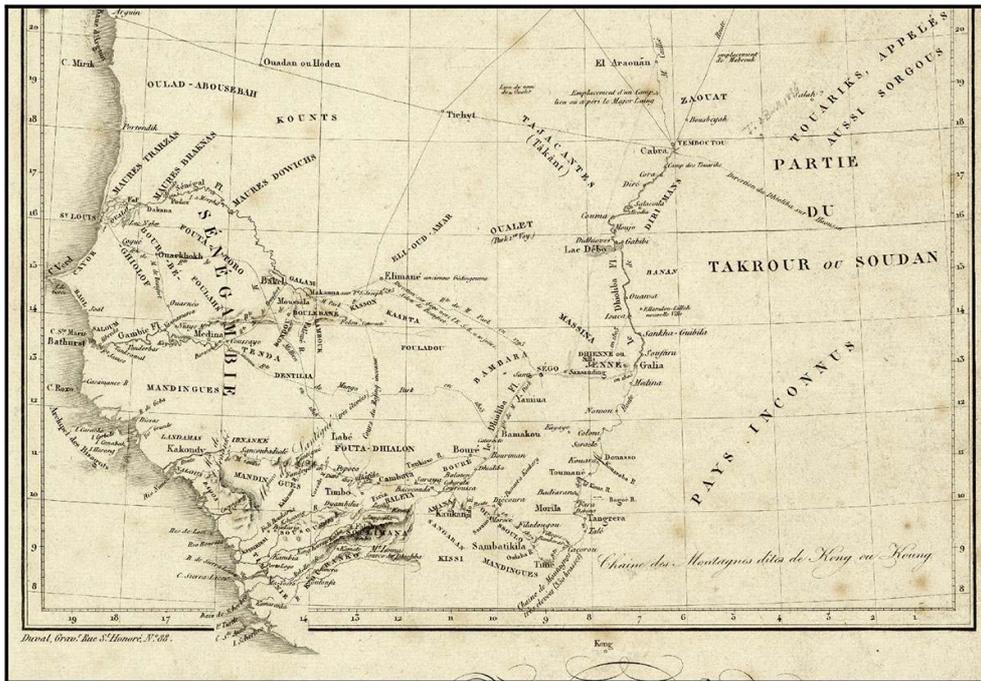
1816-1824	<ul style="list-style-type: none"> - 1816-1817 : de Rochefort à Saint-Louis - 1817 : voyage de Saint-Louis à Dakar et à Gorée - séjour de six mois en Guadeloupe (lecture de Mungo Park) - fin 1818 : retour à Saint-Louis - 5 février 1819-début de la saison des pluies : participe à une expédition franco-anglaise jusqu'à Bakel (haut-Sénégal) - 1819-1820 (ou 1821) : travaille à Saint-Louis puis rentre en France, à Lorient - 1820 (ou 1821)-1824 : séjours aux Antilles pour un négociant de Bordeaux
1824-1827	<ul style="list-style-type: none"> - mai 1824 : retour à Saint-Louis - refus du gouverneur français de financer un voyage « dans l'intérieur de l'Afrique » - 3 août 1824-16 mai 1825 : voyage et séjour chez les Maures du Brakna - séjour au Jardin d'essai de Richard-Toll (bas Sénégal) - lecture de l'« Encouragement pour un voyage à Temboctou et dans l'intérieur de l'Afrique » de la Société de Géographie - 1825 : Gorée puis Freetown, où il dirige une fabrique d'indigo - 1826 : refus du gouverneur anglais de Freetown de financer son voyage à Tombouctou - 1826-1827 : préparatifs de départ

- 10 Après un premier départ pour Saint-Louis du Sénégal à l'âge de 17 ans, il effectue plusieurs voyages en Afrique et aux Antilles. Afin de se familiariser avec l'islam et la langue arabe, il fait un long séjour en pays maure, dans l'émirat du Brakna (actuelle Mauritanie). Il faut évoquer aussi des lectures dont il s'est manifestement inspiré, comme l'ouvrage de Mungo Park et l'« Encouragement » de la Société de Géographie « pour un voyage à Temboctou et dans l'intérieur de l'Afrique¹³ ». D'origine sociale modeste et ayant peu fréquenté l'école, il n'a de cesse d'acquérir de nouvelles compétences. Il s'initie à la botanique tropicale dans un Jardin d'essai près de Saint-Louis. Il apprend l'anglais lors de son séjour à Freetown, ce qui lui sera utile pour échanger avec ses compagnons au début de son voyage. Il découvre le mandingue en chemin et profite de son séjour forcé à Timé, j'y reviendrai, pour se perfectionner dans cette langue. Sa connaissance des milieux de la traite et de diverses régions africaines l'incite, enfin, à ne pas se mêler à d'autres Occidentaux : ce sera pour lui le moyen d'être au plus près des réalités locales.
- 11 N'obtenant ni reconnaissance ni soutien financier des gouverneurs français et anglais de Saint-Louis et de Freetown, sollicités à plusieurs reprises, il en vient à prendre lui-même en charge son projet. Tout en travaillant dans une fabrique d'indigo pour gagner sa vie et se constituer un pécule, il consacre ses derniers mois à Freetown à nouer des

relations parmi les commerçants africains. Ses préparatifs consistent également à acquérir des marchandises destinées à remercier ses guides et ses hôtes (poudre, tabac, papier, tissus, verroteries, etc.), un costume arabe, un Coran et deux boussoles de poche. Quelques « amis » européens le pourvoient en médicaments (crème de tartre, sels purgatifs, etc.)¹⁴.

- 12 Pour pénétrer dans ces régions inconnues de l'intérieur de l'Afrique et vaincre l'hostilité pressentie des musulmans¹⁵, il décide de se joindre à des caravanes de commerçants islamisés, spécialisés dans les échanges à longue distance. De plus, il met au point un stratagème qu'il lui faudra défendre constamment : se faire passer pour un musulman originaire d'Égypte, capturé dans son enfance par des chrétiens venus de France et qui, une fois libéré par son dernier maître au Sénégal, cherche à retourner dans son pays. Cette histoire suscite admiration ou méfiance chez ses compagnons de voyage et lors de ses rencontres. Elle nécessite de sa part beaucoup de prudence, qu'il s'agisse d'effectuer les mesures qui permettront de retracer son itinéraire, ou de prendre des notes – il se met à l'écart pour écrire et dissimule ses feuilles de papier au milieu de pages du Coran. De peur d'être reconnu, il évite les lieux où d'autres Européens sont allés avant lui, comme Mungo Park dans le royaume de Ségou à la fin du XVIII^e siècle, et Gaspard Théodore Mollien au Fouta Djallon au début du XIX^e siècle¹⁶. À ce voyage d'exploration tout à fait singulier, s'ajoute une personnalité hors du commun et une curiosité toujours en éveil. De quoi compenser indéniablement son absence de formation académique, qui lui a été maintes fois reprochée.
- 13 Comme le montre la carte de 1830, accompagnant la première édition du récit de Caillié, l'essentiel de son voyage s'effectue dans des régions où les Européens n'ont pas encore pénétré (Fig. 3). Le blanc qui figure à l'est de son parcours est significatif du souci de scientificité qui marque alors la cartographie – il n'est plus question de laisser libre cours à l'imagination –, et des projets occidentaux de combler les lacunes du savoir géographique¹⁷.

Figure 3 : Découverte de terres inconnues par René Caillié



Edme-François Jomard, « Carte générale du voyage », in René CAILLIÉ, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné*, Paris, Imprimerie royale, 1830, tome III, planche VII. Source gallica.bnf.fr / BnF

- 14 Cette carte, un tableau et une carte-itinéraire (toponymes, distances et directions reportés sur un tracé linéaire) ont été établis à partir de ses notes manuscrites par Edme-François Jomard, membre fondateur de la Société de Géographie, qui a par ailleurs supervisé la rédaction de son texte¹⁸. Ce travail cartographique repose sur les observations et les notations minutieuses de Caillié, faites souvent au risque d'être démasqué¹⁹.
- 15 À ce souci de nommer et de situer précisément lieux, formes du relief et cours d'eau, s'ajoutent de nombreuses descriptions de la vie matérielle : activités agricoles, artisanales et commerciales, habitat et vêtement, fêtes religieuses et familiales, et bien sûr nourritures et boissons. Ces informations en font un ethnologue avant la lettre. Ce qui rend également son voyage remarquable, c'est sa fréquentation de populations animistes, entre Kakondy et Djenné. Si Mungo Park est revenu en Gambie, à partir de Kamalia (à l'ouest de l'actuel Mali), avec des commerçants qui vont vendre des esclaves aux Européens, il nous renseigne surtout sur le milieu musulman²⁰. Cependant, Caillié ne parvient pas à appréhender les croyances locales, y compris celles qui se maintiennent dans le monde islamisé. En outre, il est très marqué par son périple avec des marchands musulmans.

Un voyageur sous influence

- 16 Malgré une sympathie certaine pour les populations qu'il découvre, il réagit selon ses propres catégories de pensée. Il adopte aussi, en partie, le point de vue de ses compagnons de route, sans en avoir conscience. Leur conception du monde l'imprègne au quotidien comme lorsqu'il se renseigne, auprès d'eux, sur des régions éloignées de leur chemin. Cela se traduit dans sa perception des animistes, auxquels il a affaire ou

dont il entend parler. C'est une situation comparable que connaîtra, à la fin du XIX^e siècle, Louis-Gustave Binger après son séjour parmi les Dioulas de Kong, au nord-est de l'actuelle Côte d'Ivoire. À tel point que son récit de voyage, de la boucle du Niger au golfe de Guinée en 1887-1889, est influencé par ses relations avec les commerçants de cette cité musulmane. Sa vision très négative des populations animistes provient largement de l'image qu'en avaient ses hôtes de Kong. En revanche, les sociétés islamisées constitueraient selon lui « une étape vers la civilisation²¹ ». Avec Caillié, on a affaire à une attitude plus nuancée.

- 17 Son séjour à Timé (de nos jours au nord-ouest de la Côte d'Ivoire), à mi-parcours entre Kakondy et Djenné, marque une rupture dans son itinéraire : il y est retenu cinq mois par la maladie puis par l'attente d'une caravane, du 3 août 1827 au 9 janvier 1828. De plus, après cette longue halte, ses conditions de voyage vont changer sensiblement.
- 18 De Kakondy à Timé, il s'intègre à de petites caravanes, de 7 à 14 personnes, composées de marchands mandingues – parfois aussi peuls et « saracolets » (un des noms donnés aux Soninkés) –, d'une épouse chargée de la cuisine et d'esclaves porteurs²². À l'exception d'un court trajet où ils rejoignent des commerçants « saracolets », leur groupe atteint alors 70 à 90 personnes²³. Les voyageurs peuvent être soumis à des droits de passe dans des villages animistes²⁴. Mais ils trouvent souvent l'hospitalité chez des parents ou des connaissances, un des atouts de ces réseaux marchands d'Afrique subsaharienne²⁵. Ce qui ne les empêche pas de dédommager leurs hôtes par des cadeaux.
- 19 La traite des esclaves a été abolie par l'Angleterre en 1807 et par la France en 1815, mais la demande reste importante pour le marché intérieur et pour l'Afrique du Nord. Dans le haut-Niger, Caillié évoque cette traite à destination du marché local, et à Djenné, celle en direction du Maghreb²⁶. Aux mains de commerçants islamisés, elle est alimentée par les conflits entre musulmans et animistes, comme entre ces derniers²⁷. Cependant, sur cet axe ouest-est suivi par Caillié, le principal produit d'échange est le sel marin, acheté à Kakondy. C'est une denrée de luxe tout au long de son voyage : il note soigneusement s'il y en a ou non dans la nourriture, et lorsqu'il s'en procure pour améliorer l'ordinaire²⁸. Des marchands peuls du Fouta Djallon s'adonnent également à ce commerce, mais sur un moindre rayon d'action.
- 20 De Kakondy à Timé, Caillié côtoie des musulmans, mandingues, peuls ou diallonkés. Il entre aussi en contact avec des marchands venus du Sahel, « Saracolets » et Maures, quelques uns s'étant établis dans le pays²⁹. La théocratie peule du Fouta Djallon, fondée en 1727-1728, poursuit son expansion territoriale et sa conversion des « infidèles », en direction notamment des anciens habitants de la région, les Diallonkés. Certains d'entre eux, restés animistes, sont tributaires de l'almamy du Fouta, chef politique et religieux. D'autres, devenus musulmans, comme les habitants du Baleya, lui font « quelques présents en bestiaux » (ce qui ressemble fort à un tribut). Les Diallonkés ont un « idiome particulier », que les Peuls ne comprennent pas, mais « en général, ils parlent tous [le] mandingue », devenu la *lingua franca* de ces contrées³⁰. Diallonké et mandingue (ici le dialecte malinké) sont bien des langues distinctes qui, cependant, appartiennent toutes deux à la branche mandé du phylum Niger-Congo, selon les classifications linguistiques actuelles. Le diallonké est toujours parlé de nos jours en Guinée, au Sénégal, au Mali et en Sierra Leone, mais avec le statut de langue minoritaire³¹.

- 21 Caillié traverse des villes ou villages peuls, mandingues, diallonkés, et d'autres où cohabitent Peuls et Mandingues, Peuls et Diallonkés, ou encore Diallonkés et Mandingues. Sans oublier les nombreux hameaux d'esclaves islamisés, qui cultivent les terres de leurs maîtres, peuls ou mandingues³². Auprès des Malinkés musulmans de Kankan, importante cité marchande, il se renseigne sur des « pays » proches habités par des Diallonkés « en partie » animistes, comme le Bouré et ses placers aurifères³³. Puis c'est le Ouassoulo, « pays fortuné » peuplé de Peuls « idolâtres » de langue mandingue. Il est impressionné par leurs techniques agricoles, pastorales et artisanales – on retrouve là ses origines rurales. Même si leur chef possède de nombreux esclaves, les Peuls du Ouassoulo s'adonnent eux-mêmes au travail de la terre, avec beaucoup de soin. Caillié est en outre sensible à leur hospitalité, malgré la prévention de ses compagnons de route contre les païens. Toutefois, ne concevant pas la complémentarité des pratiques occultes, il ne leur reconnaît pas de religion puisqu'ils accueillent « avec bonté les musulmans et leurs gris-gris ». Il remarque qu'ils font peu de commerce et ne voyagent pas « car leur idolâtrie les exposerait au plus affreux esclavage ». Ce en quoi il se trompe, certains habitants participant à des échanges régionaux³⁴. De Sambatikila à Timé (au nord-ouest de l'actuelle Côte d'Ivoire), son voyage se poursuit dans une région malinkée³⁵, à l'identité religieuse contrastée. Après la cité musulmane de Sambatikila, ce sont plusieurs petits villages « bambaras », *i.e.* animistes. Ainsi à Tinicoro, les hommes ont-ils « des colliers au cou, des boucles d'oreille en verroterie, et beaucoup d'amulettes³⁶ ». Il parvient ensuite à Timé, « village » qui réunit des « Bambaras », animistes pour la plupart, et des « marchands mandingues », musulmans.
- 22 De Timé à Djenné, Caillié emprunte un axe sud-nord où les noix de cola, *Cola sp.*, provenant de la zone forestière, constituent le principal produit d'échange : appréciées pour leurs vertus stimulantes dans les sociétés musulmanes soudano-sahéliennes, elles y font souvent l'objet de cadeaux. Les conditions de voyage changent beaucoup du fait de l'importance des caravanes : près de 100 personnes au départ de Timé, 500 à 600 personnes douze jours plus tard. Ces groupes grossissent ou se fractionnent selon les stratégies des marchands, qui en rencontrent d'autres en route ou modifient leur itinéraire³⁷. La région traversée présente des caractéristiques nouvelles. Située aujourd'hui au nord-ouest de la Côte d'Ivoire et au sud du Mali, elle est peuplée de « Bambaras » animistes. On identifie, de nos jours, comme Sénoufos et Miniankas ces peuples qui utilisent le mandingue avec les marchands, mais parlent entre eux une autre langue³⁸. Certains de ces « villages Bambaras » comprennent des quartiers musulmans, comme Tangrera, grand marché où se croisent de nombreuses caravanes venues du nord et du sud³⁹. Plusieurs religions coexistent même dans la famille du chef de village : s'il est animiste, « de la secte des Bambaras », un de ses frères de même mère est musulman, ce qui lui vaut d'être appelé « Mandingue⁴⁰ ». Encore un exemple de l'usage complexe de ces termes. Dans d'autres localités, nos voyageurs trouvent à acheter de la viande, sans doute préparée par des bouchers musulmans, j'y reviendrai. Caillié continue à nommer « Mandingues » les commerçants qu'il fréquente alors que, pour les « Bambaras », ce sont des « Diaulas », « Jaulas », ou « Iolas⁴¹ ». Le mot mandingue « dioula », qui signifie « marchand, colporteur », désigne aussi les populations pratiquant cette activité et le dialecte qui est le leur⁴². Les caravanes successives dont Caillié fait partie emportent et achètent des provisions, que cuisinent des femmes de commerçants. Les voyageurs peuvent également se procurer des nourritures prêtes à consommer. Cependant les vivres, de plus en plus chers à

l'approche de Djenné, viennent parfois à manquer. Faire appel à des produits de cueillette, comme auparavant, est désormais difficile étant donné la taille des caravanes⁴³. Ce qui peut amener les musulmans à faire preuve de tolérance sur le plan alimentaire.

- 23 Autre changement d'importance, qui pèse sur le budget des commerçants : ils sont systématiquement soumis à des frais d'hébergement et à des droits de passe. Ils paient directement leur logeur, mais les taxes sont perçues par des hommes « grotesquement masqués » et « armé[s] d'un fouet », à la fois « douanier[s] », « magistrat[s] » et « chargés de la police ». Caillié témoigne un peu plus loin de l'existence d'une société initiatique masculine, les « lous », sans faire le lien entre ses diverses fonctions sociales ni saisir sa dimension religieuse⁴⁴. Il affirme, en effet, que les « Bambaras » n'ont « aucun culte », ne comprenant pas leur recours aux pratiques magico-religieuses des musulmans. C'est ainsi qu'il voit dans un lieu de sépulture, près d'un village, la simple manifestation de rites superstitieux⁴⁵. Il note, par ailleurs, l'intérêt matériel que les « Bambaras » trouvent dans les caravanes, comme sources de revenus et moyens d'acquérir des biens qu'ils ne pourraient pas se procurer autrement, ne voyageant pas eux-mêmes⁴⁶.
- 24 L'islam auquel Caillié a affaire appartient au courant sunnite et au droit malékite, tout en présentant des réalités très diversifiées. D'un côté, la théocratie peule du Fouta Djallon⁴⁷, évoquée plus haut, de l'autre, des marchands musulmans qui vivent, pour certains, parmi des populations animistes et qui se rattachent dans leur ensemble à la « tradition souvarienne », pacifique et non prosélyte⁴⁸. Les Mandingues ou Dioulas que Caillié côtoie se consacrent avant tout aux échanges. S'il mentionne leur confection de talismans, pour des « païens » notamment, il n'associe pas ces croyances aux savoirs des lettrés, qui constituent pourtant une autre composante de ces communautés mais qu'il ne reconnaît guère en tant que tels⁴⁹.
- 25 Il faut nuancer le pacifisme de ses compagnons de voyage. Ils possèdent des fusils, importés d'Europe et vendus par leurs soins dans l'intérieur du continent⁵⁰. Selon Caillié, Peuls du Fouta Djallon et Mandingues achètent des fusils et de la poudre aux Européens de la côte ; on en trouve ainsi au marché de Kankan⁵¹. Dans un village diallonké du haut-Niger, ces biens sont soumis à des droits de passe, avec le sel et d'autres marchandises d'Europe. Caillié en est exempté par le chef animiste, en sa « qualité de chérif⁵² ». On a vu qu'il emporte de la poudre dans ses bagages pour remercier ses hôtes, quand ce ne sont pas des villageois qui lui en réclament ; elle joue en outre le rôle de monnaie pour de petits achats⁵³. Il y a des trajets où les marchands doivent s'équiper de fusils afin de se protéger des voleurs, qui en ont eux-mêmes⁵⁴. Ce sont également des marques de prestige ou des signes de réjouissance pour les commerçants. Dans le village peul de Pandeya, ils tirent des coups de fusil à l'occasion de l'Aïd el-Fitr, le 28 avril 1827. À Kankan, les habitants sont « tous armés de fusils, de lances, d'arcs et de flèches » le jour de la fête de l'Aïd el-Kebir, le 5 juillet 1827. Ils s'annoncent par des coups de fusil à l'approche de Cambaya, village de son guide, puis de la ville de Djenné, terme d'un long périple⁵⁵.
- 26 Ces musulmans se tiennent en principe à l'écart des combats, sauf en cas de légitime défense⁵⁶. Cependant, chez les Mandingues de Cambaya, Caillié observe la fabrication d'un tambour « qui sert en temps de guerre », et au fond duquel on a fixé des amulettes protectrices en caractères arabes (il ne précise pas le contexte de ces opérations militaires). On l'utilise aussi pour appeler les villageois à un travail collectif⁵⁷. Ensuite,

dans un village diallonké du Baleya, islamisé par le Fouta Djallon comme on l'a vu, Caillié assiste à des danses qui mettent en scène « la guerre aux infidèles ». Elles ne suscitent aucune réserve de la part de son guide, qui prête son fusil aux danseurs. Ironie de l'histoire, ces danses rappellent une violence dont cette population a été autrefois victime. Sans participer directement à ces réjouissances, les commerçants ne condamnent pas cet islam conquérant⁵⁸. Plus étonnant, les Mandingues de Kankan essaient de convertir par les armes les habitants animistes du Toron. Mais ils n'y parviennent pas faute de moyens, et peut-être d'expérience en la matière, leurs activités consistant essentiellement dans la pratique du commerce. D'ailleurs, après la grande prière de l'Aïd el-Kebir, dirigée par « l'almamy, chef de la religion », le « premier magistrat » de la ville donne des conseils aux citadins de Kankan sur l'orientation de leurs échanges, afin qu'ils évitent les zones de conflit (dont le Bouré, riche en or) et privilégient le Ouassoulo, le Baleya, le Fouta Djallon⁵⁹. Caillié montre, à travers ces exemples, que des communautés liées à la tradition souvarienne ont pris une certaine distance avec ce courant pacifiste. Évolution qui peut s'expliquer par la défense de leurs intérêts, par des rivalités lignagères ainsi que par l'influence des théocraties peules voisines, créées en Sénégambie et dans la boucle du Niger depuis la fin du XVII^e siècle⁶⁰.

- 27 À Sambatikila, Caillié est confronté à une attitude inédite en milieu mandingue. Le chef de cette cité commerçante a, en effet, « interdit le marché, qui ordinairement se tenait deux fois par semaine, sous prétexte que cette occupation dérangeait de la prière ». Cette mesure « fait beaucoup de tort » aux habitants et, en période de disette, rend difficile l'approvisionnement en vivres (ce qui est le cas lorsque notre voyageur s'y trouve)⁶¹. Cette interdiction pourrait être aussi motivée par la crainte que le marché n'attire des populations animistes voisines, comme à Kankan. De son côté, selon Caillié, l'almamy peul du « Massina », Ségo-Ahmadou, considère que le « grand commerce » de Djenné « détourn[e] les croyants de leur dévotion⁶² ». On retrouve cette méfiance à l'égard des marchés au Fouta Djallon : un poème peul, composé dans la première moitié du XX^e siècle, présente ce lieu d'échanges comme source de « promiscuité » et de « tentations », contraires aux valeurs religieuses et morales, pour les femmes notamment. À tel point que l'administration coloniale a dû intervenir en faveur de la fréquentation des marchés⁶³. Au début du XIX^e siècle, la décision du chef de Sambatikila témoigne sans doute de l'influence de l'islam peul en milieu mandingue. Cet « almamy ou roi » est « le seul chef » de ce « grand village » malinké, concentrant pouvoir religieux, politique et judiciaire. « Dévot », « habillé en Arabe » et soucieux de la vie spirituelle de ses administrés, il n'en affirme pas moins des valeurs guerrières : sur les murs de sa « chambre », qu'il utilise également comme écurie pour son cheval, sont accrochés « deux selles [...], un tambour qui ne sert que dans les temps de guerre⁶⁴, quelques lances, un arc, un carquois et des flèches », possessions évoquant une activité militaire (notons qu'il va à cheval surveiller le travail agricole de ses esclaves). Caillié observe que les fusils « ne sont pas aussi communs qu'à Kankan », des arcs étant accrochés aux murs de toutes les maisons où il est entré⁶⁵. Il est sensible à l'influence de ce chef dans la région, jusqu'à Timé où il est placé « sous [sa] protection⁶⁶ ». Toutefois l'interdiction du marché par cet almamy, intégriste avant la lettre, reste exceptionnelle parmi les musulmans que fréquente Caillié : ils doivent plutôt se faire accommodants afin de mener à bien leur commerce.

Musulmans et animistes : interdits et compromis alimentaires

- 28 On a vu l'ambivalence des rapports entre musulmans et animistes, ces derniers pouvant constituer selon le contexte des partenaires sur le trajet des caravanes, ou bien des réservoirs d'esclaves. Malgré le mépris affiché des premiers à l'égard des seconds, il y a des villages où les deux communautés cohabitent, dans des quartiers séparés. Quand ce clivage religieux n'existe pas au sein d'une même famille⁶⁷. De plus l'islam dioula, comme on le désigne souvent aujourd'hui, peut se montrer tolérant et pragmatique par nécessité. Se nourrir pendant un long voyage, en traversant des régions où il n'est pas toujours facile de trouver des vivres (localités éloignées, périodes de pénurie), implique parfois de renoncer à certains principes. Des populations sédentaires, récemment converties à l'islam, peuvent de leur côté répugner à abandonner d'anciennes habitudes alimentaires. Ainsi a-t-on affaire à un continuum entre « bons musulmans » et « infidèles », plutôt qu'à une opposition nette entre musulmans et animistes. Sans oublier le prestige de l'islam aux yeux de ces derniers, comme Caillié en fait l'expérience : sollicité pour des bénédictions et des amulettes⁶⁸, il reçoit en retour des cadeaux alimentaires qui sont autant de marques de considération.
- 29 S'il est attentif aux règles suivies par les commerçants islamisés au niveau du boire et du manger, les interdits spécifiques aux animistes lui échappent : en dépit de son intérêt pour leur mode de vie, son séjour parmi eux est de courte durée. Et ses compagnons de voyage n'ont pas dû attirer son attention sur ces croyances, opposées à leurs valeurs et généralement tenues secrètes. Il en est de même pour les tabous alimentaires persistant chez les musulmans – liés à des logiques claniques – ou pour d'autres pratiques préislamiques, passées sous silence⁶⁹.

Interdits et tolérances alimentaires en milieu musulman

- 30 Le jeûne du ramadan n'est pas toujours respecté par les marchands durant leur voyage, ce qui est autorisé par l'islam dans ces circonstances. Cela ne les empêche pas de célébrer, chez les Peuls de Pandeya, la « fête du ramadan » (Aïd el-Fitr) qui en marque la fin, le 28 avril 1827. Ils achètent un bœuf pour l'occasion, et font bouillir la viande avec du riz afin de « faire un grand régal⁷⁰ ». Ensuite, le 5 juillet 1827, Caillié participe à Kankan à la fête du « salam » (Aïd el-Kebir), caractérisée par le déploiement de « beaucoup de magnificence » et, là aussi, par la consommation de viande. À Djenné, en revanche, il fait scrupuleusement le ramadan : il loge chez un notable, commerçant « maure⁷¹ » originaire du Maghreb, et ne veut pas prendre le risque d'être démasqué. Il mange très bien la nuit. Il y a d'abord les aliments qui marquent la rupture du jeûne : une poignée de dattes et un melon, ou bien un « breuvage » de tamarin, ou encore de l'eau dans laquelle on a délayé du miel et un « fromage très dur », avec parfois de la farine de mil⁷². Puis les divers plats qu'on lui apporte le soir et avant l'aube, copieux et accompagnés de viande (du riz⁷³ cuit avec du mouton, en particulier).
- 31 Les interdits alimentaires islamiques dont témoigne Caillié concernent les boissons fermentées et la viande⁷⁴, suivis avec plus ou moins de rigueur, comme on le verra. La prohibition de la « bière de mil », à base de sorgho en général, semble respectée⁷⁵. Et il se garde bien d'y goûter malgré son envie : ce serait trop compromettant aux yeux de ses compagnons de voyage. Certains musulmans, cependant, s'octroient des libertés.

Les Diallonkés du Baleya, bien moins « zélés » que les Peuls du Fouta Djallon qui les ont convertis à l'islam, « boivent en secret une espèce de bière faite avec du mil et du miel⁷⁶ ». À Tangrera, « grand village » mentionné plus haut, Mandingues musulmans et « Bambaras » animistes vivent « en bonne intelligence ». Lorsque ces derniers « l'engag[ent], en plaisantant, à boire de la bière », Caillié simule « une grande répugnance⁷⁷ ». Pourtant, il loge alors chez un « saracolet » musulman, qui a longtemps voyagé chez les Maures mais qui, depuis son retour au pays, s'est « habitué à boire de la bière⁷⁸ ».

- 32 Des boissons faiblement alcoolisées, en revanche, à base de fruits ou d'autres végétaux légèrement fermentés, sont tolérées par les musulmans. À l'approche de Tombouctou, Caillié décrit la fabrication du *kundu*, boisson réalisée à partir du *burgu*, ensemble de graminées (*Echinochloa* sp., etc.) qui constituent le pâturage du bétail. Les tiges sont séchées, réduites en poudre, puis mises dans un filtre en vannerie (Fig. 4.) ou dans un couscoussier qui sert de passoire. On verse dessus de l'eau très doucement afin d'obtenir une boisson sucrée, appréciée dans la boucle du Niger (les Maures de la région la consomment avec du lait aigre)⁷⁹.

Figure 4 : Filtre à *kundu*, boisson préparée dans la boucle du Niger



Niaber HAÏDARA, *La Gastronomie à la tombouctienne*, Saint-Jean d'Angély, Impressions Jean-Michel Bordessoules, 2005, p. 36.

- 33 Cela fait penser à l'étude de Charles Monteil sur Djenné au début du XX^e siècle, selon laquelle ses habitants, islamisés de longue date, boivent des jus de fruits à faible degré d'alcool : ils vont discrètement, la nuit, chez des « marchands » où ils peuvent « deviser autour d'une cruche de bon cidre ». Ils considèrent, en effet, que « le Coran ne peut pas avoir défendu de telles boissons, faites avec les fruits du pays⁸⁰ ». Seuls les hommes tirent apparemment parti de cette interprétation, et avec prudence.

- 34 Cette tolérance fait penser à des transgressions plus marquées, en d'autres temps et d'autres lieux. Ainsi le vin était-il consommé dans l'Andalousie musulmane, par les hommes de tous les milieux sociaux et par les femmes de l'élite⁸¹. On songe également aux célébrations du vin par des auteurs du monde arabo-musulman, comme Omar Khayyām (1048-1131) : cet astronome, mathématicien, philosophe et poète persan a chanté les mérites de cette boisson dans ses « quatrains », parmi d'autres plaisirs de la vie.
- 35 Par ailleurs, au début du XIX^e siècle, le thé commence à se diffuser chez les musulmans de Djenné et de Tombouctou, mais il s'agit de notables et de commerçants maghrébins⁸². À Djenné, Caillié est convié à un repas somptueux, qui s'achève par quatre verres de thé, chez un « Maure » originaire du Tafilelt. Le thé, le sucre et un nécessaire à thé (tasses en porcelaine, plateau en cuivre et théière) sont importés du Maroc. Avant de quitter Tombouctou, il est invité par son hôte – autre grand commerçant marocain – à « déjeuner chez lui avec du thé, du pain frais [de froment] et du beurre⁸³ ». Au cours des années 1850, selon le récit de voyage de Heinrich Barth, le thé reste le privilège des riches commerçants maghrébins « à Tombouctou et dans les environs⁸⁴ ». Il faudra attendre le milieu du XX^e siècle pour qu'il devienne la boisson emblématique des musulmans d'Afrique occidentale⁸⁵.
- 36 Quant au régime carné, l'islam impose de respecter les distinctions entre espèces licites et illicites, ainsi que le mode d'abattage des êtres vivants que sont les animaux. La viande n'est consommable qu'à condition de provenir d'une mise à mort rituelle : la bête doit être égorgée par un musulman, qui l'oriente vers La Mecque et prononce la formule « Au Nom de Dieu, Dieu est Le plus Grand ». En principe, une femme peut le faire « mais, dans la majorité des cas, elle en est exclue », abattage et chasse étant considérés comme des activités masculines⁸⁶. Dans le cadre de ces règles, s'ajoute une hiérarchie des espèces, où le bétail et plus particulièrement le mouton occupent une place de choix. Au-delà de ces distinctions, la viande est la nourriture par excellence, associée aux lois de l'hospitalité ainsi qu'aux fêtes religieuses et familiales. Objet de partage et de redistribution, elle contribue à tisser du lien social⁸⁷. Mais en Afrique soudano-sahélienne au début du XIX^e siècle, c'est « un grand luxe » rarement au menu en dehors de quelques festivités. Caillié fait cette remarque alors que ses compagnons viennent de tuer une brebis égarée, festin inespéré⁸⁸ ! On a vu que la présence de viande s'impose pour l'Aïd el-Fitr et l'Aïd el-Kebir. Le jour de cette dernière fête à Kankan, dans la famille de son hôte, les femmes se livrent à de véritables scènes de liesse en mangeant de la viande qui provient de l'animal sacrifié pour l'occasion⁸⁹. Caillié parle d'autres célébrations qui lui sont associées : un mariage et le retour chez eux de commerçants après une longue absence⁹⁰. La consommation de viande s'accompagne en général de sel, autre produit d'exception⁹¹.
- 37 En milieu musulman, parmi ses compagnons de voyage ou dans les localités où ils font étape, Caillié mentionne divers animaux domestiques (des poules le plus souvent, un mouton, une chèvre, parfois un bœuf), tout en évoquant la consommation de gibier (gazelle, pintade sauvage, etc.). Lorsque les commerçants ne peuvent pas manger en une seule fois une bête abattue, ils font sécher la viande restante toute une nuit à la fumée : mise dans des sacs en cuir, elle leur servira de provision de route⁹². Sur certains marchés entre Tangrera et Djenné, ils trouvent viande de boucherie et volaille, probablement auprès de bouchers musulmans qui abattent, selon les règles, des espèces autorisées⁹³. À Counignan, les bouchers « embrochent de petits cubes de viande de bœuf

et de suif en guise de lard, les font griller ou simplement sécher à la fumée » ; le lendemain, ils vendent aux caravaniers sur le point de partir les têtes et les pieds, bouillis, des animaux tués et préparés la veille⁹⁴.

- 38 Les animistes, en particulier les « Bambaras » entre Timé et Djenné, se nourrissent de viandes illicites au regard de l'islam : chiens élevés dans ce but, sanglier, souris⁹⁵. Ces pratiques semblent dessiner une géographie religieuse et alimentaire contrastée. La réalité est plus nuancée puisqu'il y a des « idolâtres » qui rejettent certaines de ces espèces, comme les habitants du Ouassoulo ne mangeant pas de chien⁹⁶, et des commerçants musulmans qui s'autorisent des transgressions. Caillié, on l'a vu, reçoit des aliments (viande, lait, fruits, tubercules, plats préparés) en signe de bienvenue ou bien contre bénédictions et amulettes. Destinés au voyageur musulman qu'il prétend être, ces cadeaux tiennent compte en principe des interdits liés à l'islam, connus de tous. Ces mêmes considérations interviennent sans doute lorsqu'il est amené à acheter de la nourriture. Pourtant, il nous donne deux exemples de consommation de viande illicite au nord-ouest de l'actuelle Côte d'Ivoire.

Compromis alimentaires entre musulmans et animistes

- 39 Le seul animal clairement proscrit par le Coran est le porc, avec son équivalent sauvage le sanglier, ces deux interdits constituant « le symbole le plus élémentaire de l'appartenance à l'islam⁹⁷ ». Pourtant, voici ce qui arrive à Caillié à Timé, où il loge dans la famille du jeune mandingue qui lui a servi de guide depuis Sambatikila. Après son arrivée, il va saluer le chef de village, un « Bambara » récemment converti à l'islam, qui lui offre un morceau de viande crue en signe de bienvenue. Il le rapporte à ses hôtes, qui le font préparer pour le « souper ». Au moment du repas, il reconnaît le goût du sanglier et s'en inquiète ouvertement, de peur de se « compromettre ». Mais son guide lui répond de continuer à manger, en lui « assurant que [c'est] très bon⁹⁸ »... Cette tolérance dépasse la simple acceptation d'un cadeau. En effet, Caillié observe ensuite que les Mandingues de Timé consomment du sanglier sans « aucun scrupule », bien que cette viande « soit expressément défendue par le Coran⁹⁹ ». Dans ce village, « Bambaras » et musulmans « vivent en bonne intelligence », tout en habitant des quartiers séparés par un mur. Toutefois les « Bambaras idolâtres » qui ont une mère mandingue se considèrent comme supérieurs aux autres¹⁰⁰. On voit combien le terme « bambara » peut recouvrir des situations diverses sur le plan religieux et social, jusqu'à désigner de nouveaux convertis. Ce qui n'empêche pas Caillié de noter un peu plus loin que les Bambaras « sont tous païens¹⁰¹ ». Il y a ainsi des degrés dans l'islamisation et dans le mode vie qu'elle implique, comme on l'a vu plus haut avec les Diallonkés du Baleya qui continuent à boire en secret de la bière de mil.
- 40 Contrairement aux Mandingues de Kankan et du Fouta Djallon, ceux de Timé « mangent, comme les Bambaras, toute sorte de bêtes, excepté le chat et le chien ». Ils font la chasse aux gazelles et aux sangliers avec des filets « en corde de coton et d'écorce d'arbre ». Une fois capturé, l'animal est tué à coups de poignard, la tête tournée vers l'est¹⁰². Si les gazelles ne posent pas de problème au regard de l'islam, ce n'est pas le cas des sangliers, même s'ils sont abattus correctement. Caillié écrit à la suite qu'« une femme ne se permettrait jamais de tuer une poule ; ce sont les hommes qui se chargent de ce soin ». De cette façon, il met sur le même plan des registres différents, attribuant à l'islam un interdit qui relève plutôt de coutumes locales¹⁰³. La

consommation de sanglier par les musulmans de Timé peut renvoyer à d'anciennes habitudes alimentaires, à côté de la rareté de la viande et de l'appétence qu'elle suscite. Ce témoignage montre qu'entre les localités traversées par Caillié, il existe plusieurs façons d'adhérer à l'islam, en respectant plus ou moins ses interdits.

- 41 Isabelle Surun a montré comment une simple mention des notes manuscrites, au 13 janvier 1828, est devenue la matière d'une relation circonstanciée dans le récit publié : l'expression « mangé des ignames ala sauce ala souri » [sic] a manifestement suffi à lui rappeler des souvenirs marquants, et s'est transformée en un texte d'une vingtaine de lignes¹⁰⁴. C'est ce que j'ai constaté en général dans ses notes en ce qui concerne les pratiques alimentaires, comme je l'ai déjà signalé. Si l'on s'attache au récit de Caillié, cette « sauce à la souris » est significative d'autres compromis possibles entre musulmans et animistes. Dans le village « bambara » de Cacorou (actuelle Côte d'Ivoire), à six jours de marche au sud de Tangrera, il achète un plat d'ignames bouillies et pilées, accompagné d'une sauce au gombo. En trempant ses ignames dans cette sauce, il reconnaît la présence de pattes de souris... Il continue pourtant à manger, sa « faim » l'emportant sur sa « répugnance » ! Cette expérience inattendue l'incite à se renseigner sur cette pratique alimentaire, avec curiosité et sans jugement de valeur. Il explique comment les enfants et les femmes capturent, à mains nues, les souris dans les « jarres » où l'on conserve le mil (il ne précise pas qui les tue), et comment ces dernières les préparent : elles les vident, les passent au feu pour « flamber le poil », puis les laissent faisander sept ou huit jours dans un coin de la « case » avant de les cuisiner. Alors, elles les pilent pour les mettre dans une sauce¹⁰⁵. C'est donc une recette courante et bien codifiée. Source de protéines animales, en l'absence de tout interdit religieux, elle contribue en même temps à protéger les récoltes de céréales. Caillié note un peu plus loin qu'on fabrique dans la région « une espèce de bière ou d'hydromel fait[e] avec du mil fermenté et du miel », autre consommation caractéristique des animistes¹⁰⁶.
- 42 Arrêtons-nous sur cet achat. Une femme du village lui a vendu ce plat alors qu'il appartient à la caravane qui vient d'arriver. Comme il le remarque à plusieurs reprises, seuls les commerçants islamisés font de longs déplacements, sans risquer d'être réduits en esclavage. C'est par conséquent à un musulman – prétendu tel, du moins – que cette villageoise a cru avoir affaire. Cette transaction n'est sans doute pas exceptionnelle, même s'il n'est pas question pour les musulmans de préparer eux-mêmes ce type de viande. Cet animal est, en effet, interdit par l'islam car proche de la vermine et des espèces rivées au sol, considérées comme liées aux êtres démoniaques¹⁰⁷. Quelques jours plus tard, à proximité de Tangrera, les habitants du village de Talé, « affables et hospitaliers », proposent à Caillié de « partager leurs petits repas d'ignames à la sauce aux souris¹⁰⁸ ». Il ne nous dit pas s'il a accepté¹⁰⁹.
- 43 À travers ces épreuves culinaires, on peut appréhender certains compromis de la part des commerçants musulmans. Si la « sauce à la souris » procède surtout de la nécessité de se nourrir en voyage, la chasse au sanglier traduit plutôt le difficile renoncement à d'anciennes habitudes alimentaires, quitte à contrevenir à l'un des principaux interdits de l'islam, sans négliger l'influence du voisinage animiste.

Autres interdits, autres tolérances

- 44 J'ai déjà évoqué le goût des musulmans de Djenné pour les « cidres locaux ». Charles Monteil présente les habitants de cette ville comme « métis d'infinis croisements », le

commerce et les études musulmanes ayant attiré et attirant toujours « quantité de gens¹¹⁰ ». Alors que, dans la région, des Bambaras se sont convertis à l'islam au XIX^e siècle, sous l'influence des Peuls du Macina, il y a encore des « Bambaras idolâtres » au tournant du XX^e siècle, à l'ouest et au sud-ouest de la ville (l'auteur désigne par ce terme des populations apparentées à l'ancien royaume de Ségou et parlant bambara, autre dialecte mandingue à côté du malinké et du dioula mentionnés plus haut). Ces derniers boivent sans modération des boissons fermentées, telles que cidres, hydromel et bière de mil¹¹¹. La distinction entre musulmans et animistes se retrouve au niveau de la nourriture. Les commerçants de Djenné n'ont pas les problèmes d'approvisionnement des caravanes puisqu'ils quittent rarement la ville, envoyant au loin leurs « serviteurs¹¹² ». Les musulmans ne mangent ni porc ni sanglier, et ont une « répugnance marquée pour les reptiles, sauf pour le boa et le python ». D'aucuns considèrent même la caille comme illicite¹¹³. Le porc a été introduit après la conquête française de 1893. La tolérance à l'égard de certains serpents renvoie, sans doute, à d'anciennes habitudes alimentaires. La caille, en principe autorisée par l'islam, est peut-être rejetée dans ce contexte comme oiseau carnivore. Les animistes, quant à eux, consomment « toutes sortes de serpents, sauf ceux réputés dangereux par leur morsure, et ils se régalaient de la chair du sanglier ou de la caille¹¹⁴ ». Au sud-ouest du cercle, en outre, on vend de la viande de chien sur des marchés [bambaras]¹¹⁵.

45 Selon Caillié, « tous les habitants de Jenné sont mahométans ». Il distingue « les riches [qui] s'adonnent au commerce, et les plus pauvres à divers métiers », comme les tailleurs, les forgerons, les maçons, les cordonniers, les portefaix, les emballeurs et les pêcheurs¹¹⁶. Au tournant du XX^e siècle, Charles Monteil reprend ce tableau à peu de choses près, en accordant davantage de place aux lettrés (qui font aussi du commerce), en appelant les esclaves des « serviteurs¹¹⁷ », et en notant que le « fanatisme » des Peuls a perdu de sa virulence suite à la conquête coloniale. Il souligne à la fois l'ancienneté et la tolérance de l'islam dans cette cité¹¹⁸. Voici un exemple de cette ouverture d'esprit. Des rats envahissent périodiquement la ville, quand les hautes eaux les chassent des terres environnantes. C'est une sorte de surmulots, sans doute granivores, qui causent beaucoup de dégâts en creusant des galeries sous les habitations. L'unique façon de s'en débarrasser est de faire appel aux maçons de Djenné, qui les attrapent, les assomment et les mangent, leur chair étant « très appréciée » par eux¹¹⁹. Cet animal et son mode d'abattage ne semblent guère conformes aux préceptes de l'islam. Mais ces artisans rendent ainsi service à l'ensemble de la population. Et, tout en étant « mahométans » comme le note Caillié, ils ont recours à différentes pratiques : leurs savoir-faire techniques s'accompagnent de rituels magiques protecteurs, qui relèvent à la fois d'un héritage préislamique (bozo en particulier) et de la culture musulmane¹²⁰. Cette transgression alimentaire traduit ici la coexistence de l'islam avec d'autres croyances religieuses.

46 On peut rapprocher cet usage d'un autre qui concerne cette fois, ou concernait encore récemment, les jeunes garçons de Djenné. Selon Tal Tamari, ces derniers chassent et consomment rats et souris vers la fin du Ramadan. Cette activité est considérée comme acceptable par les musulmans du fait de leur jeune âge. Ces garçons n'étant pas tenus de faire la prière – recommandée à partir de sept ans et obligatoire à partir de dix ans selon la *Risâla*¹²¹ –, ils ne sont pas soumis aux mêmes normes alimentaires que les adultes. Ces comportements différents selon les âges de la vie se retrouvent ailleurs au Mali, en milieu animiste ou islamisé, en dehors de l'élite urbaine occidentalisée de

Bamako et de Ségou¹²². Cette tolérance repose sans doute sur des pratiques anciennement répandues en Afrique soudano-sahélienne et présentant un intérêt nutritionnel. Ainsi au début des années 1990, chez les Massa Bugudum du Nord Cameroun, de religion animiste, les enfants pouvaient-ils améliorer leur ration familiale en se procurant divers produits végétaux et animaux, y compris des rongeurs. Ces collectes enfantines, menées selon des règles précises, leur apportaient vitamines et graisse – « toujours déficitaire chez les Massa » –, l'ensemble jouant un rôle important en période de croissance¹²³.

- 47 Par ailleurs, il faudrait s'interroger sur les insectes, dont ne parle pas Caillié. Les positions de l'islam à leur égard dépendent des doctrines juridiques et, sans doute, de particularismes régionaux. Dans les années 1940, les Peuls du Fouta Djallon consomment des termites. Ébouillantées, séchées au soleil, et grillées dans un récipient en terre ou en fer, elles constituent un apport appréciable en « protides, matières grasses et calories¹²⁴ ». On s'attendrait à ce que des musulmans les considèrent comme illicites, car apparentées à la vermine¹²⁵. Le fait de les manger en dehors des repas familiaux (comme les rongeurs capturés à Djenné) leur donne, peut-être, un statut spécifique qui facilite cette tolérance¹²⁶.

Conclusion

- 48 Les pratiques alimentaires décrites par Caillié témoignent des relations complexes entre animistes et musulmans en Afrique soudano-sahélienne au début du XIX^e siècle. Elles reflètent également diverses façons d'être musulman, en fonction de l'ancienneté de la conversion, des tendances pacifiques ou conquérantes de l'islam, ou encore de la prégnance d'habitudes et de croyances locales. En dehors des courants rigoristes, il y a place pour des exceptions à la règle, parfois liées aux nécessités du voyage. Des liens privilégiés entre musulmans et animistes peuvent aussi inciter les premiers à une plus grande souplesse au niveau des normes du boire et du manger. On pourrait souligner d'autres aspects de l'alimentation qui ne font pas intervenir l'appartenance, ou non, à l'islam. Comme on l'a vu, le don et la vente d'aliments (bruts ou transformés) sont possibles entre animistes et musulmans. Aucune crainte d'impureté ne les empêche, à condition d'exclure des produits illicites au regard de l'islam, avec des tolérances. Quant aux esclaves rencontrés par notre voyageur, ils mangent toujours à part, même s'ils sont musulmans. Et le plus souvent des nourritures particulières, moins valorisées. Ces anciens rapports de commensalité rappellent la longue acceptation de l'esclavage par l'islam. Mais c'est une autre histoire.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L., 1977, *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali)*, Paris, Éditions Anthropos.

- AUFFRET, C., TANGUY, F., 1947, « Note sur la valeur alimentaire des termites », in L. PALES (dir.), *Organisme d'enquête pour l'étude anthropologique des populations indigènes de l'A.O.F. Alimentation, nutrition : Rapport n° 3. Guinée Occidentale, Dakar, Sénégal et Soudan, A.O.F.*, Dakar, Direction générale de la Santé publique, p. 239-241.
- BAH, I.K., SALVAING, B., 1994, « À propos d'un poème en peul du Fouta-Djalou provenant de la collection d'Al Hadj Omar Diallo (Bambeto) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 8, p. 123-138.
- BASSETT, T., 2002, *Le coton des paysans. Une révolution agricole (Côte d'Ivoire 1880-1999)*, Marseille, IRD.
- BAZIN, J., 1999, « À chacun son Bambara », in J.-L. AMSELLE, E. M'BOKOLO (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, p. 87-127.
- BENKHEIRA, M.H., 1999, « Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé », *L'Homme*, 39, 152, p. 89-114.
- BENKHEIRA, M.H., 2000, *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, PUF.
- BRISEBARRE, A.-M., 2013, « La redistribution de la viande sacrificielle en islam », *Sens-Dessous, « Manger »*, 2, 12, p. 19-30.
- CAILLIÉ, R., 1830, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné, dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Paris, Imprimerie royale, III tomes.
- CAILLIÉ, R., 1979 (1^{re} éd. 1830), *Voyage à Tombouctou*, préface J. BERQUE, Paris, François Maspéro, II tomes.
- CALVIN, J., 1977, *Proverbes minyanka recueillis à Karangasso (Mali)*, thèse de doctorat d'état de lettres, université de Paris III.
- CHASTANET, M., 2008, « La cuisine de Tombouctou (Mali), entre Afrique subsaharienne et Maghreb », *Horizons maghrébins*, 59, p. 47-73.
- CHASTANET, M., 2010, « Couscous 'à la sahélienne' (Sénégal, Mali, Mauritanie) », in H. FRANCONIE, M. CHASTANET, F. SIGAUT (dir.), *Couscous, boulgour et polenta. Transformer et consommer les céréales dans le monde*, Paris, Karthala, p. 149-187.
- CHASTANET, M., CHOUIN, G., DE LIMA, D., GUINDEUIL, T. (dir.), 2014, « Pour une histoire de l'alimentation en Afrique avant le xx^e siècle. Introduction au dossier », *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 5. URL : <https://journals.openedition.org/afriques/1674>
- CHÉRON, G., 1925, *Le dialecte sénoufo du minianka (grammaire, textes et lexiques)*, Paris, Librairie Paul Geuthner.
- CHEVALIER, A., 1937, « Sur les riz africains du groupe *Oryza glaberrima* », *Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale*, 190, p. 413-418.
- CLÉMENT, F., 2014, « Manières de boire et sociabilité du vin en Andalus », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 12. URL : <https://journals.openedition.org/acrh/5992>
- COLIN-NOGUÈS, R., 2006 (†), *Sénoufo du Mali, Kènèdougou, terre de lumière : photographies de Renée Colin-Noguès dans les années 1950*, Préface A. BA KONARÉ, Textes de M. SOW et R. COLIN, Traduction en anglais de G. DE COURCY-IRELAND, Bilingue français/anglais, Bamako/Paris, Musée national du Mali/Revue Noire éditions.
- CUBRY, P. et al., 2018, "The Rise and Fall of African Rice Cultivation Revealed by Analysis of 246 New Genomes", *Current Biology*, 28, 1-9. DOI : <https://doi.org/10.1016/j.cub.2018.05.066>

- CURTIN, P.D., 1975, *Economic Change in Precolonial Africa. Senegambia in the Era of the Slave Trade*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- DESCHAMPS, H., 1967, *L'Europe découvre l'Afrique. Afrique Occidentale, 1794-1900*, Paris, Berger-Levrault.
- DIALLO, A.M.L., SALVAING, B., 2015, « Touba, Kankan et Samatiguila : rejoindre ou décliner le djihad. Remarques sur la postérité du refus du djihad prêté à El-Hadj Salimou Souwaré », in C. BECKER, R. COLIN, L. DARONIAN, C.-H. PERROT (dir.), *Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps*, Paris, Karthala, p. 141-166.
- HAÏDARA, N., 2005, *La Gastronomie à la tombouctienne*, Préface B. SALVAING, Introduction M. CHASTANET, Saint-Jean d'Angély, Impressions Jean-Michel Bordessoules.
- HAMÈS, C., 2008, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, p. 81-99.
- HUETZ DE LEMPS, A., 2001, *Boissons et civilisations en Afrique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.
- IROKO, A.F., 1996, *L'Homme et les termitières en Afrique*, Paris, Karthala.
- JOMARD, E.-F., 1830, « Remarques et recherches géographiques sur le voyage de M. Caillié dans l'Afrique centrale », in R. CAILLIÉ, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Paris, Imprimerie royale, tome III, Appendix, p. 147-292.
- JOMARD, E.-F., 1830, « Carte générale du voyage », in R. CAILLIÉ, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Paris, Imprimerie royale, tome III, planche VII.
- JONCKERS, D., 1988, *La société minyanka du Mali. Traditions communautaires et développement cotonnier*, Paris, L'Harmattan.
- KAYRAWANI (IBN ABOU ZEYD) [922-996], 1914, *Risala ou Traité abrégé de droit malékite et morale musulmane*, Traduction avec Commentaire et Index analytique de E. FAGNAN, Paris, Librairie Paul Geuthner.
- KONÉ, S., 2018, *L'islamisation de Tengréla de 1665 à 1896*, mémoire de master d'histoire, Cocody-Abidjan, Université Félix Houphouët-Boigny.
- LEMAIRE, M., 2009, *Les Sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*, Paris, CNRS éditions/éditions de la MSH.
- LÜPKE, F., 2005, *A grammar of Jalonke argument structure*, PhD thesis, Nijmegen, Radboud University Nijmegen.
- MARCHAND, T.H.J., 2009, *The Masons of Djenne*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- MIGNOT, J.-M., 1996, « Exemples de techniques d'acquisition de produits alimentaires mises en œuvre par les enfants Massa Bugudum », in A. FROMENT, I. de GARINE, C. BINAM BIKOI, J.-F. LOUNG (dir.), *Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique intertropicale : du biologique au social*, Paris, L'Harmattan, p. 425-432.
- MOLLIEN, G. T., 1820, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique, aux sources du Sénégal et de la Gambie, fait en 1818*, Paris, Imprimerie Veuve Courcier.

- MOMMERSTEEG, G., 2003, « Au-delà du Banco. Quelques remarques sur les secrets des maçons de Djenné », in R. BEDAUX, B. DIABY, P. MAAS (dir.), *L'architecture de Djenné, Mali. La pérennité d'un Patrimoine Mondial*, Leyde/Gand, Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden/Éditions Snoeck, p. 24-27.
- MONTEIL, C., 1903, *Monographie de Djenné, cercle et ville*, Tulle, Imprimerie Jean Mazeyrie.
- MONTEIL, C., 1932, *Une cité soudanaise : Djenné, métropole du delta central du Niger*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.
- PARK, M., 1980 (1^{re} éd. 1800), *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique (1795-1797)*, Traduit de l'anglais par J.-H. CASTÉRA, Paris, François Maspéro.
- PERSON, Y., 1973, « Pour une histoire des religions africaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 36, p. 91-101.
- PERSON, Y., 2018 (1^{re} éd. 1980), « Le monde manding : islam commerçant et islam politique du Moyen Âge à aujourd'hui », in Y. PERSON, *Historien de l'Afrique, explorateur de l'oralité*, Édition mise au point, présentée et enrichie de notes et de cartes par F.-X. FAUVELLE et C.-H. PERROT, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 59-87.
- PORTÈRES, R., 1966, « Les noms des riz en Guinée », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 13, 8-9, p. 405-466.
- QUELLA-VILLÉGER, A., 2012, *René Caillié l'Africain. Une vie d'explorateur (1799-1838)*, Anglet, Aubéron.
- ROBINSON, D., 2010 (1^{re} éd. 2004), *Les Sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques*, Traduit de l'anglais par R. MEUNIER, Édition française revue et complétée par J. SCHMITZ et J.-L. TRIAUD, Paris, Karthala.
- ROSSI, B., 2017, « Périodiser la fin de l'esclavage. Le droit colonial, la Société des Nations et la résistance des esclaves dans le Sahel nigérien, 1920-1930 », *Annales, Sciences Sociales*, 72-4, p. 983-1021.
- ROWLANDS, M., 2003, « Patrimoine et modernité à Djenné. Identités locale et nationale », in R. BEDAUX, B. DIABY, P. MAAS (dir.), *L'architecture de Djenné, Mali. La pérennité d'un Patrimoine Mondial*, Leyde/Gand, Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden/Éditions Snoeck, p. 79-81.
- SEIGNOBOS, C., 2014, « La chasse/pêche aux batraciens : aux origines de la vie des populations du bassin du lac Tchad ? (L'exemple du Diamaré, Cameroun) », *Anthropozoologica*, 49, 2, p. 305-325.
- SIMONIS, F., 1996, « Louis-Gustave Binger et les Jula de Kong : une autre lecture », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 83, 312, p. 29-40.
- SURUN, I., 2003, *Géographies de l'exploration. La carte, le terrain et le texte (Afrique occidentale, 1780-1880)*, thèse de doctorat d'histoire, Paris, EHESS.
- SURUN, I., 2004, « Le blanc de la carte, matrice de nouvelles représentations des espaces africains », in I. LABOULAIS-LESAGE (dir.), *Comblés les blancs de la carte. Modalités et enjeux de la construction des savoirs géographiques (XVI^e-XX^e siècle)*, Études réunies avec le concours de J.-F. CHAUVARD et O. GOERG, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 117-144.
- SURUN, I., 2006, « Le carnet de route, archive du voyage. Notes manuscrites et récit du voyage de René Caillié à Tombouctou », *Revue de la Bibliothèque nationale de France*, 22, p. 30-37.
- TAMARI, T., 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale : artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie.

VIGUIER, P., 2008, *Sur les traces de René Caillié : le Mali de 1828 revisité*, Versailles, Editions Quæ.

WILKS, I., 2000, « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », in N. LEVTZION, R.L.

POUWELS (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, p. 93-115.

YEO, O.K., 2012, *Étude comparative de la morphologie nominale de six langues sénoufo*, thèse de doctorat de linguistique, Abidjan, Université de Cocody.

NOTES

1. Sur l'Afrique, voir notamment M. CHASTANET, G. CHOUIN, D. DE LIMA, T. GUINDEUIL (dir.), 2014.
2. R. CAILLIÉ, 1830. Mes citations renvoient à une édition plus récente, qui reproduit le texte original sans l'Appendix : R. CAILLIÉ, 1979.
3. Il mentionne aussi le travail de cordonniers et de forgerons, mais sans percevoir leur statut social et sans lien avec l'alimentation (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 227, 245, 248, 283 ; II, p. 149). Les commerçants semblent avoir le plus souvent des stratégies d'évitement à l'égard des gens de caste, bien que cela échappe à notre voyageur et que leur fréquentation, en Afrique de l'Ouest, ne soit pas toujours entachée d'impureté (voir T. TAMARI, 1997, p. 40-52). Il n'est pas question de partage de nourriture avec des artisans : dans le village de Digui, au Fouta Djallon, un cordonnier donne à Caillié une paire de sandales alors que des femmes, peules sans doute, lui offrent « de petits présents en lait, riz, oranges, etc. » (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 239). S'il leur arrive de faire halte dans des hameaux d'esclaves, ils ne s'arrêtent pas chez des gens de caste à l'exception du village de Béré, à vingt-cinq jours de route au sud de Djenné, où ils sont logés par un forgeron (selon P. VIGUIER, 2008, p. 57, il s'agit de l'actuel village de Bélesso au Mali ; voir infra notes 8 et 38). Il ne nous dit pas s'ils mangent avec cette famille, les caravanes emportant des provisions sur cette partie du trajet (R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 107-108). Il évoque également des musiciens, sans préciser leur statut et sans rapport avec l'alimentation.
4. Y. PERSON (1973, p. 94, 99-100) retient, par défaut, les termes « animisme » et « animistes ».
5. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 337 ; II, p. 84, 102, 129. Cette expression concerne dans certains cas des populations islamisées (I, p. 223, 224).
6. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 238, 245, 286, etc. Et voir ci-dessous.
7. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 315, 337.
8. R. CAILLIÉ, 1979, respectivement I, p. 328 ; II, p. 49 ; I, p. 347. C'est dans ce contexte que le village de Béré, évoqué plus haut (note 3), est présenté comme « bambara ».
9. J. BAZIN, 1999.
10. Je laisserai de côté son retour, de la boucle du Niger à Tanger. À l'exception de Ségou, Djenné et Tombouctou, je retiendrai les noms des « villes » et des « villages » tels qu'il les a notés.
11. Ces documents se trouvent au département des Manuscrits (BnF, NAF 2621) et au département des Cartes et Plans, collections de la Société de Géographie (BnF, SG, Carton CA-CER, 158). Leur répartition entre ces deux fonds reflète les aléas de leur conservation. Une fois le récit rédigé et publié, ces notes ont dû paraître, à l'époque, de peu d'intérêt.
12. R. CAILLIÉ, 1979, I, Avant-propos, Introduction, et chap. I à V. Il n'est pas toujours précis sur ses différents séjours et voyages. Il parle encore moins de ses activités entre fin 1819 et début 1824. Une fois rentré en France, en 1820 ou 1821, il travaille aux Antilles pour une maison de commerce de Bordeaux (A. QUELLA-VILLÉGER, 2012, p. 41). Sur son retour à Saint-Louis en mai 1824, voir E.-F. JOMARD, 1830, III, Appendix, p. 178.
13. M. PARK, 1980 (1^{re} éd. 1800). Le texte de la Société de Géographie, daté de 1824 et diffusé au Sénégal en 1825, est reproduit dans l'Appendix de l'édition de 1830 du récit de Caillié (III,

p. 356-359) : le prix proposé au premier voyageur qui atteindrait cette ville s'accompagne de conseils précis sur les observations à faire dans divers domaines.

14. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 194-195.

15. Pendant la traite atlantique, chefs politiques et commerçants ont essayé de limiter la pénétration des Européens dans le continent afin de garder un contrôle sur les ressources et les échanges. S'ajoute l'hostilité des musulmans à l'égard des chrétiens, souvent exprimée devant Caillié. Enfin, après l'avoir précédé à Tombouctou en 1826, le major Laing a été tué sur le chemin du retour, à quelques kilomètres au nord de la ville. Caillié en entend parler à Djenné et à Tombouctou (1979, II, p. 242-243).

16. M. PARK, 1980 (1^{re} éd. 1800) ; G.T. MOLLIN, 1820.

17. I. SURUN, 2004.

18. Malgré ses travaux de géographie, d'archéologie, etc., Edme-François Jomard s'est concentré sur la publication du récit et la réalisation des cartes, sans percevoir l'intérêt scientifique des notes de Caillié.

19. Ses observations restent sommaires : il « ne rapporte que des directions prises à la boussole et des mesures de la longueur de l'ombre d'un bâton planté dans le sol à la manière d'un gnomon » (I. SURUN, 2006, p. 35). Ces informations sont néanmoins tout à fait nouvelles.

20. M. PARK, 1980 (1^{re} éd. 1800), p. 315-342.

21. F. SIMONIS, 1996 (p. 36 pour la citation de L.-G. Binger). Je remercie Jean Schmitz de m'avoir signalé cet article.

22. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 214, 273, 278.

23. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 287-288, 298.

24. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 283, 287, 296.

25. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 239, 249, 337, 352, 365. Sur le fonctionnement de ces réseaux, voir Y. PERSON, 2018 (1^{re} éd. 1980), p. 78, 82-83.

26. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 359 ; II, p. 146.

27. Sur les liens entre l'islam et la traite des esclaves, voir D. ROBINSON, 2010, p. 91-111.

28. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 244, 251, 283, 296-299, 311, 337, 344-348, 357-359, 361-366 ; et de Timé à Djenné, II, p. 7, 11-12, 14-17, 25-26, 37-39, 41-49, 65-68, 70-78, 109. Le sel reste cher dans la boucle du Niger malgré la proximité de la saline de Taoudénit (M. CHASTANET, 2008, p. 52-57). Caillié ne mentionne pas les sels végétaux qu'il n'a peut-être pas identifiés (plantes réduites en cendres servant de substituts au sel marin et au sel gemme).

29. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 246, 286, 288, 301, 359-360. Et voir ci-dessous.

30. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 232, 291.

31. F. LÜPKE, 2005, p. 10-21. Cette thèse de linguistique concerne un parler diallonké de Guinée.

32. Les habitants de Sambatikila (voir ci-dessous) considèrent que le travail agricole « les détournerait de l'étude du Coran », souci auquel échappe leur pratique du commerce à longue distance (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 363-364). Cette répartition des tâches entre maîtres et esclaves n'empêche pas les femmes peules et mandingues de cultiver des jardins près de leur maison (au Fouta Djallon, I, p. 269 ; à Kankan, I, p. 327 ; à Timé, II, p. 45). C'est aussi le cas des femmes esclaves (I, p. 226, 242-243, 258).

33. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 330.

34. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 335-353. Sur ce commerce, voir J.-L. AMSELLE, 1977, p. 101-112. L'échange de services magico-religieux entre musulmans et animistes n'est pas univoque. Ainsi, face à certains problèmes, les Soninkés du haut-Sénégal, islamisés, peuvent-ils recourir à des voisins malinkés dits « noirs », *i.e.* animistes.

35. T. BASSETT, 2002, p. 46.

36. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 365-367.

37. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 52, 75. Les caravanes comprennent des esclaves porteurs, dont Caillié ne précise pas le nombre, la provenance ni la destination finale.
38. Dans son trajet vers Djenné, Caillié rencontre des Sénoufos puis des Miniankas. Les Sénoufos se composent de divers sous-groupes, organisés en communautés villageoises (M. LEMAIRE, 2009, carte p. 9 et p. 12). Les langues sénoufos forment une autre branche du phylum Niger-Congo, différente du mandé, et sont constituées de plusieurs idiomes. Le minianka est un dialecte sénoufo. Malgré cette parenté linguistique, les Miniankas revendiquent une identité propre ; tout en partageant aussi des traits culturels et religieux avec la société bambara, au sens actuel du terme (G. CHÉRON, 1925, avant-propos ; J. CALVIN, 1977, vol. I, p. 2-5 et carte 1 ; D. JONCKERS, 1988, p. 5-9 ; O.K. YEO, 2012, p. 16-17). Selon P. VIGUIER (2008, p. 57), le village de Béré (Bélesso) évoqué plus haut (notes 3 et 8) est minianka.
39. Il s'agit de l'actuelle ville de Tengrela, au nord de la Côte d'Ivoire, peuplée de Sénoufos et de Dioulas (voir infra et note 42). Sur l'histoire de l'installation de commerçants musulmans dans cette cité, qui est aussi un centre d'enseignement de l'islam, voir S. KONÉ, 2018, p. 22-47 et 59-61. Caillié observe la présence de plusieurs écoles « pour les enfants musulmans » (R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 67).
40. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 65, 68 ; et 66.
41. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 62, 116, 128.
42. Malinké et dioula sont deux dialectes mandingues, mutuellement intelligibles.
43. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 217, 341-342 (sur les précédents recours à des aliments de cueillette) ; II, p. 33, 79, 83-84, 126, 129 (sur le problème des vivres).
44. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 47, 51, 64-65, 76 ; et p. 85-86.
45. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 90-91.
46. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 61, 78, 87, 97.
47. Près de Djenné, Caillié constate l'expansion d'une autre théocratie musulmane, le royaume du « Massina » : à Coloni, les Peuls « n'ont d'autre occupation que l'étude de la religion », l'agriculture reposant sur leurs esclaves et le commerce sur les Mandingues établis dans le village (R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 116-117).
48. Du nom d'El-Hadj Salimou Souwaré, qui aurait vécu entre le XII^e et le XVII^e siècle, et auquel on attribue un rôle important dans l'islamisation de diverses communautés commerçantes d'Afrique de l'Ouest. Leur refus du *jihad* militaire pour leur propre compte ne les empêche pas de s'allier à des États guerriers, à travers leurs savoirs ésotériques notamment. Voir I. WILKS, 2000, p. 96-98 ; D. ROBINSON, 2010, p. 84-88 ; A. M. L. DIALLO et B. SALVAING, 2015, p. 141-143, 156-159.
49. Dans le village mandingue de Cambaya, Caillié loge chez un marabout peul originaire du Boundou, qui enseigne le Coran aux enfants. J'ai évoqué plus haut le temps consacré à l'étude du Livre sacré par les marchands de Sambatikila, mais Caillié ne perçoit pas vraiment le rayonnement de ce centre islamique.
50. Sur le rôle des commerçants musulmans dans la diffusion des armes à feu en milieu mandingue, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, voir Y. PERSON, 2018 (1^{re} éd. 1980), p. 76.
51. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 267-268, 310. Plus loin, son logeur de Tombouctou, grand commerçant marocain, vend des fusils parmi d'autres marchandises d'Europe (II, p. 214).
52. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 296.
53. Voir supra note 14. C'est le cas des habitants de Cambaya ; Caillié en donne au chef du Ouassoulo, en plus de « verroteries pour ses femmes » (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 260 et p. 344). Avec un de ses guides, ils achètent une poule ou un cabri contre quelques « coups de poudre » (1979, I, p. 293, 297, 352). À Sambatikila, on évalue le prix d'un esclave en briques de sel, ou bien en baril de poudre ou en fusil, auquel on ajoute verroteries et tissus importés (I, p. 363).

54. Les « Saracolets » semblent mieux équipés en fusils que les Mandingues (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 333-334). C'est peut-être dû à un essor plus ancien de ce commerce en Sénégal, dès le milieu du XVIII^e siècle (voir P. D. CURTIN, 1975, p. 322-325).
55. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 230 (Pandeya), 312-313 (Kankan), 251 et 256 (Cambaya, où son guide tire aussi des coups de fusil pour appeler ses amis) ; II, p. 131 (Djenné). Et I, p. 352 (un village où un autre guide a des amis).
56. C'est un des enseignements d'El-Hadj Salimou Souwaré (I. WILKS, 2000, p. 97-98).
57. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 259, 264. Caillié témoigne ainsi des fonctions des tambours en Afrique, moyen de communication et de ralliement en temps de paix comme en temps de guerre. Plus loin, des esclaves travaillent des champs au rythme d'un tambour (I, p. 281). Ajoutons qu'il s'agit aussi d'un symbole de pouvoir.
58. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 288-289.
59. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 308, 310, 313-314. À Kankan, le titre d'almany est réservé au dignitaire musulman qui dirige la prière, les fonctions politiques et religieuses étant distinctes.
60. Il s'agit du Boundou (ca. 1698), du Fouta Djallon (1727-1728), du Fouta Toro (1776) et du Macina (1818). Sur ces écarts par rapport à la tradition, voir A. M. L. DIALLO et B. SALVAING, 2015, p. 150-156.
61. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 358-359, 363.
62. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 309 (Kankan) ; II, p. 148-149 (Macina).
63. I.K. BAH et B. SALVAING, 1994, p. 123-134. Je remercie Bernard Salvaing de m'avoir communiqué cet article et pour ses autres suggestions.
64. Voir plus haut l'usage d'un tambour à Cambaya, à la fois pacifique et militaire.
65. Ce qui peut s'expliquer par les liens plus importants de Kankan avec les Européens de la côte.
66. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 357-358, 360-362, 364 ; II, p. 21.
67. Sur un exemple à Tangrera, voir supra note 40. Caillié évoque une autre situation à Timé (voir infra note 100).
68. Sur ces pratiques occultes en milieu musulman et notamment en Afrique subsaharienne, voir C. HAMÈS, 2008. Voir aussi D. ROBINSON, 2010, p. 78-80.
69. Avant son voyage à Tombouctou, Caillié évoque une ancienne forme de syncrétisme religieux dans le bas Sénégal à travers une fête qui, encore dix ans auparavant, faisait intervenir « grands marabouts » et culte d'un génie. Sans doute était-il alors moins influencé par ses compagnons de route (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 65-66. Voir aussi M. CHASTANET, 2010, p. 174). Lors de mes recherches en pays soninké (Sénégal, Mali, Mauritanie), j'ai eu beaucoup de mal à enquêter sur des pratiques préislamiques toujours en vigueur, chacun voulant faire figure de « bon musulman ».
70. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 229-230.
71. Il appelle souvent « Maures » les arabophones qu'il rencontre, qu'il s'agisse de Maures au sens actuel du terme ou de Maghrébins.
72. Sans autre précision, ce terme peut désigner le mil ou petit mil, *Pennisetum glaucum*, comme le sorgho ou gros mil, *Sorghum vulgare* (R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 160-162). Cette boisson, ou plutôt collation, fait penser aux recettes de *doon* préparées à Tombouctou, avec du fromage de chèvre dans certains cas (N. HAÏDARA, 2005, p. 84-89). Sur cet ancien mets, mentionné sous le nom de *daknu* ou *daqnu* par Ibn Battuta au XIV^e siècle et nommé plus loin « dokhnou » par Caillié (1979, II, p. 252), voir M. CHASTANET, 2008, p. 49, 54-55, 60, 64.
73. À Djenné, il s'agit probablement de l'espèce africaine, *Oryza glaberrima*. Celle-ci a été domestiquée dans le delta intérieur du Niger (P. CUBRY *et al.*, 2018). L'espèce asiatique, *Oryza sativa*, n'a été adoptée dans la région qu'au XX^e siècle (A. CHEVALIER, 1937, p. 418). Caillié témoigne, auparavant, de l'importance du riz au Fouta Djallon et dans le haut-Niger, cultivé avec soin et très apprécié. Il s'agit sans doute aussi de l'espèce africaine : le riz asiatique a été introduit sur le

littoral par les Portugais dès le XVI^e siècle, mais sa diffusion dans l'intérieur est difficile à retracer avant le XX^e siècle (R. PORTÈRES, 1966).

74. Je ne parlerai pas ici du poisson, consommé parfois par Caillié et ses compagnons, sans problème semble-t-il.

75. Ce n'est pas le cas chez les Dioulas de Kong à la fin du XIX^e siècle, où Louis-Gustave Binger visite deux fabriques de bière de mil appartenant à des musulmans (F. SIMONIS, 1996, p. 34-35).

76. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 291.

77. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 73. Voir aussi II, p. 75, 109.

78. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 66.

79. M. CHASTANET, 2008, p. 53, 56, 61. À Tombouctou, le *kundu* est bu ouvertement par les musulmans (R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 191-192). Cette boisson est devenue rare aujourd'hui, du fait du recul des espaces où pousse le *burgu* (N. HAÏDARA, 2005, p. 93).

80. C. MONTEIL, 1932, p. 176. L'auteur s'appuie sur sa *Monographie de Djenné* (1903), rédigée sur place quand il était commandant de cercle, de mai 1901 à décembre 1902. Celle-ci est plus précise sur certains points.

81. F. CLÉMENT, 2014.

82. Le chef animiste du Ouassoulo possède une théière, parmi d'autres objets importés, mais on ignore comment il l'utilise (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 343). Elle constitue de toute façon un signe de prestige.

83. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 160 (Djenné), 252 (Tombouctou). Le « déjeuner » est alors le premier repas du matin.

84. M. CHASTANET, 2008, p. 54-55.

85. A. HUETZ DE LEMPS, 2001, p. 553-557.

86. M.H. BENKHEIRA, 1999, p. 93, note 15.

87. M.H. BENKHEIRA, 1999 ; A.-M. BRISEBARRE, 2013.

88. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 278.

89. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 314.

90. R. CAILLIÉ, 1979, respectivement I, p. 275-276 ; et I, p. 251-252, II, p. 25-26.

91. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 12, 17, 26, 41, 52, 75, 78, 109. Et voir supra note 28.

92. C'est le cas du bœuf acheté pour l'Aïd el-Fitr (R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 229-230). Ce souci de conservation concerne aussi les villageois. Ainsi, quand le chef de Timé donne un cabri à Caillié contre une amulette, son hôtesse fait cuire la viande « dans un grand pot » avec du sel (elle la fait sans doute bouillir) afin de la garder plusieurs jours (II, p. 11-12).

93. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 68, 97.

94. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 127. Il s'agit du village minianka de Konian au Mali (P. VIGUIER, 2008, p. 77-78).

95. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 108. Et voir ci-dessous.

96. R. CAILLIÉ, 1979, I, p. 347.

97. M. H. BENKHEIRA, 1999, p. 94. Voir aussi M. H. BENKHEIRA, 2000, p. 24 : des traités de droit musulman constituent, à côté du Coran et des traditions du Prophète, les principaux textes régulant les pratiques alimentaires. Si la plupart des intéressés rencontrés par Caillié n'ont vraisemblablement pas lu ces divers écrits, les communautés commerçantes comportent aussi des lettrés au sein desquels circulent livres et manuscrits.

98. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 7-8.

99. C'est une des rares références théoriques de Caillié. Rappelons qu'il a étudié le Coran en pays maure.

100. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 31. Ce qui laisse supposer que le père est un « Bambara idolâtre ». Ce type d'alliance est étonnant de la part de femmes mandingues, originaires de familles

musulmanes, l'inverse s'imposant plutôt comme facteur de diffusion de l'islam. Il pourrait témoigner d'une fluctuation des appartenances religieuses.

101. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 34.

102. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 40.

103. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 40. Voir supra note 86. Chez les Soninkés de Kaédi (Mauritanie), une femme doit faire appel à un homme pour tuer poule, coq ou pigeon : cela ne renvoie pas à un interdit islamique mais à une ancienne répartition des tâches. Je remercie Cheikhna Wagué pour cette information.

104. Isabelle Surun (I. SURUN, 2003, I, p. 440-446) parle d'« inscription dense » à propos de cette « formule lapidaire » qui a constitué la base d'une description détaillée lors de la rédaction du récit. Ce passage se trouve dans le manuscrit de la Société de Géographie (BnF, SG, Carton CA-CER, 158, p. 15).

105. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 54.

106. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 56.

107. M.H. BENKHEIRA, 2000, p. 122-127, 180-188. Autre cas de consommation de vermine en pays sénoufo : R. COLIN-NOGUÈS a photographié des chenilles grillées en vente sur le marché de Sikasso dans les années 1950 (2006, p. 130). Pour ma part, j'y ai vu vendre des chenilles vivantes durant l'hivernage 1979. Caillié est passé dans la région mais en saison sèche, ce qui pourrait expliquer le fait qu'il n'en parle pas.

108. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 61.

109. De nos jours, sur certains marchés du Nord Cameroun, on vend des rongeurs parmi des grenouilles, des oiseaux et des viandes de chasse : ces produits figurent dans des secteurs marginaux, près des débits de bière de mil et loin de la zone centrale dominée par les musulmans (C. SEIGNOBOS, 2014, p. 317, note 21).

110. C. MONTEIL, 1903, p. 88, 94.

111. C. MONTEIL, 1903, p. 87, 96-97, 99, 128.

112. C. MONTEIL, 1932, p. 126.

113. C. MONTEIL, 1932, p. 175.

114. C. MONTEIL, 1903, p. 128.

115. C. MONTEIL, 1903, p. 62, 70.

116. R. CAILLIÉ, 1979, II, p. 149-150. Il associe, dans cette évocation, gens de caste (les forgerons et les cordonniers), membres de corporations (les maçons - on pourrait ajouter les bouchers mentionnés plus haut), et autres groupes professionnels qui ont des statuts divers en Afrique soudano-sahélienne. Les métiers de maçon et de boucher se transmettent en général au sein d'une même famille, mais de façon non exclusive ; ils sont organisés en corporations, sans relever pour autant d'un système de castes (voir T. TAMARI, 1997, p. 243 ; et infra note 120).

117. Sur les contradictions de la politique coloniale à l'égard de l'esclavage, entre abolition d'un côté (dès 1901 au Soudan français), tolérance et euphémisme de l'autre, voir B. ROSSI, 2017, note 1 et p. 990-999.

118. C. MONTEIL, 1903, p. 94, 108-109, 113-114, 206.

119. C. MONTEIL, 1903, p. 74-75. Information qui a disparu de l'ouvrage de 1932.

120. Sur les rituels de cette corporation, voir T. H. J. MARCHAND, 2009, p. 8, 90-91, 152-153, 168, 171, 288-289. Ces rites syncrétiques, observés par l'auteur en 2001-2005, sont probablement anciens. Ils protègent les maisons, et les maçons eux-mêmes, parallèlement à des amulettes maraboutiques. Ces diverses protections concernent sans doute aussi les édifices religieux, même si c'est moins bien documenté (on pense à l'actuelle grande mosquée, réalisée en 1906-1907). Voir aussi G. MOMMERSTEEG, 2003, et M. ROWLANDS, 2003, p. 81.

121. Dans ce *Traité abrégé de droit malékite et morale musulmane*, on peut lire à propos des cinq prières quotidiennes que « les impubères [...] échappent à cette obligation » (KAYRAWANI, 1914, page 228, note 2).

122. Je remercie Tal Tamari pour cette information, qui repose sur des enquêtes menées à Djenné en 2011 et sur de nombreux séjours au Mali.

123. J.-M. MIGNOT, 1996 (p. 426, 431-432), sur la chasse, la préparation et la consommation des rats roussards du Nil, qui diffèrent des procédures décrites par Caillié avec les souris. Merci à Tal Tamari pour nos échanges à ce sujet.

124. C. AUFFRET et F. TANGUY, 1947.

125. M. H. BENKHEIRA, 2000, p. 122-130 (les termites ne sont pas explicitement cités).

126. A. F. IROKO (1996, p. 35-86) ne parle pas de leur consommation en milieu musulman. Mais il remarque à la suite d'Olivier de Sanderval, qui explora le Fouta Djallon à la fin du XIX^e siècle, que les habitants mélangent à leurs sauces l'argile des termitières (p. 72, note 119).

RÉSUMÉS

Au cours de son voyage à Tombouctou en 1827-1828, René Caillié s'intéresse au mode de vie des commerçants musulmans, ses compagnons de route, et des villageois animistes établis sur le trajet des caravanes. Il s'agit là d'une expérience exceptionnelle à bien des titres, même si ce témoignage doit faire l'objet d'une approche critique. René Caillié décrit notamment les pratiques alimentaires des uns et des autres, ou des uns avec les autres, selon leur appartenance religieuse. Ces comportements donnent une image contrastée des relations entre animistes et musulmans, qui peuvent être faites d'interdits, de tolérances ou de compromis de la part des commerçants « mandingues ». Ces pratiques montrent aussi diverses manières d'être musulman en Afrique soudano-sahélienne au début du XIX^e siècle, en fonction des tendances pacifiques ou conquérantes de l'islam, des nécessités du commerce à longue distance, et de la prégnance de certaines habitudes locales.

During his travel to Timbuktu in 1827-1828, René Caillié was interested in the lifestyle of the Muslims traders, his fellow travellers, and of the animist villagers along the caravans' path. This was an exceptional experience in many ways, although this testimony must be approached critically. In particular, René Caillié described the eating practices of the traders and the animists, and of the former with the latter, according to their religious affiliations. These behaviours provide a contrasting picture of the relations between animists and Muslims, which can consist of prohibitions, tolerances, or compromises on the part of the 'Mandingo' traders. These practices also show different ways of being a Muslim in Sudano-Sahelian Africa at the beginning of the 19th century, depending on the pacific or expansionist tendencies of Islam, on the needs of long-distance trade, and on the prevalence of some local habits.

INDEX

Keywords : Travel account, Sudano-Sahelian Africa, Mandingo and Dyula traders, Bambaras, foodways, animism, Islam, Djenne, Guinea, Ivory Coast, Mali

Index géographique : Guinée, Côte d'Ivoire, Mali, Djenné

Mots-clés : récit de voyage, Afrique soudano-sahélienne, commerçants mandingues, commerçants dioulas, Bambaras, alimentation, islam, animisme

AUTEUR

MONIQUE CHASTANET

Chargée de recherches honoraire CNRS, Institut des mondes africains (IMAF)