

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Formation de la civilisation ‘complexe’ Islam  
et vêtements en Afrique sub-saharienne : étude  
de cas de l'Adamawa

メタデータ	言語: fra 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 嶋田, 義仁 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00003123">https://doi.org/10.15021/00003123</a>

## Formation de la civilisation 'complexe' Islam et vêtements en Afrique sub-saharienne: étude de cas de l'Adamawa

YOSHIHITO SHIMADA  
*Shizuoka University*

Sub-Saharan Africa has a long tradition of a well developed culture of tissues and clothes. This culture, characterized by narrow stripped cotton woven with a simple horizontal loom, has been developed in an intimate relationship with Islam, for Islam is a religion which does not like the nakedness. But this relationship is more complicated; it's not solely religious, but also political and economical. I have analysed this <Islamic Complex of Clothes Civilisation> by taking the case of the Old Adamawa which has experienced an almost revolutionary transformation of the "naked" pagan country into the country of dress with the Fulani Jihad in the 19th century.

This transformation can be explained in the first place by Fulbe "conquerors" Politics: symbol of Islam, dresses have been distributed to their conquered peoples, especially their *maccube* or slaves. The value of dress isn't yet solely symbolical. Tissues and clothes have been high value articles for trade. They have been in the same time mediums for exchanges, a kind of money. Thus the vulgarisation of the Islamic culture of tissues and clothes promoted by political Islamisation of the Old Adamawa has not only stimulated a developpement of commercial and industrial economy, but also become this latter's basis itself. This developpement has become, in its turn, the socio-economical basis for the Islamization of the Old Adamawa.

### INTRODUCTION

#### 1) La culture des "hommes nus"

L'apparition de la civilisation des vêtements de tissu n'est-elle pas à l'origine de la <civilisation> au sens propre? Car l'"homme nu" constitue l'archétype de notre imagination concernant l'homme primitif ou sauvage: les hommes primitifs ou sauvages apparaissant au cinéma et dans les bandes dessinées, voire dans nos imaginaires populaires, sont généralement présentés comme des hommes nus couverts seulement de peaux de bêtes ou de feuilles. Par contre, les hommes porteurs de vêtements de tissu, qu'ils soient en lambeaux ou haillons tels les saints menant une vie d'ascète ou les clochards, ne sont plus hommes primitifs, ni sauvages; ils sont déjà civilisés, mais seulement marginaux.

Les hommes nus ne sont pas nus au sens strict du mot; ils sont "vêtus" de

quelques parures et leurs corps sont très souvent bien protégés par de la matière grasse végétale ou animale, ou quelque tatouage. Autrement dit, ce n'est pas à l'état de nature, ni à l'état sauvage, mais à celui de culture d'hommes nus que vivent les "hommes nus". Bien que cette culture ne corresponde pas toujours à notre esthétique, elle atteint parfois un certain niveau de raffinement [WADA 1982; FRÖELICH 1968: 88-90].<sup>1)</sup>

La culture des hommes nus a sa propre élaboration, sa propre esthétique, sa propre valeur qu'il faut étudier sérieusement.<sup>2)</sup> Les hommes nus sont par conséquent assez fiers de leurs cultures et continuent de nous donner une image de nobles sauvages totalement opposée à celle des peuples simplement retardés des sociétés sous-développées.<sup>3)</sup> Mais néanmoins ou plutôt à cause de cela, l'apparition de la coutume des vêtements nous semble annoncer une nouvelle ère totalement différente de la culture du nu, voire celle de la "civilisation". Une étude sérieuse consacrée à cette idée nous paraît manquer.

## 2) La civilisation des vêtements de tissu et le langage humain

A notre avis, la différence existant entre les deux traditions d'hommes nus et des vêtements correspond à celle qui existe entre les langages animal et humain. De même que l'essence du langage humain réside dans sa structure à double articulation, le vêtement de tissu a sa propre double articulation inexistante dans les vêtements non tissés: il est taillé et cousu à partir de tissus, eux-mêmes tissés à partir de fibres filées; celles-ci constituent l'unité élémentaire du vêtement comme les phonèmes dans le cas du langage humain. Si le langage à double articulation est un moyen d'expression et de communication bien adapté à la conscience humaine extrêmement délicate, ne peut-on dire que le vêtement de tissu est le moyen de protection par excellence du corps humain non moins délicat, alors que le vêtement non tissé des hommes nus ne parvient pas à bien le couvrir, ni le protéger sans empêcher ses fonctions compliquées.

Le sens étymologique du mot européen de civilisation étant inséparable de la notion de cité ou état (*civitas*), la formation de la civilisation a été considérée comme synonyme de la formation urbaine ou étatique. Pourtant, la formation de la coutume des vêtements de tissu n'est pas sans rapport avec celle de la "civilisation" au sens traditionnel, car elle présuppose l'existence d'une division sociale du travail: filage, tissage, taille, teinture et commerce des vêtements ou

1) La collection des photos "Nuba" de Riefenstahl [RIEFENSTAHL 1976] est aussi un des témoins les plus éloquentes.

2) Nous avons à ce propos certains travaux japonais [WADA 1981, 1982, 1988; EGUCHI 1978], en outre des travaux fondamentaux de Frœlich [1968] et Meek [1925].

3) Frœlich se lamente donc sur une perte de l'esthétique de l'homme nu ainsi que sur sa prolétarianisation que l'introduction des vêtements plus ou moins forcée a suscitées [FRÖELICH 1968: 90]. Et en général, l'attitude des africains vis-à-vis de cette culture ne semble pas en effet si hystérique que celle des noirs américains sensibles à la moindre représentation de noirs nus.



**Photo. 1.** Femme filant (Djenné, Mali)

tissus, qui généralement constituent, comme le montre le cas africain, des métiers bien spécialisés ainsi qu'un rapport de collaboration plus ou moins inégale entre eux <sup>4)</sup> (Photo 1); de plus, l'industrie des vêtements doit présupposer une production spécialisée de matériaux végétaux ou animaux destinée au filage; l'agriculture pas plus que l'élevage ne restent au niveau d'auto-subsistance, dès qu'ils s'engagent dans l'industrie des vêtements.

Chacune des technologies intervenant dans la fabrication des vêtements n'est pas sans doute plus compliquée que celle du forgeron, mais une coordination de l'ensemble de ces technologies, voire une division du travail assez poussée dans l'ordre social sont nécessaires. L'industrie des vêtements annonce donc, selon la terminologie durkheimienne, la transformation de la société homogène à la solidarité mécanique en une société hétérogène basée sur la solidarité organique, ce qui est synonyme de la formation étatique pour Durkheim. Dans ce sens il n'est pas faux d'affirmer que l'industrie du vêtement peut servir de base matérielle à la formation étatique, donc à la formation de la civilisation.

Mais ici, il n'est d'aucune nécessité de s'attacher à la notion traditionnelle de civilisation: les vêtements de tissu eux-mêmes semblent posséder quelque chose d'intrinsèque évoquant ce que nous avons nommé "civilisation", n'est-ce pas? S'impose donc à nous la nécessité d'une étude plus sérieuse et plus approfondie sur l'apparition de la coutume des vêtements et sa logique, ainsi que sur ses conditions

4) Généralement, le filage est considéré comme un travail féminin, tandis que le tissage et la teinture comme ceux des hommes castés; la taille et le commerce sont des travaux assignés aux hommes libres ou nobles. A Rey-Bouba, j'ai même trouvé un fils du sultan parmi les tailleurs. Or en ce qui concerne les techniques de tissage et de teinture, je dois mes connaissances aux travaux d'Iseki [1982, 1983, 1984, 1987a, 1987b, 1987c, 1988].

concrètes; quelle révolution techno-économique, quelle révolution socio-politique, ou même quelle révolution psycho-religieuse a été nécessaire pour que cette apparition ait lieu?

### 3) But de l'étude

Sous cette problématique, cet article a pour but d'étudier la formation de la civilisation des vêtements en Afrique sub-saharienne islamisée, prenant appui sur le cas de la région de l'Adamawa où s'érigea au début du XIXe siècle l'Emirat de l'Adamawa, province sud-est du Califat de Sokoto et qui a donc ainsi connu une islamisation radicale. Nous considérons ce processus comme celui de la formation de la civilisation 'complexe' Islam et vêtements, car la formation de la culture du vêtement dans cette région a été intimement liée au processus de l'islamisation en même temps qu'à la formation étatique et à la formation de l'économie commerciale; ce ne fut pas un simple processus d'une culture matérielle; ce fut un processus intégré au mouvement économique-politico-religieux de cette région.<sup>5)</sup>

## 1. UNE RELIGION QUI N'AIME PAS LE NU

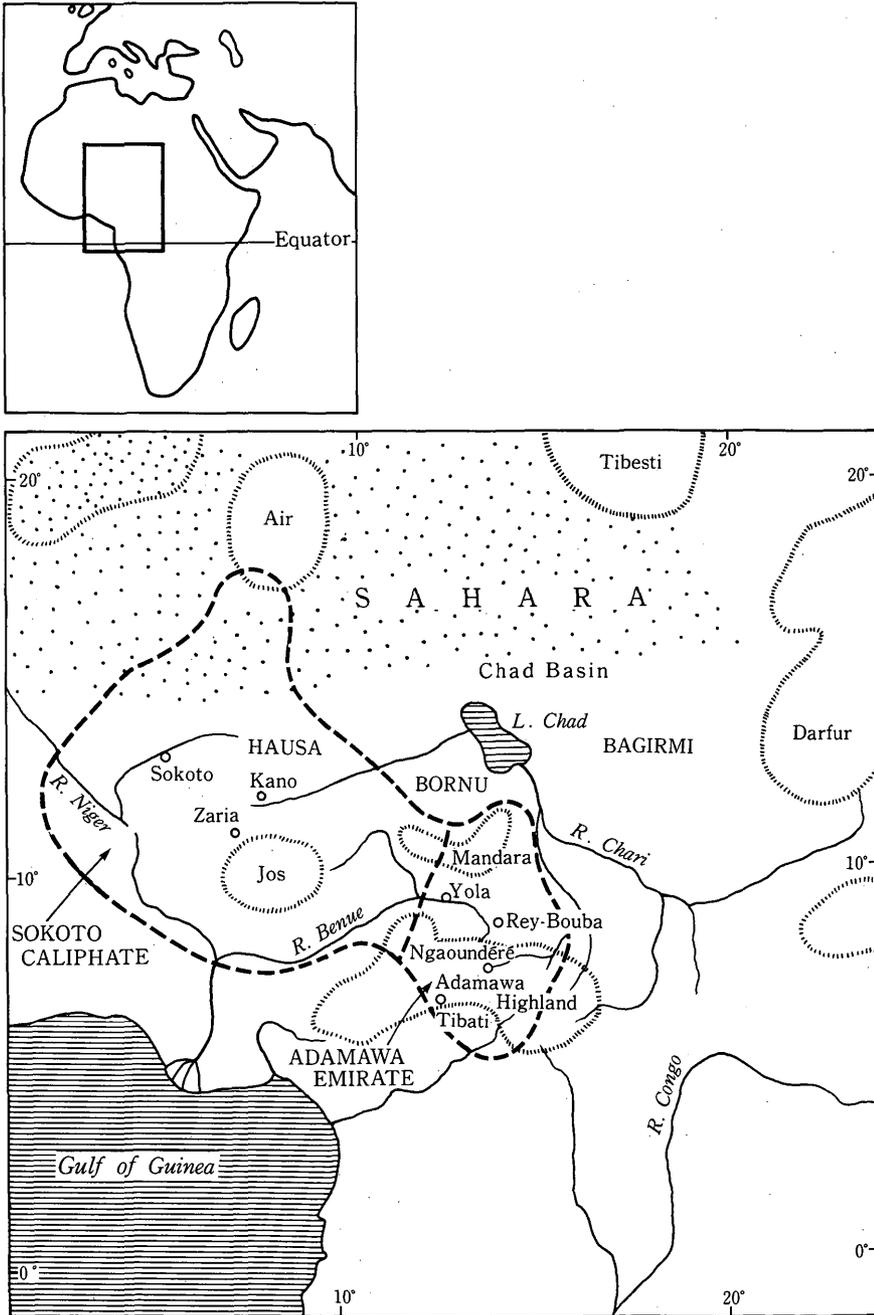
### 1) Le développement de la coutume des vêtements lié à l'Islam

L'Islam est une religion qui n'aime pas le nu. L'Islam est sans doute la seule grande religion dont la théologie manifeste ouvertement l'idée du refus du nu. En Afrique noire, certes, cette idée n'est pas allée jusqu'à couvrir les visages féminins comme au Proche Orient.<sup>6)</sup> Pourtant, elle y est néanmoins forte, d'autant plus que l'Afrique noire a eu comme culture de fond celle des hommes nus: l'islamisation y signifie avant tout, nettement et concrètement, le port de vêtements en tissu. Les peaux de bête ou jupes de feuilles sont des symboles de païen. Par exemple, la société hausa de Maradi garde encore sa tradition pré-jihad, ayant échappé au jihad peul de Usman dan Fodio, et comprend deux sous-groupes: le groupe musulman appelé *Dan riga* (littéralement fils de robes) et le groupe animiste appelé *Anna*, considéré comme le groupe des hommes aux peaux de bête [NICOLAS 1975: 59-61].

La variété des vêtements musulmans est assez large (Figure 1), s'il s'agit des hommes, le gandoura ou grand boubou est considéré comme l'habit officiellement

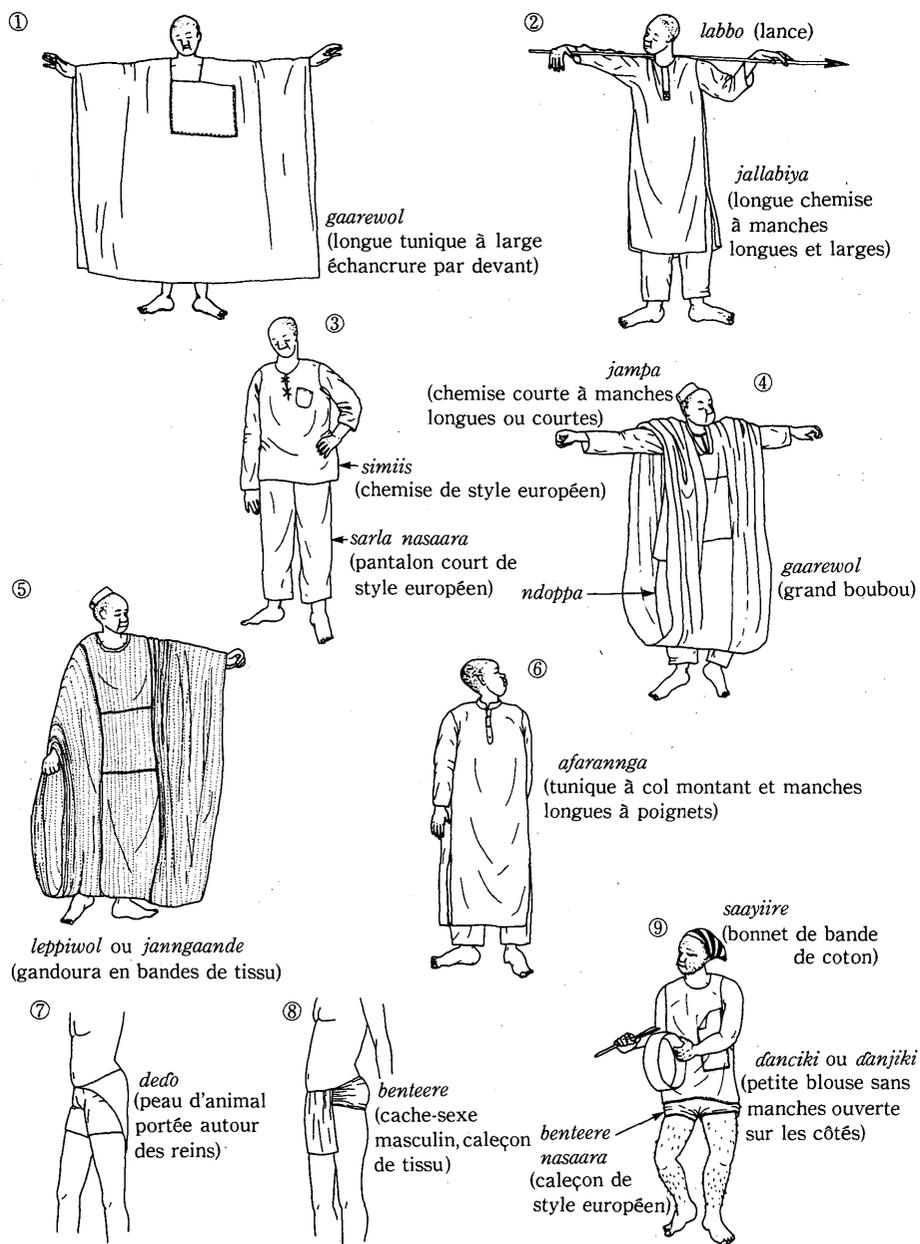
5) L'étude de cette culture matérielle peut donc servir de moyen concret et positif pour une compréhension de l'islamisation de l'Afrique noire en tant que telle. Cette méthode d'étude consistant dans l'emploi des faits observables, comme les vêtements, pour la compréhension des phénomènes directement inobservables a été bien appliquée à des études de l'islamisation de l'Afrique de l'Est par Hino [1968a, 1968b, 1980]. Or, ce travail fait partie, dans mon cas, de mes travaux concernant le jihad peul et les États peuls théocratiques [SHIMADA 1984a, 1984b, 1985a, 1985b, 1988] et vise à mettre en évidence un fondement matériel et économique de ce mouvement politico-religieux. Nous connaissons déjà d'assez nombreuses études sur le jihad peul, mais la plupart nous semblent avoir été limitées à des aspects politico-religieux assez superficiels. Comblant cette lacune, ce travail tente de comprendre le jihad peul à son niveau le plus profond.

6) Mais les femmes couvrent très souvent leur tête jusqu'au menton d'une écharpe.



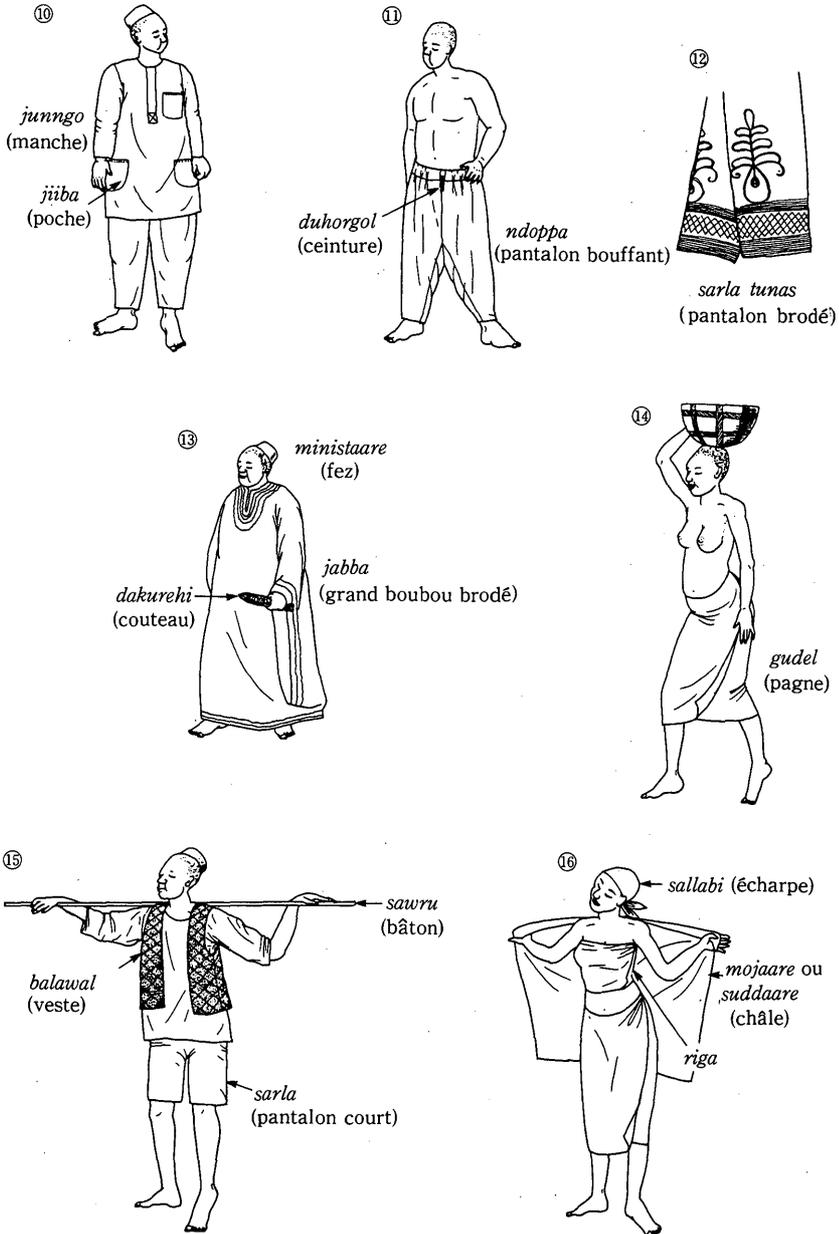
0 1000km

Carte 1. Soudan central



**Figure 1.** Pratiques diverses des vêtements à Rey-Bouba

- 1: Vêtement d'enfant
- 2, 9: Tenues de travail aux champs
- 3: Tenue de jeune adulte
- 4: Costume complet d'homme
- 5: Boubou traditionnel en bandes de coton
- 6: Tenue quotidienne du citadin actif (commerçant, tailleur)



7, 8: Habits de *maccube* à l'intérieur de la cour

10, 11, 12: Tenues de travail des *maccube baaba* (lamido) souvent bien brodés.

13: Boubou ample et bien brodé du dignitaire de la cour

14: *Kord'o* (servante) au travail

15: Costume de travail des *Peul nomades, Mbororo*.

16: Costume complet de femme.

correct et prestigieux; un gandoura, un pantalon et une chemise sans col constituent les trois pièces de l'ensemble complet. Cependant il va sans dire que tous les musulmans n'en possèdent pas; mais c'est l'habit dont la possession est nécessaire et sans lequel ils se sentent honteux, en tant que musulmans. Le bonnet ou le turban, pour la tête, en font également partie. Mais le port du turban n'est pas tellement généralisé sauf dans la région la plus proche du Sahara, probablement pour des raisons climatiques.

Le pagne constitue l'habit de base des femmes avec la chemise et l'écharpe sur la tête, mais le même tissu de pagne sert assez souvent de chemise ainsi que de châle (Figure 1, no. 16). Cependant dans certaines régions, surtout sahéniennes, ou dans un milieu socialement élevé, les femmes aussi portent de grands boubous.

Il est en effet difficile en Afrique de ne pas être surpris par la civilisation luxueusement développée des vêtements. Les travaux de Lamb récemment et successivement publiés sur ce sujet avec photos en témoignent [LAMB 1981; LAMB & HOLMES 1980]. Pour ma part aussi, c'est ce développement qui m'a frappé il y a dix ans au Nord-Cameroun et a suscité mon intérêt pour la civilisation africaine des vêtements islamiques. Cette profusion apparaissait d'autant plus impressionnante que mon terrain de recherche, Rey-Bouba de l'ancien Adamawa, situé dans une savane humide presque désertique, appartenait et encore aujourd'hui appartient à une région des plus retardées de l'Afrique.<sup>7)</sup> Mais là s'épanouit, surtout chez les hommes de la cour du lamido ou sultan de Rey-Bouba, une civilisation de vêtements luxueuse et éclatante eu égard au milieu (Photo. couleur ①~⑥). Ces "hommes de cour" étaient pour la plupart de statut servile; ces habits colorés, brodés et dignement amples leur sont distribués par le lamido ou sultan dans le système religieux de *sadaqa*, mais politiquement presque institutionnalisé (Photo. 7). J'ai aussi bénéficié de ce don gracieux.

## 2) Conditions matérielles pour la conversion islamique

Le lien étroit qui a existé entre l'islamisation et la coutume des vêtements est historiquement aussi évidente. Un document historique du Xe siècle déjà constate ce fait; à propos de Kawkaw, al-Muhallabi écrit:

"Tous sont musulmans. La coutume de leur roi et des grands est de porter des tuniques et des turbans. Ils montent les chevaux sans selle." [Cuoq 1975: 77]

Mais plus démonstrative est sans doute la description faite par al-Bakri, géographe du XIe siècle à propos du rite de conversion du roi de Malal. Ce pays souffrait d'une disette qui durait depuis des années. Alors un musulman qui

7) il n'y a qu'une cinquantaine de mille de personnes sur une surface de 37.000 km. La ville de Rey-Bouba à la population très modeste de seulement 2.500 personnes se situe au milieu de la plaine d'inondation du mayo Ray, un affluent de la Bénoué, dépourvue de moyen de communication routière pendant la saison des pluies.

séjournait dans ce pays comme hôte du roi conseilla à celui-ci d'accepter l'Islam, en assurant que sa conversion lui permettrait de se délivrer de ces malheurs. Finalement, le roi accepta de devenir musulman. Le musulman lui donna donc les connaissances élémentaires nécessaires à tout musulman. Mais ce qui est important pour nous est la description suivante:

"Il (musulman) lui demanda de faire ses ablutions complètement et avec soin. Puis, *il le revêtit d'un vêtement de coton* qu'il possédait en réserve." [Cuoq 1975: 103] (souligné par nous). Après cela, ils montèrent sur une colline et prièrent "une bonne partie de la nuit", et "à la pointe du jour, une forte pluie s'abattit sur tout le pays" [Cuoq 1975: 103].

Cette histoire dévoile le caractère superficiel de la conversion: l'Islam ne fut apprécié que comme un rite magique pour demander la pluie. Mais quoi qu'il en soit, il y avait certaines conditions pour être reconnu comme musulman. Celles-ci étaient l'ablution et le vêtement blanc de coton ainsi que des connaissances élémentaires de la religion.

Ces deux premiers éléments existent encore comme éléments essentiels dans le rite contemporain de conversion. Le professeur Hino décrit bien ce rite pratiqué à N'gaoundéré. Il s'agit d'un garçon qui travaillait comme 'boy' dans une famille musulmane et annonça à son patron sa volonté de conversion. Le jeune patron dirigea donc le rite. Après avoir reconfirmé la volonté du jeune novice au début du rite, il lui rasa la tête et purifia son corps entier suivant la règle précise; ensuite ce jeune, vêtu d'un boubou bien propre par son jeune maître, fit la confession de foi devant les témoins et reçut l'explication des ibadats et des morales musulmanes [HINO 1984: 139-140].

Je n'ai pas eu l'occasion d'observer directement le rite de conversion. Mais



Photo. 2. Novices revêtus du boubou après la circoncision (Rey-Bouba)

j'ai assisté à un autre rite de passage à Rey-Bouba, celui de la circoncision. Celui-ci est aussi l'occasion pour les jeunes garçons de recevoir de grands boubous et des bonnets ainsi que des couteaux, symboles de leur personnalité nouvellement gagnée à travers ce rite de passage (Photo. 2).

Or soulignons également, à cette occasion, l'importance de l'ablution pour les musulmans. Plus précisément c'est la propreté qui compte: à chaque prière, les musulmans doivent laver leur corps suivant les règles prescrites et l'ablution du corps tout entier doit également être pratiquée au moins une fois par jour. C'est une pratique beaucoup plus difficile à effectuer qu'on l'imagine, car en Afrique, on doit aller chercher l'eau dans des puits assez éloignés au moyen de vases de terre cuite portés sur la tête. Raser la tête fait partie aussi de cette hygiène et évite le développement des parasites (Photo. 3). La propreté concerne naturellement les habits tout comme le milieu. Barth a remarqué une augmentation de la demande de savons avec l'islamisation [BARTH 1965 II: 151]. La netteté du vêtement est un plaisir que les peaux de bête ne peuvent procurer.

### 3) La civilisation des vêtements comme civilisation indigène africaine

Pourtant il ne faut pas oublier l'originalité de la civilisation africaine des vêtements. Bien qu'elle soit étrangère dans son origine lointaine, son développement a dépendu de celui des technologies africaines de tissage et de teinture, comme l'existence du métier à tisser horizontal particulièrement africain<sup>8)</sup> (Photo. 4) et l'originalité des tissus étroits produits par ce métier le montrent [MONTEIL, Ch. 1926: 10; VUILLET 1920: 52-55]. L'Afrique sub-saharienne a même été exportatrice de tissus et habits. Il va sans dire de l'ancienneté de la culture du coton elle-même.

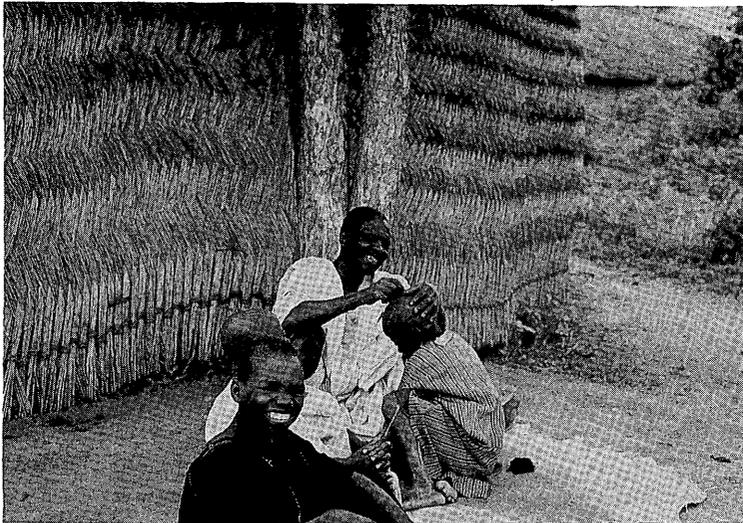


Photo. 3. Tonsure des enfants: règle d'hygiène musulmane



Photo. 4. Métier africain de type "tchadic" (Rey-Bouba)

Le document le plus ancien est celui d'Al-Bakri du XI<sup>e</sup> siècle, selon lequel un royaume islamique appelé Silla et situé entre le Taklur et le Ghana connaissait le commerce de "gracieux" pagnes de coton et le cotonnier poussait dans chaque maison de la ville de Taranka, ville de production de ces pagnes [CUOQ 1975: 96-97]. Trois siècles plus tard, Al-'Umari décrit aussi la haute qualité des tissus de coton localement fabriqués au Mali: "Leur costume (est composé) de turbans qu'ils attachent sous le menton à la manière des Arabes et d'étoffes de couleur blanche, faites avec le coton cultivé chez eux et tissé par eux. Ces étoffes sont remarquables par leur haute qualité et leur finesse. Ils les appellent *kamisa*." [CUOQ 1975: 270]

Au XV<sup>e</sup> siècle, l'époque de Léon L'Africain, les tissus africains devenaient même marchandises internationales exportées jusque dans le monde méditerranéen; un des centres de production était le pays Ghinea, probablement Djenné. Léon L'Africain écrit: "Les habitants du pays font des gains considérables dans le commerce de la toile de coton qu'ils pratiquent avec les marchands de Berbérie. Ces derniers leur vendent réciproquement beaucoup de draps d'Europe, du cuivre, du laiton, des armes, telles que des *gigannettoni*" [LÉON L'AFRICAIN 1980: 465]. Normalement, "Les gens de ce village (probablement Djenné) sont très bien vêtus: ils portent un grand voile de coton, noir ou bleu, dont ils se couvrent même la tête; mais les prêtres et les docteurs le portent blanc." [LÉON L'AFRICAIN 1980: 465]. Mais Tombouctou aussi aurait été certainement un grand centre; selon le *Tarikh el*

- 8) Pourtant plusieurs types de métiers existent. Selon Lamb, au Soudan central, il y a deux types de métiers fondamentaux, hausa et tchadic. Le métier hausa est matériellement plus simple et moins lourd sans cadre complet; les lisses et le peigne, qui sont soutenus dans le cas du métier tchadic par un cadre, sont donc soutenus par un pieu indépendant situé derrière le tisserand [LAMB 1981: 51-75; LAMP and HOLMES 1980: 87-95, 129-33].

*Fettache*, avant l'arrivée de l'expédition marocaine, il y avait vingt-six ateliers de tailleurs ayant, chacun, 50-100 apprentis dans cette ville [KATI 1981: 315].

Cette prospérité de l'industrie cotonnière africaine a été ensuite constatée par les explorateurs européens de l'époque pré-coloniale comme Friedrich Horneman qui voyagea au Fezzan à la fin du XVIIIe siècle [BOVILL 1966: I 104], René Caillé qui a traversé le Sahara avec des étoffes de coton sur le dos, de Djenné au Maroc, en passant par Tombouctou, et Barth. Mais limitons nous ici à présenter la prospérité dont jouissait Kano au milieu du XIXe siècle grâce à ces industrie et commerce.

Selon Barth, le commerce des tissus de coton de Kano couvrait presque le Sahara tout entier jusqu'en Afrique du Nord et les marchandises expédiées à Tombouctou suivaient une route incroyablement longue et compliquée à cause des problèmes politiques bloquant la route directe entre Kano et Tombouctou: la route montait d'abord jusqu'aux villes de l'Afrique du nord comme Ghat et Ghadames et ensuite retraversait le Sahara jusqu'à Tombouctou. Malgré ceci, les tissus exportés à Tombouctou, à eux seuls, atteignaient annuellement la quantité de 300 charges de chameaux, soit l'équivalent de la valeur de 60.000.000 cauries. Barth estima que l'exportation totale des tissus de Kano fut de 300.000.000 cauries par an, alors que 60.000 cauries suffisaient à la vie annuelle d'une famille. Donc 5.000 familles sur une population totale de 30.000 âmes, c'est-à-dire presque toute la ville, auraient été nourries par cette exportation. De plus, le système d'industrie de Kano ne connaissait pas encore la vie misérable des travailleurs urbains comme en Europe, parce que chaque maison avait son charmant jardin-potager dans sa propriété. Barth pense que Kano est le pays le plus heureux du monde [BARTH 1965: II 511-512].

Mais ce qui est encore étonnant est que les tissus africains aient été exportés même en Europe et Amérique par les côtes du golfe de Guinée: ce trafic fut tellement important qu'un secteur de la Côte d'Ivoire s'appelait "Côte de six bandes" d'après les pagens composés de six bandes très recherchés par les marchands hollandais [MONTEIL Ch. 1926: 32-38]. Ce trafic fut pourtant ensuite concurrencé et évincé par les cotonnades anglaises produites avec les cotons indiens et américains.

On a trop parlé des esclaves, or, et ivoires comme objets d'exportation africaine. Mais en réalité ceux-ci ne se sont pas limités aux matières premières ou personnes elles-mêmes; l'Afrique sub-saharienne fut aussi exportatrice de marchandises industrielles.

## **2. LE DÉVELOPPEMENT DE LA CIVILISATION DES VÊTEMENTS DANS L'ADAMAWA AU XIXe SIÈCLE**

### **1) Pays périphérique sud du Soudan central**

Le lien que nous venons de constater entre le développement de la coutume des vêtements en Afrique sub-saharienne et son islamisation est encore plus visible dans l'Adamawa, car c'est une région récemment islamisée par le jihad peul du XIXe

siècle ayant connu en même temps un développement radical de la coutume des vêtements.

### (1) Pays tribal et païen

La région où fut édifié l'Émirat d'Adamawa s'appelait *Fombina* en peul. *Fombina* signifie le "sud", c'est-à-dire le pays sud par rapport au Soudan central d'où vinrent les Peul d'Adamawa. Jusqu'au début du XIXe siècle, l'Adamawa resta païen, à titre presque légendaire pour les géographes arabes qui n'y voyaient que des "individus sauvages semblables à des ogres" [CUOQ 1975: 259, 389]. Car bien que situé juste au sud de l'un des plus importants centres d'Islam de l'Afrique sub-saharienne où naquirent plusieurs formations d'États islamiques telles que Hausa, Bornou, Wadai, Baguirmi, Kotoko, Mandara, l'Adamawa souffrait de grandes difficultés de communication avec le pays nord pour plusieurs raisons, et principalement des raisons écologiques.<sup>9)</sup>

La situation historique pour le jihad dans le pays Fombina était donc fortement différente de celle du pays Hausa, où fut lancée la déclaration du jihad par Usman dan Fodio. Le jihad d'Usman fut déclaré contre le sultan hausa de Gobir; puis l'Empire Bornou, qui avait connu une aussi longue histoire d'État islamique, entra dans les visées du jihad. Le jihad au Fombina ne se fit pas pourtant par des luttes avec de tels États puissants, excepté dans la région septentrionale en contact avec l'Empire Bornou et l'Empire Mandara. Le territoire de l'Émirat de l'Adamawa comprenant plus d'une cinquantaine de sub-émirats de tailles très variées appelés actuellement "lamidats"<sup>10)</sup> était donc ouvert vers le sud et l'est; ne trouvant que les *haabe* (païens) à conquérir dans cette direction,

9) L'existence de la chaîne des montagnes de Mandaras et Bauchi ainsi que celle de la grande plaine d'inondation densément boisée de Yaéré d'une part et d'autre part l'existence des mouches tsé-tsé transmettant une maladie mortelle aux animaux avaient posé de grandes difficultés à la pénétration musulmane tribulaire des animaux, que ce soit pour l'armée de cavaliers ou les caravanes commerciales de chameliers ou à dos d'ânes. Mais la raison humaine eut également son importance: des populations animistes très denses peuplaient ces montagnes et le bord des fleuves qui du sud se jettent dans le lac Tchad. Enfin, même si ces obstacles avaient pu être surpassés, le sud n'offrait pas de sources économiques attirantes comme l'or et les noix de cola; de plus, la côte atlantique était trop éloignée et trop difficile à atteindre au delà du plateau d'Adamawa et de la forêt tropicale s'étendant entre la côte et ce plateau.

10) Mais à l'époque de Barth, le terme de lamidat n'était pas utilisé pour désigner les "lamidats"; le terme plus courant est "*Jemmára*", "name certainly of general import, and meaning nothing but 'the congregation' a corruption, in short, of *Jemma'a*" [BARTH 1965, t.2, 191]. "*Jemmára*" est plus exactement "*jama'aare*". Ce mot est même actuellement très souvent prononcé dans les chansons félicitant la présence de nombreuses personnes, soit à l'occasion du mariage, soit à l'occasion de la construction de la maison.

11) Les sub-émirats de grande taille, tels que les lamidats de N'gaoundéré, Tibati, Banyo et Rey-Bouba, se situaient donc surtout dans la zone périphérique méridionale où existaient de grandes occasions d'empiéter sur le territoire. Or pour l'histoire générale de l'Émirat de l'Adamawa, voir [ABUBAKAR 1977; NJUEMA 1978; JOHNSTON 1967; LAST 1967].



**Photo. 5.** Civilisation des vêtements dégénérée à la cour de Bornou [BOVILL 1966: II Plate XI]

l'empiétement de territoire fut un processus qui se poursuivait continuellement durant son histoire jusqu'à l'arrivée des puissances européennes.<sup>11)</sup>

## (2) Pays des hommes "nus"

Le Fombina ignorait toute économie commerciale ou industrielle; ceci se traduit le plus nettement par l'inexistence chez les populations locales de la coutume développée de vêtements de tissus, qui par ailleurs était surdéveloppée au coeur du Soudan central. Au Bornou même les mendiants revendiquaient, selon les récits de

12) "Linen is so cheap that most of the males in Angornou indulge in the luxury of a shirt and a pair of trousers: several beggars stood near the fsug, and holding the remains of an old pair of the latter in their hand, while they held up their shirt, in proof of their assertion, kept exclaiming, 'But breeches, there are none!' This novel mode of drawing the attention of the passers-by so amused me, that I could not help laughing outright." [BOVILL 1966: II 259].

Clapperton, le droit de s'habiller correctement<sup>12)</sup> et les dignitaires de la cour impériale se vantaient du nombre de robes qu'ils portaient jusqu'à 8 ou 12 ainsi que du turban énorme sur leur tête (Photo. 5) [BOVILL 1966: II 256-257]. Les royaumes de Mandara et de Kotoko où régnait également le pouvoir islamique connaissaient, malgré leur situation géographique de voisinage du Fombina, le même développement. Kotoko surtout était un centre de production des tissus de coton et de la teinture indigo. Ici, toutes les maisons avaient leurs métiers, parfois jusqu'à 5, et dans chaque village résonnaient les sons rythmiques des manteaux de bois avec lesquels les artisans battaient les tissus teints pour leur donner une lumière brillante [BOVILL 1966: III 445-446].

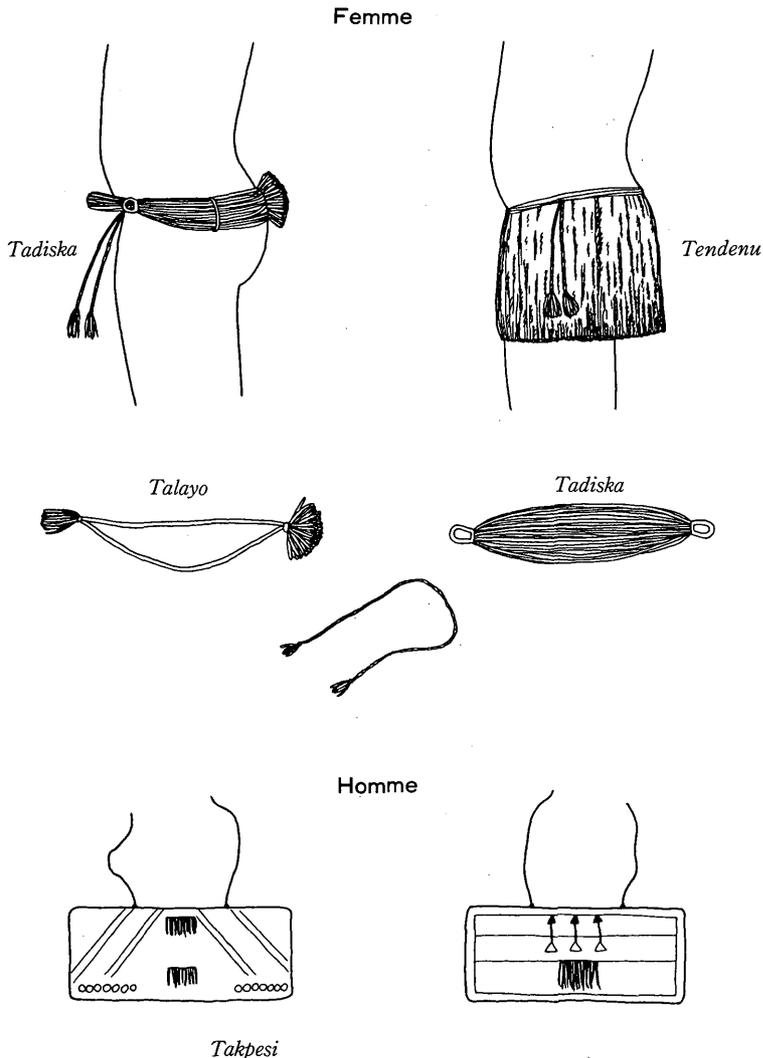


Figure 2. Costume fali [MALZY 1956: 25]

Le centre plus important de l'industrie du tissage et de la teinture au Soudan central était d'ailleurs plutôt le pays Hausa situé au cœur du Califat de Sokoto. Même la qualité des tissus et de la teinture y était nettement supérieure [BARTH 1965: III 308; NACHTIGAL 1980: II 180-184]. Selon Clapperton, un système d'assurance permettant aux acheteurs de marchandises de mauvaise qualité d'obtenir le remboursement était même établi par une loi d'État [BOVILL 1966: IV 653].

Le Fombina ne connaissait guère cette culture, ni cette industrie, ni ce commerce. Les peuples autochtones n'étaient pas "nus" au sens strict. Comme les travaux faits plus tard sur les Kirdis le montrent [GUILLARD 1965: 116-119; JULLERAT 1971: 46; MALZY 1956: 24-26; EGUCHI 1978: 51-57], ils portaient des "culottes" ou ceintures de cuir animal, ou des feuillages autour des reins, au moins à une certaine époque de la vie (Figures 2, 3); de plus, ils s'enduisaient le torse de "vêtements d'huile", surtout l'huile de caïlcédrat (*Khaya senegalensis*) [SEIGNOBOS Ch. 1982a: 232]. Ces "vêtements" étaient néanmoins presque insignifiants par rapport aux vêtements de tissu que les populations islamisées portaient; la valeur économique surtout y manquait.

C'est ainsi qu'un peuple des Monts Mandaras septentrionaux en est venu à porter le nom de "Matakam", terme employé par les Peul étonnés de leur nudité,

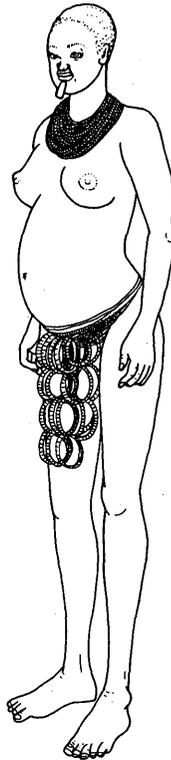


Figure 3. Costume d'avant-garde en métal d'une femme ganawuri [MEEK 1925: Fig. 24]

“terme méprisant réservé aux êtres que la nature n’a pas favorisés” [Lavergne, cité par MARTIN 1970: 18]. Quant à Denham, il fut effrayé par “a most strikingly wild, and truly savage appearance” des cavaliers kirdis couverts de peaux de bêtes presque brutes et de décorations en os ou dents que Denham soupçonna être humains; ils étaient venus au palais du sultan de Mandara avec leurs deux cents compatriotes comme cadeaux à offrir au sultan et lui demandèrent son pardon en jetant des cris pitoyables [BOVILL 1966: III 333].

## 2) Le développement économique de l’Adamawa et la vulgarisation des vêtements

L’intégration politique de l’Adamawa au Soudan central a pourtant entraîné, dans le même temps, une intégration semblable sur le plan matériel et économique, suscitant le développement d’une économie commerciale et industrielle avec l’éclatement de la civilisation des vêtements.<sup>13)</sup> Déjà, à l’époque de Clapperton, certains marchands aventuriers d’origine esclave ont commencé à pénétrer profondément dans le Fombina pour vendre des habits, pagnes (*turkedis*) ou boubous, contre des peaux de bête ou des esclaves. Mais la valeur des vêtements était tellement haute qu’un tobe soudanais équivalait à quatre esclaves au Fombina [BOVILL 1966: III 355], et que, lorsque Denham faillit être tué lors du combat entre la troupe peul de l’Adamawa et celle du Bornou-Mandara à laquelle il appartenait, son vêtement le sauva de la mort, car les ennemis se précipitèrent sur ses vêtements plutôt que sur Denham lui-même, tombé de cheval et désarmé [BOVILL 1966: III 346-349].

Au milieu du XIXe siècle, 30 ans plus tard, la culture des vêtements se trouvait déjà assez bien vulgarisée autour des centres politiques de l’Adamawa. Certes quand Barth arriva, comme premier européen, à Yola en 1952, le marché de Yola apparut encore très pauvre à ses yeux habitués aux marchés florissants des villes plus septentrionales.<sup>14)</sup> Ses observations d’ailleurs montrent bien un développement solide d’une coutume des vêtements dans l’Adamawa, jadis pays du nu, car les *turkedis* sont comptés parmi les objets commodes du marché. En effet, dans un

13) Selon les instructions données aux émirs par le Sehu Usman dan Fodio, il était parmi les devoirs principaux de ceux-ci de contribuer au développement économique de la région soumise à leur autorité [LAST 1967: 56]. Mais c’est surtout à l’époque du IIème Sultan, Bello, que ce développement prit son essor [LOVEJOY 1978].

14) Barth note: “It has no industry, and the market, at least during the time of my stay, was most insignificant and miserably supplied...The most common objects in the market, which find ready sale, are *turkedi*, *beads* and *salt*, while other articles, such as *striped manchester*, *calico*, *cloth bernuses*, are generally sold privately to the wealthier people. The only articles of export at present are slaves and ivory”. [BARTH 1965: II 190] (soulignés par nous)

15) Le calico est un tissu fabriqué en Angleterre, dont l’origine remonte au tissu de coton indien: le mot de calico vient du nom de la ville indienne, Calicut. Le calico était un tissu sans grande valeur, mais ces tissus ont été importés en grande quantité en Afrique noire par la route trans-saharienne [cf. JOHNSON 1967].



Photo. 6. Marché de Garoua à la fin du XIXe siècle [PASSARGE 1895: Tafel X]

autre endroit, Barth remarqua que les servantes des Peul allaient travailler aux champs, habillées de pagnes très propres [BARTH 1965: III 183]. Il est aussi étonnant que les tissus importés d'Europe tels "stripped manchester", "calico",<sup>15)</sup> et ainsi que les articles importés de l'Afrique du Nord comme "cloth berunses" aient été déjà présents sur le marché, bien que ce fût une vente privée.

Dans la mesure où Yola devint une véritable ville "cosmopolite",<sup>16)</sup> d'autres cités des sub-émirats ont suivi le même développement: notamment, Garoua, ville portuaire sur la Bénoué à 200 km en amont de Yola et située au centre du bassin de la haute Bénoué. Selon Passarge qui se rendit à Garoua en 1893, c'était une ville soudanaise à échelle réduite, elle était connue pour son commerce, mais aussi sa teinture d'indigo, sa bijouterie, sa forge, ses tissages et ses travaux du cuir [PASSARGE 1895: 81-85]. (Photo. 6)

Ce développement de Garoua dépendit particulièrement des activités bornouannes spécialisées dans le domaine de la teinture. Grâce à elles, étant intégrée aux réseaux de commerce de longue distance reliant le Bornou et l'Adamawa méridional, Garoua a même commencé à exporter des fabrications textiles dans les pays plus méridionaux, telle la région de Glassefield. Les travaux de teinture se faisant pendant la saison des pluies avec des tissus fabriqués localement, soit en pagnes soit en boubous, leur commerce était l'affaire de la saison sèche. La Tradition de Garoua raconte ceci:

16) Yola devint une ville composée de trois quartiers: quartier peul, quartier arabe et quartier "cosmopolite" habité par les Hausa, les Bornouans, les Yorouba, mais "où se rencontrent des représentants de tous les peuples qui habitent le bassin du Niger, d'Akassa et de Saint-Louis, de Baguirmi"; la population totale fut évaluée à 20.000-22.000 habitants [MIZON 1895: 52-53].

“Dès le début de la saison sèche ils en chargeaient leurs ânes et partaient vers le sud pour N’gaoundéré ou en pays Laka. Dans ces pays ils attendaient le retour des expéditions ramenant des captifs, qu’ils achetaient avec leurs tissus, puis reentraient à Garoua. Ici ils vendaient une partie de ces esclaves sur le marché local, puis se rendaient au Bornou écouler le reste. Ils achetaient alors du sel, du natron, des tissus d’importation et des articles divers, puis venaient les vendre à Garoua, puis recommençaient le circuit.” [MOHAMMADOU 1977: 124–125].

Ce récit correspond à celui de E. M. Chilver concernant le commerce dans la région de Bamenda-Glassefield du Sud-Cameroun, selon lequel les “stencilles Benue cloths” (tissus teints d’indigo et glacés) y étaient beaucoup plus appréciés que les tissus européens pour leur beauté et prestige à la fois: leur valeur était telle que 9–12 toises de tissu équivalaient à l’achat d’un esclave femelle et que la valeur des tissus européens était à peine un quart de celle des tissus de la Bénoué [CHILVER 1961: 247–248].<sup>17)</sup> Le bassin de la Bénoué, jadis pays des hommes nus et d’importation des tissus, devint alors un centre de production de tissu capable d’exportation.<sup>18)</sup> Même au niveau de la technique agricole concernant la culture cotonnière, les Peul réussirent à introduire une espèce de haute qualité, qui impressionnera plus tard les

- 17) Leur utilité était cérémoniale: “Their use was originally restricted to persons of high status; they were also used in the burial of chiefs, or to line their residence and arbours on festal occasions. They played a considerable part in gift-exchange. Quite small strips for use as belts, baldricts or scabbardcloth were given out as royal favours, or decorated the sacra of the chiefdom”. [CHILVER 1961. 247–248]. L’emploi cérémonial des tissus de coton pour les funérailles est aussi pratiqué parmi les populations Kirdis du Nord-Cameroun [cf. GAUTHIER 1981].
- 18) Actuellement une sorte de division du travail inter-régionale établie pour la production du *ndop* entre le bassin de la Bénoué et la région de Bamenda est connue. Le *ndop* est une étoffe constituée de bandes de coton tissées au Nord-Cameroun; après avoir été cousues de raphia en motifs très chargés au Sud-Cameroun, elles sont teintes d’indigo à nouveau au Nord-Cameroun, et enfin elles sont rediscousues et mises décousue et mise en vente à nouveau au Sud-Cameroun [LAMB 1981: 24–30].
- 19) Selon Cabot [1963; 168–169], le Nord-Cameroun connaissait deux types de cotonniers dont l’un appelé “foulfoulo” et cultivé surtout chez les Peul était d’une espèce à fibre courte laineuse très solide, tandis que l’autre était plutôt une espèce à fibre longue. Un autre document cite trois sortes de coton: 1) le foulfoulo, coton de la plaine inondée, 2) le kontschao, coton de la montagne, 3) le wulgo, coton de la région du Tchad, cultivée en terrains inondés; l’espèce de la meilleure qualité était celle du foulfoulo dont le prix était de 50 francs le kilo au Havre, alors que les prix des autres n’étaient que de 20 francs [ANONYME 1927: 95]. Or, la culture cotonnière d’aujourd’hui est encore élargie vers le sud [ROUPSARD 1981]. Il est aussi notoire que l’origine du cotonnier africain n’est pas encore bien étudiée [cf. HARLAN, DEWET, STEMLER (eds.) 1976]. L’article de Vuillet [1920], bien qu’il soit ancien, est à ce propos assez intéressant, car il attribue aux ancêtres peul l’introduction du coton en Afrique. En effet, le premier pays qui apparaît comme pays du coton dans les documents arabes est le pays *takurur* considéré comme foyer peul; selon Vuillet, le mot de “Fouta” est un mot d’origine arabe signifiant “pagne” [1920: 54]. C’est aussi la société peul qui a développé un groupe social professionnel spécialisé dans le tissage, *maabuube*, ceux-ci sont de plus griots, et gardiens des traditions peul.

agronomes européens.<sup>19)</sup>

L'Adamawa connut également des villes purement commerciales comme Adoumouri et Saraou. Le développement économique dans l'Adamawa a été certes très hétérogène; celui du sud-est périphérique fut assez retardé. A propos de la ville de N'gaoundéré la population fut évaluée d'environ à 25.000 à 30.000 habitants par Mizon qui écrit: "Le commerce y est presque nul, le pays environnant ne produisant que les choses nécessaires à l'entretien des habitants." [MIZON 1895: 24]. La cité de Rey-Bouba ne devint pas non plus une ville commerciale ou industrielle. Et il y eut de nombreux peuples "nus" dans les régions montagneuses jusqu'en 1968-1969 où le nouveau gouvernement indépendant fit campagne contre les hommes "nus".

Mais étant donné ceci, la vulgarisation rapide des vêtements de tissu autour des centres politiques de l'Adamawa est étonnante. Même à N'gaoundéré, dont les activités commerciales étaient presque nulles selon Mizon à la fin du XIXe siècle, la coutume des vêtements était bien avancée. A ce propos, Mizon lui-même laissa une anecdote très significative: en allant de Yola à N'gaoundéré avec l'intention politique d'y gagner quelque influence française, il rencontra une personne que l'agent du Royal Niger Company avait envoyée et qui devait le précéder; Mizon ne s'en inquiéta pas cependant, car cet envoyé n'avait apporté, comme présent à offrir au chef de N'gaoundéré, que "des ballots de cotonnades que je savais peu appréciés des Foulbé de rang élevé" [MIZON 1895: 74]. Les ballots de cotonnades trop vulgarisés, n'avait plus valeur politique pour attirer les hommes politiques.

### 3. POLITIQUE ISLAMIQUE DU VÊTEMENT

#### 1) Le système de don des vêtements et l'Islam

Cette vulgarisation des vêtements dans l'Adamawa est liée largement à la politique islamique du vêtement pratiquée par les chefs des sub-émirats. Car vêtir leurs *maccube* ou esclaves de tissus, ou les rendre honteux de leur nudité constituait, comme nous l'avons déjà indiqué, un devoir religieux des maîtres responsables de l'éducation islamique des *maccube*.

Aujourd'hui, dans la mesure où cela concerne les *maccube* du lamido, le don de vêtements est presque institutionnalisé; aux jours de fête islamique, comme la fête des moutons (*juulde laihaaji*), mais aussi celui marquant la fin du mois de jeûne, bien que cela soit moins fréquent dans ce dernier cas, des habits sont distribués à titre d'aumône aux *maccube* (Photo. 7). Le lamido possède pour cela un groupe de tailleurs (*nyootoobe*) qui travaille spécialement à la fabrication de ces vêtements. Ce don est tellement régulier que les différents vêtements servent, dit-on à repérer le temps pour certains, de la manière suivante: l'année où telle ou telle affaire surgit est celle où on a eu tel ou tel vêtement; et après avoir eu ce vêtement, on a eu encore tels ou tels vêtements; donc cette affaire a eu lieu il y a tant et tant d'années.<sup>20)</sup>

Pour bien saisir ce système, il faut bien comprendre le système de l'esclavage islamique. Celui-ci n'est pas un système de ségrégation; mais plutôt un système



Photo. 7. Don institutionnalisé des vêtements à la cour de Rey-Bouba

d'intégration ou d'assimilation des populations païennes dans un monde islamique. Les esclaves (*maccube* ou *horbe*) ne sont pas païens (*haabe* ou *kirdis*); ils sont musulmans, parfois plus ardents que les musulmans de statut libre. Il est vrai que le système islamique d'esclavage comprend une inégalité, mais l'inégalité et la ségrégation ne sont pas identiques. L'inégalité ségrégationniste existe certainement dans certains types de sociétés.<sup>21)</sup> Mais l'inégalité sans ségrégation existe aussi; c'est le cas du système islamique d'esclavage, surtout peul, dans l'Adamawa.<sup>22)</sup>

Le système islamique d'esclavage est, autrement dit, un système d'éducation. C'est pourquoi l'Islam ne permet que la mise en esclavage des populations animistes: faire d'un musulman un esclave est contradictoire à l'idée du système.

20) Cette coutume du don de vêtements par le roi musulman à ses sujets existait pourtant déjà à la cour du Mali; selon Al-'Umari, toute la préoccupation du roi consistait à "embellir la manière de les vêtir et de donner à ses viles un bel aspect" [CUOQ 1975: 270].

21) La société indienne de caste et la société américaine d'esclavage représenteraient sans doute ces cas. M.G.Smith a bien éclairé l'aspect assimilatoire, non pluralistique, du système d'esclavage islamique en comparaison de celui de la société caribienne [SMITH 1965].

22) A ce sujet existent même plusieurs témoignages européens. Ceux-ci ayant fait le thème longuement discuté d'un autre article [SHIMADA 1984a: 305-308], nous nous limiterons ici à un exemple, celui de Von Morgen. Lorsque Von Morgen réussit en tant que le premier allemand à traverser l'Adamawa du sud au nord, il fut fort impressionné par le traitement peul des esclaves et écrivit: "D'ailleurs, dans les tribus africaines, l'esclavage n'est pas aussi cruel qu'on le laisse habituellement entendre en Europe. ...J'ai remarqué que les chefs y choisissent leurs confidents et leurs amis. Ils ont plus confiance en eux que dans leurs propres frères et leurs autres parents, ...Dans la plupart des cas, ce serait rendre à un esclave un mauvais service que de lui donner une liberté immédiate. Il serait le premier à regretter son état d'esclave où il devait se montrer soumis, bien sûr, mais où son maître veillait sur lui et ne le laissait manquer de rien". [VON MORGEN 1972: 172]

Mais c'est aussi pour cette même raison que le système d'affranchissement constitue un élément essentiel du système islamique d'esclavage: les esclaves bien islamisés n'ont plus leur raison d'être dans ce système. Pourtant si l'on s'attache trop à l'identité ethnique, ce système donne l'impression d'une ségrégation ethnique, car les esclaves musulmans doivent finalement être affranchis sans être assimilés à l'ethnie du maître, tandis que les esclaves animistes finissent par être assimilés à l'ethnie du maître.<sup>23)</sup> Apparemment, ceci signifie une ségrégation des esclaves du maître. Mais dans la réalité, les esclaves affranchis appelés *riimaybe* sont intégrés au monde islamique de leur maître.<sup>24)</sup>

Or, les esclaves n'ont aucun droit sur leurs propres biens, ni sur leurs propres enfants, n'étant pas considérés comme personnes indépendantes. Ceci ne signifie pas cependant que les esclaves soient toujours objet d'exaction du maître. Les maîtres sont, au contraire, chargés de responsabilités assez importantes qui pourront être classées, suivant mes propres observations à Rey-Bouba, en trois catégories: 1) responsabilité matérielle et économique de nourrir les esclaves, 2) responsabilité sociologique de s'occuper de la vie conjugale des esclaves par le don de femme, 3) responsabilité religieuse et économique d'habiller les esclaves. Mais c'est la dernière responsabilité qui est la plus significative pour comprendre le système islamique d'esclavage. Son importance est en fait double.

D'abord comme compensation économique de la part du maître pour les services rendus par les esclaves. Ici je ne discute pas qui du maître ou de l'esclave, contribue le plus économiquement. Mais on ne pourra pas nier le poids économique de cette responsabilité du don d'habits pour le maître, car comme nous l'avons suggéré, les habits étaient extraordinairement chers en Afrique noire, au point que l'on pouvait échanger des esclaves contre des habits.

Mais son importance religieuse est non moins grande, puisque habiller les esclaves est presque synonyme de leur islamisation. Ce don n'est pas donc un simple don matériel, c'est un don religieux et social visant à l'assimilation des esclaves au monde musulman.<sup>25)</sup> P.-F. Lacroix a jadis ignoré l'importance de ce don en remarquant que ces habits étaient souvent des habits déjà utilisés par le

23) Les discussions concernant le système d'esclavage n'ont pas pourtant été suffisamment attentives à la distinction entre l'assimilation ethnique et l'assimilation religieuse [cf. MEILLASSOUX 1975; KOPYTOFF & MIERS 1977], tandis que Lovejoy en était assez conscient [LOVEJOY 1983: 16-17].

24) Certains auteurs pensent à tort que la notion de *riimaybe* signifie "esclaves". Certes cette appellation est largement répandue pour désigner les esclaves surtout au Soudan occidental; mais c'est parce que les esclaves furent jadis officiellement libérés après la colonisation. J'ai vérifié ce fait à travers mes propres recherches [SHIMADA 1988].

25) Considérant ce processus comme celui d'une assimilation ethnique à l'ethnie peul, Schulz propose de ré-examiner la notion d'ethnicité, car il s'agit d'une acquisition des attributs culturels comme la coutume du vêtement [SCHULZ 1984]. Mais la coutume du vêtement n'est pas le monopole peul, c'est une coutume islamique largement partagée entre toutes les populations musulmanes. On peut trouver la même confusion chez Baldus [1977].

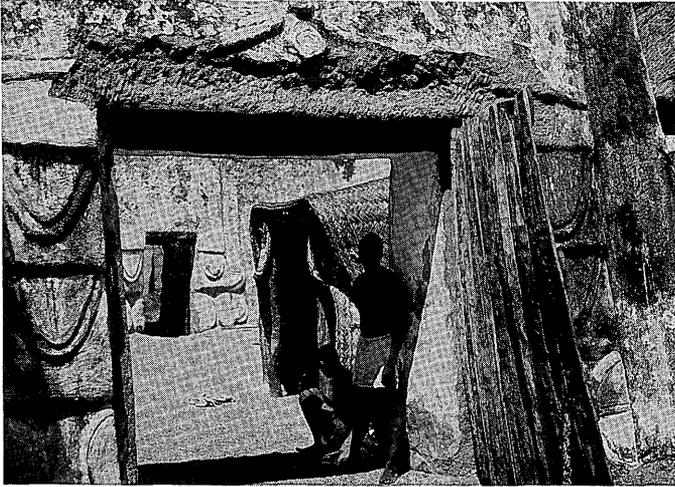


Photo. 8. *Maccube* "nus" à l'intérieur du Palais de Rey-Bouba

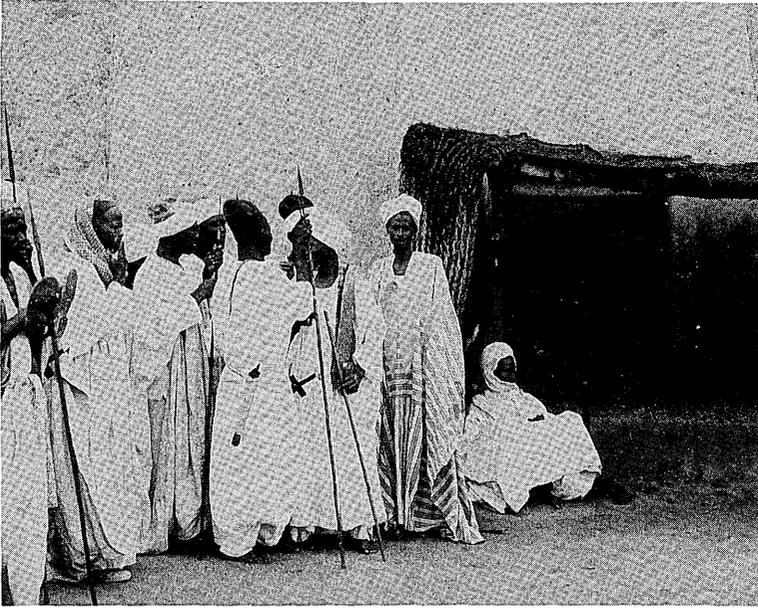
maître [LACROIX 1965: 000]. Mais en vérité c'est parce qu'ils ont déjà été utilisés par le maître que ce don devient important et significatif: autrement dit, le maître et ses esclaves peuvent "partager" le même habit entre eux.<sup>26)</sup>

## 2) Don des vêtements comme moyen politique de domination

Mais il ne faut pas oublier que le don de vêtements a été également un moyen politique de domination. Ce n'était pas gratuit; s'il a constitué un devoir pour les maîtres, l'acceptation de vêtements a signifié une soumission, au moins virtuelle, du receveur envers le donateur. A ce propos, une coutume très significative existe à Rey-Bouba, mais sans doute aussi dans d'autres cours des sub-émirats de l'Adamawa. Bien que les dignitaires de statut servile soient luxueusement habillés, dès qu'ils se trouvent devant le lamido, ils doivent être "nus". Les serviteurs *hedoobe* qui travaillent auprès du lamido ne mettent qu'une culotte de cuir (*dedo*) ou de tissu (*benteere*) (Photo. 8). Les servantes au service du palais sont également torse nu et cela même hors du palais (Photo Couleur 6). Cette coutume exprime leur soumission ainsi qu'un sentiment de remerciement vis-à-vis de leur bienfaiteur qu'est le lamido en tant que maître.

Or, ayant été frappés par l'apparence luxueuse des dignitaires de statut servile, Frœelich [1954b: 22] et Lacroix [1952: 24-25, 1965: 88-90] les ont considérés comme des sortes de "parasites", mais il n'y a là aucun secret: la population le perçoit bien. Leurs habits éclatants et même trop luxueux dévoilent eux-même le

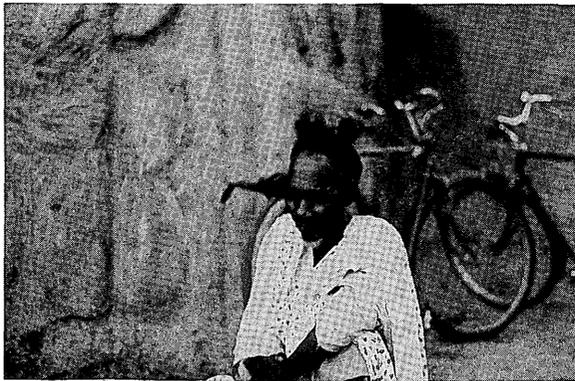
26) Lacroix reconnut bien que "le sort des populations soumises était à bien des égards meilleur que celui des païens restés libres", en citant trois raisons suivantes: 1) "assurance de vivre en paix" ayant assuré la production; 2) généralisation de l'usage des vêtements; 3) montée sociale des peuples soumis à travers les métissages ou mariages avec les Peul [LACROIX 1952: 24-25].



**Photo. 9.** Peul amateur blanc: un *alkaali* (Juge) sous la *danki* ou case de paille (Rey-Bouba).

fait qu'ils ont été donnés. Autrement-dit, la population y voit une vertu islamique du maître

L'important pour les musulmans n'est pas l'habit en lui-même, mais d'abord la capacité de s'habiller soi-même et mieux d'*habiller les autres*, ceux qui sont nus. En effet, les hommes prestigieux sont assez simplement habillés à Rey-Bouba. Barth aussi fut étonné par l'habit assez simple de l'émir de Yola [BARTH 1965: II 183]. Généralement, les peul n'aiment pas l'habit teint indigo [BARTH 1965: II 158; LACROIX 1953: 16] (Photo. 9). Même leur manière de porter les vêtements est assez modeste (Photo. 10), tandis que celle des *maccube* est assez exhibitionniste.



**Photo. 10.** Marabout réputé de Rey-Bouba: remarquer sa sobriété

Or, j'ai écrit "habiller les autres" plutôt que "donner des habits", car le donateur d'habits au sens strict ne peut être un être humain dans l'esprit musulman: le sujet est Dieu; les hommes ne peuvent faire qu'habiller (*holta*). On ne dit donc jamais que le lamido donna (*hokki*) des habits à telle personne. Egalement, le bénéficiaire ne remercie pas le donateur; celui qu'il faut remercier est Dieu. Si le donateur au sens vulgaire est à remercier, c'est Dieu qui le remercie. Cette logique islamique a bien pénétré la vie quotidienne comme le montre la présentation de la phrase "Dieu te remercie" qu'on trouve très souvent écrite sur les voitures. Pourtant, elle n'empêche pas que les bienfaiteurs soient appréciés et remerciés, car ils sont considérés comme des musulmans ayant incarné la vertu islamique de la charité. Les habits trop éclatants que le lamido distribue confirment ouvertement cette personnalité religieusement très prestigieuse du lamido. A Rey-Bouba, le lamido est considéré comme donateur virtuel de tout, femme, habit, nourriture; son statut politique de domination s'appuie sur cette image.<sup>27)</sup>

Mais l'essentiel de ce genre de domination consiste en une pacification non militaire suscitant même une soumission volontaire. Voici, à notre avis, une raison importante pour laquelle les Peul de l'Adamawa, groupe minoritaire et dispersé parmi des populations animistes assez denses, ont réussi l'établissement de leur hégémonie.

### 3) Politique du vêtement à l'époque pré-coloniale

Ce processus s'exprime bien dans de petites anecdotes de la tradition de Rey-Bouba recueillies par E. Mohammadou. Lorsque le vieux Bouba Djidda, fondateur de ce lamidat géant, mais périphérique, se réfugia à Tcholliré, ayant été chassé du trône par ses propres fils à la fin de son règne, de nombreux habitants *maccube* vinrent le rejoindre.

La raison qu'ils avancèrent à leur vieux chef est, selon la Tradition, la suivante: "avant que tu ne viennes trouver nos pères et nous-mêmes, nous ne connaissions pas les bienfaits de la vie, nous marchions nus, notre existence était précaire, notre alimentation quelconque. En venant à nous, tu nous as ouverts au progrès, tu nous as enseigné la voie de la Religion, tu nous as montré comment prier, comment jeûner, comment cacher notre nudité. C'est pour toutes ces raisons qu'il ne nous sera jamais possible de nous séparer, toi et nous!" [MOHAMMADOÛ 1979: 195-196]. Ils citent ici deux raisons, économique et religieuse. Mais la raison religieuse évoquée ici est dans le fait inséparablement confondue avec la raison économique, car pour montrer comment cacher la nudité, on doit donner des habits. En effet,

27) Même l'administrateur colonial reconnaissait ce fait; le Capitaine Coste dont une partie de la lettre est citée dans le récit du voyage de Gide, écrit à propos du "Sultan Reï Bouba": "Donner est pour lui la marque de la supériorité" [GIDE 1928: 137]. Gide reçut en effet une grande quantité de cadeaux: par exemple, dès son entrée dans le territoire de Rey-Bouba, il reçut 10 paniers de riz, 10 bourmas de miel, 5 de beurre, 5 Calebasses de gâteaux au miel, plus un bœuf [GIDE 1928: 137]; le nombre des bœufs offerts par le lamido était de 5 au total.

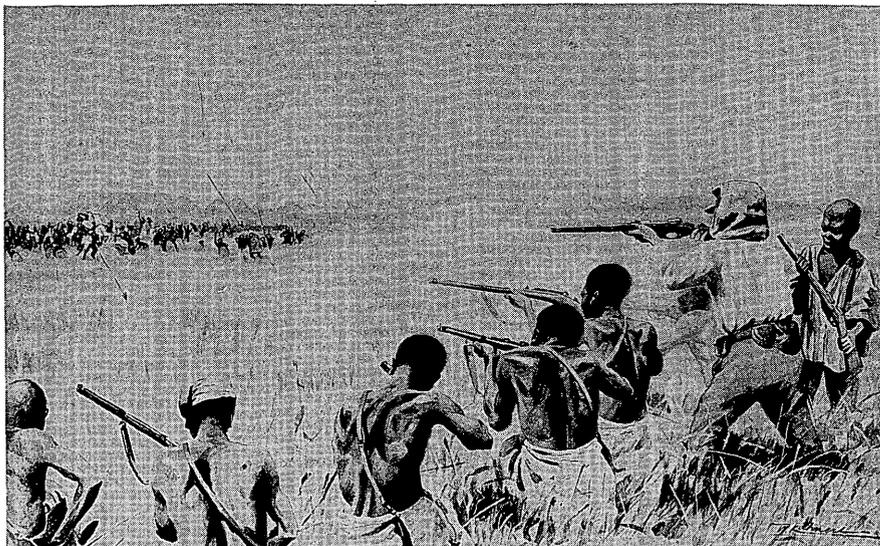
dans la chanson royale du lamidat de Rey-Bouba, *Yeerwa*, on continue de chanter ces deux vertus du chef, nourrir les gens et les vêtir: "Il a vêtu ceux qui sont nus, rassasié les affamés." (*Holtina holbe, haarna weelaabe!*) [MOHAMMADOU 1969: 94-95].

La vulgarisation de la civilisation des vêtements se reflète aussi dans les histoires qui ne concernent pas directement la gloire du chef de Rey-Bouba. Lors de la conquête du peuple des Daama Arey, véritable population autochtone de Rey-Bouba, les Peul usèrent de ruse: les invitant à la paix, les Peul leur proposèrent de les habiller de tuniques sans manches! La conquête des Daama Arey se fit ainsi contre des ennemis privés de la liberté de leurs mains. [MOHAMMADOU 1979: 160-161]. Mis à part la vérité historique de cette tradition, on peut bien reconnaître que, sans la coutume de donner des vêtements aux populations locales pratiquée par les Peul, cette tradition n'aurait pas été transmise.

Voici une anecdote humoristique racontée dans la Tradition de Tibati, et qui nous montre que la pratique de cette coutume a également existé dans d'autres lamidats. Les Peul parvenus dans la région où allait s'édifier le lamidat de Tibati firent une razzia en brousse, et "chacun d'entre eux revint avec une femme capturée: comme ces femmes étaient nues chacun d'entre eux fut obligé de couper ses propres vêtements pour couvrir leur nudité." N'ayant plus rien à se mettre sur le dos, aucun Peul n'osa se présenter le lendemain devant l'ardo; ce n'est qu'après que l'ardo ait donné l'ordre de leur distribuer de nouveaux vêtements qu'ils purent sortir dehors [MOHAMMADOU 1978: 46]. Il faut rappeler aussi la remarque que Barth fit, dès qu'il entra dans l'Adamawa, au sujet des filles esclaves, bien nourries, proprement habillées de pagnes de *gubaga*, et portant même des colliers en perles de verre [1965: II 127]: cette remarque est à souligner d'autant plus que Barth écrit à propos de certains Peul qu'ils n'étaient pas aussi bien habillés qu'ailleurs [1965: 127, 183].

Cela apparaissait comme une trahison grave lorsque les *maccube* recevaient des vêtements d'autres personnes que leurs maîtres. La Tradition de N'gaoundéré parle d'un *maccudo* de Rey-Bouba qui fut exécuté par son maître Bouba Njidda parce qu'il avait reçu des vêtements du chef de N'gaoundéré: "Les troupes du lamido Abbo rencontrèrent dans ces parages celles de l'ardo de Ray; le chef de l'armée de N'gaoundéré offrit des vêtements à celui de Ray, ce dernier le laissa alors guerroyer seul dans cette région. De retour à Ray, le Baba lui dit: 'comment as-tu osé te faire revêtir d'habits? N'est-il pas le serviteur du lamido de N'gaoundéré et toi, n'es-tu pas mon serviteur?' C'est alors qu'il le fit exécuter." [MOHAMMADOU 1978: 303].

Ainsi se répandit rapidement la civilisation du vêtement dans l'Adamawa, où l'on ne trouvait que des hommes "nus" exception faite de certains Peul avant le jihad. Sur les photos et les dessins faits à la fin du XIXe siècle et au début de l'époque allemande apparaissent, figures parfois grotesquement vêtues, les guerriers des lamidats de l'Adamawa, guerriers non-peul surtout car les Peul aiment les habits blancs de style très simple; ces figures contrastent avec celles des soldats africains de l'armée allemande, qui portaient les fusils le torse nu. (Photo. 11).



**Photo. 11.** Soldats noirs au torse nu employés par les Allemands attaquant l'armée de Rey-Bouba [PASSARGE 1985: Tafel VII]

#### 4) Politique des vêtements à l'époque coloniale

Même après l'installation de l'administration coloniale, le développement de l'économie monétaire promue dans cette nouvelle situation n'a jamais empêché la civilisation islamique des vêtements de se développer. Dans les faits, elle se développa, au contraire, à un rythme accéléré.

A ce propos, André Gide, qui se rendit en visite à Rey-Bouba en 1926, relève une anecdote très significative: le lamido Djamâ'a de Rey-Bouba s'inquiétait d'une machine à coudre qu'il avait commandée, mais qui n'avait pas encore été livrée à Rey-Bouba pour lui; Gide amena donc la mission de Rey-Bouba avec lui jusqu'à Douala où les envoyés de Rey-Bouba purent trouver la machine commandée en souffrance [GIDE 1928: 143, 153]. Le compagnon d'André Gide s'arrangea également pour faire venir la Citroën que le lamido de Rey-Bouba avait, en même temps, commandée, mais qui était restée à Lagos [1928: 14]. L'époque de "modernisation" était au seuil de son déclenchement, ici, dans ce coin perdu du continent africain: la voiture et la machine à coudre en étaient les symboles bien typiques. Si la voiture, comme moyen de transport moderne devenu nécessaire au développement de la production commerciale, symbolisait celui-ci, la machine à coudre symbolisait, quant à elle, le développement de la consommation commerciale, car en facilitant la fabrication des vêtements à une vitesse beaucoup plus grande, cette machine devait aussi contribuer à distribuer des vêtements à une population beaucoup plus nombreuse.

Mais ce qui importe ici est que ce dernier développement favorisa la civilisation islamique des vêtements au lieu d'introduire un mode de consommation de style

européen, puisque, dans le lamidat de Rey-Bouba dans lequel fut pratiquée une administration indirecte typique, et où tous les processus de modernisation se faisaient par l'intermédiaire du lamido, tous les effets de la politique de modernisation que l'administration coloniale y imposa furent absorbés dans la civilisation islamique dont le représentant était le lamido.<sup>28)</sup> L'introduction de l'économie monétaire y fut particulièrement contrôlée; Gide note l'attitude étonnante des sujets de Rey-Bouba qui "s'étaient abstenus de risquer au jeu le salaire qu'ils devaient remettre à leur maître", tandis que les autres porteurs libres "s'étaient laissés rafler au jeu, par des miliciens habiles et peu scrupuleux, la totalité de leur paye le soir même du jour où nous la leur avons remise" [GIDE 1928: 165-166]. Mais cela ne signifie pas une exaction sévèrement pratiquée au lamidat de Rey-Bouba; il existait un système de rémunération autrement faite qu'en monnaies modernes, c'est-à-dire système de rémunération par les vêtements et d'autres biens comme les femmes et les bœufs. Ceci est bien signalé encore par une description de Gide des porteurs de Rey-Bouba qui ne se présentaient jamais comme des manœuvres misérablement accablés et tentés par l'envie de sabotage - figure typique des manœuvres employés par le gouvernement colonial. Gide appela même un jeune porteur "page"<sup>29)</sup> et conseilla à l'administration coloniale d'imiter la politique de Rey-Bouba [GIDE 1928: 165-166]. Même actuellement, je ne peux pas dire que la vie du "boy" ou serviteur-salarié employé avec un contrat est meilleure que la vie du *maccudo*, serviteur traditionnel; au moins, le statut social du *maccudo* est considéré plus digne.

#### 4. VÊTEMENTS COMME MONNAIES MARCHANDES DU SOUDAN CENTRAL

Dans le chapitre III, nous avons montré que le développement de l'économie commerciale dans l'Adamawa au XIXe siècle était très lié à celui de l'industrie et du commerce des vêtements. Mais ce n'est pas seulement la reconnaissance des vêtements comme marchandise industrielle qui fondait ce lien. Celui-ci est en fait beaucoup plus profond qu'on peut l'imaginer: en effet, l'introduction de la culture des vêtements dans l'Adamawa signifia l'installation d'un système monétaire, base même de l'économie commerciale, dans cette région.

L'économie de l'Adamawa est restée assez primitive tout au long de la période

28) Nous avons déjà longuement discuté de ce sujet dans notre article: "La dynamique politique des États traditionnels sous l'Indirect Rule" [SHIMADA 1984a].

29) "Bouba nous a soignés: jamais nous n'avions eu si fringante équipe. Chacun des porteurs témoigne d'un zèle lyrique et, comme soucieux de prouver sa valeur, proteste si l'on trouve trop lourde pour lui la charge qu'il assume. Un enfant de quatorze ans, Wilkao, s'est emparé de la valise de Marc et tient à l'honneur de la porter jusqu'au bout. Mala, tout jeune archer de formes parfaites, ... , il semble un Benozzo Gazzoli. Ce n'est pas un porteur; c'est un page; compagnon de luxe à qui nous confions le panier de Dindiki". [GIDE 1928: 144].

pré-coloniale, malgré le développement de l'économie commerciale. L'économie du troc y était dominante et dans cette économie, certains produits obtenaient une place privilégiée comme moyens d'échange ou bien comme monnaies marchandes. La tradition de Rey-Bouba cite, comme telles, la bande de coton (*leppol, leppi* au plu.), la houe de fer et les bovins [MOHAMMADOU 1979: 263]. On peut y ajouter certaines pierres, des perles de verres et de l'ambre ainsi que des produits métalliques tels que l'argent et le cuivre.<sup>30</sup> Mais les plus importants et les plus courants parmi ces objets furent les bandes de coton et leur transformation en habits divers, tels que pagnes et boubous.

### 1) Le faible développement des monnaies d'argent et de cauris

Certes le Soudan central connaissait deux sortes de monnaies: monnaies de cauris et monnaies d'argent d'origine européenne. Mais leurs histoires n'y étaient pas très anciennes, et leurs diffusions n'y étaient pas non plus profondes, ni larges. Quant à la circulation de l'or, elle y était presque nulle [BOVILL 1966: III 4-5, IV 653], tandis que le Soudan occidental la connaissait depuis le XIXe siècle [CUOQ 1975: 104]. J'ai été en effet surpris par les grosses boucles d'oreilles que les femmes de brousse portent encore au Mali (Photo couleur 9).

Les monnaies d'argent auraient été introduites, selon M. Johnson, dans le pays Hausa dans le second quart du XVIIIe siècle [JOHNSON 1970b: 335] et, un peu plus tard dans le pays Bornou;<sup>31</sup> c'étaient des Maria Thérèse Thalers ou dollars d'Autriche et dollars d'Espagne,<sup>29</sup> mais monnaies étrangères d'une valeur trop haute pour les achats quotidiens africains, leur circulation restait limitée à certains domaines où se pratiquait le commerce d'objets de valeur. L'Adamawa ne les connaissait guère:

Les monnaies de cauris étaient des monnaies beaucoup plus couramment utilisées en Afrique de l'ouest à l'époque pré-coloniale. L'introduction des cauris originaires des îles Maldives de l'Océan indien a commencé avant le début du XVIe siècle, probablement d'abord par la route saharienne, et ensuite par la route atlantique et les monnaies de cauris se trouvaient assez vulgarisées à l'intérieur du continent au début du XIXe siècle [JOHNSON 1970a: 17-19].<sup>32</sup>

Pourtant, selon les récits de Clapperton et Denham, le Bornou dans le premier quart du XIXe siècle ignorait encore la circulation des cauris, tandis que Clapperton put l'observer dès qu'il franchit la frontière Bornou-Sokoto [BOVILL 1966: IV

30) Surtout l'ambre aurait été important. Selon Denham <une pièce d'ambre valait 4 dollars, tandis qu'une chaîne d'ambre équivalait à 80-100 dollars [BOVILL 1966: II 259]. Mais les femmes peul nomades portent très souvent cette chaîne d'ambre.

31) Mais sa remarque, qui place l'introduction des monnaies d'argent avant le milieu du XIXe siècle dans le Bornou est apparemment fautive ou inexacte, car Denham parle déjà de ces monnaies. Leur introduction remonte au moins au début du XIXe siècle.

32) Il en y avait deux sortes: *Cypraea moneta* des Iles Maldives et *Cypraea annulus* de la côte de l'Afrique de l'Est; la première, la plus petite et la plus ancienne, a été également la plus appréciée ainsi que la plus distribuée [JOHNSON 1970a: 17-19].

**Tableau 1.** Valeurs des cauris par rapport au dollar

	Hausa	Bornou	Tombouctou	Côte	Adamawa
1820	2.000		3.000	2.000	
1850	2.200-2.500*	1.280-3.200**	3.000	2.400- 2.600	
1865	4.000-5.000	3.840-4.800			
1880			4.500	8.000-10.000	
1890	5.000	4.320-5.120	5.000	14.000	3.000-6.000

Sources: [JOHNSON, 1970b:336-343]

\*et \*\*: chiffres corrigés par nous d'après Barth [BARTH 1965: III 561 et II 78.]

631]. A l'époque de Barth, c'est-à-dire, au milieu du XIXe siècle, les cauris commençaient à peine à pénétrer dans le Bornou; Barth observa des cas où les monnaies de cauris étaient très mal acceptées à l'encontre des monnaies de bandes de coton (*gabaga*) [BARTH 1965: II 212, 311]. La circulation des cauris n'était pas non plus courante au Baguirmi et au Wadai [BARTH 1965: III 515, 558].

Quant à l'Adamawa, même à la fin du XIXe siècle, leur circulation y était limitée à certaines villes [PASSARGE 1895: 478]. Comme Passarge a essayé de l'expliquer, la raison consistait dans le poids trop lourd des cauris pour circuler dans une région sans moyen de transport: l'Adamawa au sud de la Bénoué étant infesté par les mouches tsé-tsé rendait difficile l'emploi d'animaux comme moyens de transport; ceux-ci dans cette région dépendaient donc de la force humaine. Ceci était un handicap vital pour le transport des cauris de peu de valeur dont plusieurs milliers correspondaient à peine à la valeur d'une pièce d'un dollar (cf. Tableau 1).

## 2) Cauris: monnaies incomplètes

Les cauris étaient en effet des monnaies assez lourdes par rapport à leur valeur. Le nombre des cauris par kg ne dépassait pas le millier, même dans le cas des petits cauris de Maldive, le nombre en moyenne restant aux alentours de 800 cauris; quant aux cauris de Zanzibar qui furent importés plus tard, un kilo ne comprenait pas plus de 500 cauris (Tableau 2). Donc le nombre des cauris transportables par force humaine n'était que de 20.000 au plus, même s'il s'agissait des cauris maldives légers.<sup>33)</sup> La valeur de ces cauris correspondant à peine à celle de dix pièces d'un dollar au début du XIXe siècle, et en plus baissant très vite au dessous de 5 pièces d'un dollar, même ce que pouvait transporter un âne n'atteignait qu'une dizaine de dollars (cf. Tableau 3). Les cauris étaient donc des monnaies économiquement

**Tableau 2.** Nombre de cauris par kg

	(1)	(2)	(3)
Cauris de Maldive ( <i>Cypraea moneta</i> )	800	900-960	900
Cauris de Zanzibar ( <i>Cypraea annulus</i> )	332	320-400	400-480

(1) [BARBO 1732] cité par Johnson [JOHNSON 1970a: 20]

(2) [HERZ 1881] cité par Johnson [JOHNSON 1970a: 25]

(3) L'évaluation par Johnson lui-même [JOHNSON 1970a: 25]

**Tableau 3.** Capacités du transport des cauris

Moyens	Poids (en Kg)	Cauris (en milliers)	Valeurs en dollars	
			1851	1890
Chameau		100-150 <sup>1)</sup>	40-60	20-30
	200-250 <sup>2)</sup>	190-240 <sup>2)</sup>	84-96	42-48
Bœuf <sup>3)</sup>	50-60/30-40Km par jour			
	90-100/20Km par jour			
Ane	84 <sup>4)</sup>	40 <sup>4)</sup> -50 <sup>3)</sup>	16-20	8-10
Homme	25 <sup>6)</sup>	20 <sup>7)</sup>	8	4
	10-15 <sup>8)</sup>	9-14		

Sources: 1) [BARTH 1965: 000]

[PASSARGE 1895: 478]

2) Shabenny cité par Johnson [JOHNSON 1970a: 29]

3) [CHEVALIER 1908: 400]

4) Lugard cité par Johnson [JOHNSON 1970a: 30]

5) [MONTEIL 1895: 282]

6) [PASSARGE 1895: 101]

7) [JOHNSON 1970a: 32]

[SMITH 1964: 73]

8) [BOVILL 1966: IV 610]

intransportables. Barth remarqua déjà ce fait: le transport à dos de chameau, dont la limite était de 150 kg au plus, n'atteignait que l'équivalent d'à peine 60 dollars ou 12 pounds (150.000 cauris) à son époque [BARTH 1965: III 163], alors qu'une charge de chameau trans-saharien pouvait apporter 500 dollars de bénéfices nets [BOVILL 1966: 000].

Comme le montre bien Hogendorn & Johnson [1986: 125-147], les monnaies de cauris avaient presque perdu leur capacité de circulation à la fin du XIXe siècle en raison de leur inflation constante. Dans la région côtière, où il s'agissait, en outre d'une inflation deux fois plus élevée (plus de 10.000 cauris le dollar), des cauris de Zanzibar deux fois plus lourds, la valeur des cauris transportables était quatre fois plus basse; à peine un dollar pour le transport humain et deux dollars à dos d'âne. La situation était semblable dans l'Adamawa. A Yola, à la fin du XIXe siècle, un esclave coûtait 100.000 cauris (20 dollars) [MONTEIL 1895: 252]. Si l'esclave était payé en cauris, le vendeur devait trouver 5 porteurs pour transporter les cauris qu'il avait obtenus en échange, car le poids de ces cauris atteignait 125 kg.<sup>34)</sup> (Photo. 12)

Le problème du poids était simultanément celui du comptage; compter plus de 5.000 cauris était un travail fatigant et ennuyeux demandant du temps.<sup>35)</sup> Compter les cent milles cauris correspondant à la valeur d'un esclave de Yola est presque

33) Ici, nous évaluons la capacité du transport par force humaine à 20.000 cauris d'après M. Johnson [1970a: 32] et le récit de Baba de Karo; selon cette dernière, "une natte, vingt mille cauris: c'était la charge d'un homme et un homme fort se fatigait bientôt à la porter" [SMITH, M. 1964: 73]. S'il s'agissait d'un transport de distance, la capacité du transport faiblissait évidemment: 20-30 pounds, donc 10-15 kgs., selon l'observation de Clapperton [BOVILL 1966: IV 610]. Or Passarge évalua la capacité du transport humain à 4.000 cauris [1895: 478], tandis qu'ailleurs, il l'évalua à 50-57 kg [1895: 65]. "4.000 cauris" donc serait l'erreur d'impression de "40.000 cauris" dont le poids équivaut à 50 kg. Mais cette évaluation est exagérée, ou alors les porteurs de Passarge ont du transporter des bagages de 50 kg sur la tête?



Photo. 12. Cauris

impossible. Autrement-dit, les monnaies de cauris sont des monnaies sans articulation: leur valeur dépend seulement de leur addition arithmétique. L'existence de plusieurs unités de monnaies de valeurs différentes est en fait nécessaire pour qu'un système de monnaies fonctionne bien. Le système français, par exemple, possède même douze unités: cinq billets de 500 fr., 200 fr., 100 fr., 50 fr., 20 fr. et sept sortes de monnaies métalliques de 5 centimes à 10 fr.. Ainsi lors d'un achat, on peut ou plutôt on doit choisir des unités de monnaies correspondant à la valeur des marchandises. Les monnaies de cauris n'ont toutefois qu'une unité, unité de petite valeur; c'est comme s'il n'y avait qu'une seule sorte de monnaie d'un franc dans le système français de monnaies. Il en résulte deux problèmes essentiels pour les cauris en tant que monnaies: ceux du poids et du comptage guère pratiques pour mener des affaires importantes.

Les problèmes du poids et du comptage étaient tels, que les cauris auraient fonctionné comme moyens d'échange valables à l'intérieur des marchés et pratiques pour les achats des objets de peu de valeur [JOHNSON 1970a: 37-47], plutôt que comme monnaies inter-régionales.<sup>36)</sup> Même si les marchandises de haute valeur avaient été évaluées en cauris, il est fort douteux que les traites fussent réellement et

34) Mais la valeur des cauris était très variée dans l'Adamawa; dans certaines régions, les cauris étaient encore très peu manipulés, à cause du manque de moyen de transport; par conséquent, dans la mesure où leur circulation y était malaisée, les cauris étaient plus évalués: un dollar équivalait à 6.000 cauris à Maroua, 5.000 cauris à Yola et Garoua, 3-4.000 cauris à N'gaoundéré [PASSARGE 1895: 478-479].

35) Selon Baba de Karo, la manière de comptage était celle-ci "pour compter les cauris, on les étalait par terre. On les comptait par groupe de cinq: dix groupes de cinq, ça faisait cinquante. Puis ils rassemblaient les groupes de cinquante en groupes de deux cents. Dix (ensembles) de deux cents faisaient deux mille. Une fois qu'ils étaient groupés, on se mettait à coudre les nattes et à verser les cauris dedans." [SMITH, M. 1969: 73]. Mais la manière de comptage a été assez variée en Afrique [cf. HOGENDORN & JHONSON 1986].

fréquemment réglées avec les monnaies de cauris. C'était le cas du commerce du Royal Niger Company qui choisissait le système des cauris pour l'évaluation des marchandises, mais dont le paiement réel se faisait en nature; et Sir Lugard se décida finalement à remplacer les monnaies de cauris par les monnaies anglaises, citant leurs quatre défauts: poids, comptage, fragilité et fluctuation de la valeur [JOHNSON 1970a: 47-48]. On comprend que, de ce point de vue, l'hypothèse selon laquelle le Califat de Sokoto ait exporté de nombreux esclaves dans la région côtière pour amener des cauris à l'intérieur du continent,<sup>37)</sup> est également fort douteuse.

### 3) Les monnaies de tissus

Par rapport aux monnaies de cauris, les monnaies de tissus sont beaucoup plus complètes en tant que monnaies et circulaient plus que celles-là dans l'ensemble de l'Adamawa aussi bien qu'aux pays Bornou, Baguirmi et Wadai.<sup>38)</sup> L'histoire de l'emploi des bandes de coton comme monnaies est aussi beaucoup plus ancienne que les monnaies de cauris et d'argent. Al-'Umari note déjà l'usage des tissus comme monnaie au pays Kanem du Soudan central: "Ils font leurs transactions avec de l'étoffe. Cette étoffe est tissée par eux et s'appelle *dandi*.<sup>39)</sup> Chaque pièce a une longueur de dix coudées. On achète à partir d'un quart de coudée et au-dessus." [Cuoq 1975: 259]. Quant à Ibn-Battuta, il voyagea lui-même de Takadda à Touat, en achetant de la nourriture au moyen de monnaies de tissus [Cuoq 1975: 319-320].<sup>40)</sup>

36) Ceci est l'interprétation proposée par Lovejoy [1974] et curieusement reprise par Hogendorn et Jhonson [1986]. Lovejoy cite quatre raisons pour son hypothèse: 1) rareté, 2) solidité, 3) impossibilité de fabrication de fausses monnaies, 4) inutilité sauf pour la décoration. Mais à notre avis, la troisième est la seule raison valable. En effet les cauris ont vite perdu leur valeur de rareté et, c'est justement pour la quatrième raison que les cauris n'ont pas réussi à obtenir la crédibilité nécessaire aux monnaies et ont finalement perdu leur valeur en tant que monnaies.

37) Même avant le XIXe siècle, malgré le travail très détaillé de Hogendorn et Johnson [1986], je ne peux accepter que difficilement leur thèse considérant la traite noire comme établie sur l'échange de cauris contre des esclaves. Mais c'est leur propre travail qui trahit leur thèse, puisqu'ils montrent que le prix d'un esclave en cauris atteignait le niveau de 200 kg déjà au début du XVIIIe siècle dans la région côtière [HOGENDORN & JOHNSON 1986: 112]; il n'est pas impossible d'en conclure que même avant le XIXe siècle, les prix des esclaves en cauris étaient trop élevés, trop lourds et trop nombreux pour que cette traite ait pu être couramment pratiquée. Quant au commerce des esclaves entre l'Adamawa et la vallée du Cross River dont l'existence a été soulignée par plusieurs auteurs [CURTIN 1969; TOMBO 1976; LOVEJOY 1974], il est évidemment faux, vu le fait de la faible circulation des cauris dans l'Adamawa.

38) Ici, je ne peux discuter de cette question au Soudan occidental, mais il est certain que le même usage des cotonnades comme moyen d'échange y fut pratiqué [MONTEIL Ch. 1926: 42-23, 60-61, 68-70; DILLEY 1987: 128], bien que cette partie de l'Afrique ait connu des circulations de monnaies de cauris et d'or, monnaies presque inexistantes au Soudan central.

39) Hodgkin transcrit ce mot comme *wendy* [HODGKINS 1960: 77]

40) Il est notoire qu'en Chine ancienne aussi, les tissus et les cauris servaient de monnaies.

Les monnaies de tissus remplissaient bien les conditions nécessaires pour leur fonctionnement en tant que monnaies. D'abord, elles possédaient doublement une crédibilité solide en tant que valeur, crédibilité économique tout d'abord supportée par leur utilité matérielle en tant que vêtement, mais aussi crédibilité culturelle ou religieuse, car les vêtements de tissu étaient une expression nette de la civilisation islamique. De plus, leurs matériaux étant suffisamment légers pour le transport et suffisamment résistants à l'usure, ils étaient matériellement adaptés à la circulation aussi bien qu'à la thésaurisation. Enfin, étant donné une grande facilité de coupe et couture ainsi que l'obtention des survalues par la teinture ou la broderie, les monnaies de tissus pouvaient constituer des unités de valeurs très variées de par leurs fabrications; avec elles, il était possible d'acheter très facilement presque n'importe quelle marchandise, depuis celle de peu de valeur comme une tasse de mil jusqu'à celle de grande valeur, même des esclaves et des bovins, en choisissant les unités de valeur appropriées.

Ce qui importe le plus est sans doute ce dernier caractère correspondant à la structure matérielle elle-même des vêtements: le système des monnaies de tissus est essentiellement qualitatif et multi-dimensionnel, alors que celui des monnaies de cauris est essentiellement homogène et uni-dimensionnel. Les monnaies de tissus se composent au moins de trois unités: monnaies de bandes de coton, monnaies d'étoffes, monnaies de vêtements au sens propre.

#### 4) Les monnaies de bandes de coton

Les bandes de coton assez homogènes tissées sur un métier horizontal à pédales particulièrement africain ont constitué l'unité élémentaire des monnaies de tissus. Une particularité saillante de la civilisation africaine des vêtements est l'existence de ce genre d'étoffes très étroites; les habits africains doivent donc être taillés à partir de bandes de coton cousues entre elles. Bien que leur origine reste encore énigmatique, leur existence est bien significative du point de vue du système de

Tableau 4. Largeurs de la bande de coton

	1820s Denham, Clapperton	1850s Barth	1870s Nachtigal	1890- Passarge
Hausa	3-4 in. <sup>1)</sup>			
Bornou	3 in. <sup>2)</sup> 1 palm. <sup>3)</sup> <4 in. <sup>4)</sup>		3 fingers <sup>4)</sup> 4-5 cm <sup>10)</sup>	
Kotoko	<6-7 in. <sup>5)</sup>	2-3 in. <sup>6)</sup>		
Baguirmi		1 hand <sup>8)</sup> (4 in.)		
Adamawa		2, 25 in. <sup>7)</sup>		1 Handbreit <sup>11)</sup> 4 cm <sup>12)</sup>

Sources: <sup>1)</sup> [BOVILL 1966: IV 658], <sup>2)</sup> [BOVILL 1966: III 524], <sup>3)</sup> [BOVILL 1966: IV 612], <sup>4)</sup> [BOVILL 1966: III 445], <sup>5)</sup> [BOVILL 1966: III 445], <sup>6)</sup> [BARTH 1965: III 309], <sup>7)</sup> [BARTH 1965: II 151], <sup>8)</sup> [BARTH 1965: II 651], <sup>9)</sup> [NACHTIGAL 1980: II 101], <sup>10)</sup> [NACHTIGAL 1980: IV 180], <sup>11)</sup> [PASSARGE 1895: 86], <sup>12)</sup> [PASSARGE 1895: 478].

monnaies de tissus, car elle pouvaient servir de monnaies élémentaires bien pratiques à l'achat des marchandises de peu de valeur, vue la valeur des fabrications textiles très élevée: si une étoffe de taille plus grande, comme celle d'un pagne par exemple, avait été l'unité élémentaire du système, les petits monnaies nécessaires à la vie quotidienne auraient manqué à ce système.

La largeur des bandes de coton était, en moyenne, celle d'une main (10 cm environ) au Soudan central, bien qu'elle fût assez variée dans la réalité (Tableau 4). Généralement les bandes de coton tissées dans l'Adamawa auraient été très étroites (4 cm en moyenne), presque deux fois moins (Tableau 4). Par contre les bandes de coton tissées au Soudan occidental auraient été assez larges jusqu'à 14 cm selon mes propres observations.

Comme appellation des bandes de coton, celle de *gubga*, ou *gabaga*, ou *gubka* ou *gubbuk* était la plus connue dans l'ensemble du Soudan central; ce mot hausa signifie "coude" au sens propre.<sup>41)</sup> Les bandes de coton auraient été donc principalement mesurées à la longueur du coude. Celui-ci était naturellement différent selon les personnes; Passarge décrit la négociation qui se prolonge sans fin parce que l'acheteur mesure l'étoffe avec un coude long, tandis que le vendeur le fait avec un coude court, mais note aussi l'introduction récente d'une manière de mesure plus objective, mais plus monotone par une étoffe d'un demi-yard de long [PASSARGE 1895: 86]. Cette façon de mesurer se pratique pourtant encore aujourd'hui au nord du Nigéria lors de l'achat des étoffes [ISEKI 1988: 39-40].

Toutefois, l'unité pratiquement employée comme unité monétaire aurait été plus grande: le *gubka* était de 1 yard donc de deux coudées au pays Bornou [BOVILL 1966: II 250, III 524], et d'une toise donc de quatre coudées au pays Hausa à la même époque selon Clapperton [BOVILL 1966: IV 612, 658]. Le *gubg(k)a* bornouan devint également plus long jusqu'à 3-4 m à l'époque de Nachtigal [1980: II 223].

L'unité de bande de coton du Baguirmi, appelée *farda*, était de deux coudées de long comme au Bornou [BARTH 1965: II 511]. Dans l'Adamawa, la longueur de quatre toises, appelée "*nanande*" (sans doute contraction de *nai-naadande* en peu comme la conjecture de Barth le suggère), servait d'unité la plus petite [BARTH 1965: II 151]. Mais l'unité de bande de coton de l'Adamawa serait encore devenue plus courte, car une unité de bande de 1 m de long, appelée "*Féri*", avait cours selon Passarge à la fin du XIXe siècle [1895: 478].

##### 5) Taux d'échange de la bande de coton

Les taux d'échange entre les bandes de coton et les autres monnaies ont été également à peu près fixés à chaque époque et pour chaque région (Tableaux 5, 6).

41) *gab(b)a*, fore arm, cutib [ROBINSON 1896: 60]. Selon Clapperton, *gubga* signifie la longueur d'une toise; mais il nous semble que Clapperton a confondu l'unité coutumière d'étoffe désignée par ce mot avec son sens étymologique. Selon Lacroix, le mot *gabak* est d'origine Arabe Choa [1953: 17].

**Tableau 5.** Taux d'échange de la bande de coton

	Dollar	<i>Rotal</i>	<i>Gabaga</i> (yards)	Cauris
Hausa 1820s			1	25
	1		80	2.000
Bornou 1820s		1	3-5	
	1	10	30-50	
	1	8-10	80	
Bornou 1850s			1	8
		1	4	32
	1	40	160	1.280
	1	100	400	3.200
Bornou 1870s		1	1	32
	1	120-130	120-130	4.000

**(1) Le début du XIXe siècle**

Selon Denham, ce taux avec les monnaies d'argent au Bornou était de 40 *gubka* ou 40 yards contre 1 dollar [BOVILL 1966: II 250, III 524]. Pourtant dans le pays Hausa de la même époque ainsi que dans une partie bornouanne voisine du pays Hausa, bien que le taux lui-même fût le même, 40 fathoms ou 80 yards de bande de coton équivalait à un dollar, parce que la longueur du *gubga* hausa était d'une toise, donc deux fois plus que celui de *gubka* bornouan; [BOVILL 1966: IV 612, 659] (tableau 5). Peut-être est-ce dû à une industrie des tissus plus développée qu'au Bornou et, par conséquent, à une situation d'inflation des monnaies de tissus.

Or, au Bornou, il existait une autre unité que celle de *gubka*; cette unité *rottola* ou *rottala* ou *rotl*, transcrite différemment selon les différents auteurs, mais mot d'origine arabe signifiant le poids d'une livre, était une unité de monnaies de cuivre frappées aux environs de 1800 A. D. [BARTH 1965: II 57-58; NACHTIGAL 1967: I 691]. Le *rottala* correspondait à trois ou cinq *gubka*, et 10 *rottala* équivalaient à un dollar [BOVILL 1966: IV 611]; donc la valeur d'une pièce d'un dollar correspondait à celle d'environ 40 *gubka* ou yards de bande de coton.

Le pays Kotoko connaissait également des monnaies de fer en forme de fer à cheval dont l'unité était un paquet de 10 ou 12 pièces. Les taux d'échange avec les

**Tableau 6.** Taux d'échange de la bande de coton au début du XIXe siècle dans le Bornou

Dollar	<i>Rotal</i>	<i>Gabaga</i>	Monnaies de fer	
			unité	pièce
		1	1	10-12
	1	3-5	3	30-36
1	10	30-50	30	300-360

monnaies de *rottala* et de dollar étaient les suivants:

1 *rottala* = 3 unités (30–36 monnaies de fer)

1 dollar = 30 unités (300–360 monnaies de fer)

Un état plus complet des taux d'échange est donné dans le tableau 5.

## (2) Le milieu du XIXe siècle

Au milieu du XIXe siècle lorsque les cauris furent introduits dans le Bornou, les taux d'échange n'étaient jamais stables. Barth observa au début les taux d'échange suivants:

1 *gabaga* = 8 cauris

1 *rottala* = 4 *gabaga* = 32 cauris

Mais à cette époque, le taux d'échange d'un dollar avec les *rotl* était de 1 dollar contre 40 *rotl* au lieu de 1 dollar contre 10 *rotl*; donc un dollar était de 160 *gabaga*. Ceci signifie une chute quadruple de la valeur des bandes de coton par rapport au taux du début du XIXe siècle (1 dollar contre 40 *gubka*). Barth écrit en effet que la vie au Bornou est deux ou trois fois moins chère qu'au pays Hausa, quatre fois meilleur marché qu'à Tombouctou [BARTH 1965: II 53].

Mais le taux d'échange de 1 *gubka* contre 8 cauris que Barth observa pose question, car le taux baissa trop pour les bandes de coton comparé au pays Hausa à l'époque de Clapperton, où la valeur d'un yard de bande de coton était de 25 cauris. Cela était sans doute dû à la faible circulation des cauris au Bornou. En fait, lorsque le commerçant accompagnant Barth introduisit une quantité énorme de cauris dans ce pays, cela suscita une inflation rapide: un dollar devint l'équivalent de 100 *rotl*, donc 3.200 cauris [BARTH 1965: II 155]. Mais la question reste: la valeur du *gabaga* a également trop baissé par rapport au dollar (400 *gabaga* = 1 dollar). Il me semble donc que ce *gabaga* n'aurait été qu'une simple unité nominale sans rapport concret avec la "coudée" (voir note 45).

De toutes façons, à l'époque de Nachtigal, le *gabaga* retrouve encore sa valeur. Selon Nachtigal, 1 *gabag* équivalait à 4 *rotl* (le taux d'échange fut renversé<sup>42</sup>), alors que 1 dollar équivalait à 120–130 *rotl* et 1 *gabag* faisait 3–4 m de long, quatre fois plus long que le *gabag* traditionnel [NACHTIGAL 1980: II 225]. En somme, la valeur de 120 yards de bande de coton équivalait à peu près à un dollar, valeur pourtant assez raisonnable, vu le fait du développement de l'industrie textile

42) Or, Fisher, traducteur du texte de Nachtigal en anglais, doute du renversement concernant le taux d'échange de l'équation <4 *gabag* = 1 *rotl*> en celle <1 *gabag* = 4 *rotl*> [NACHTIGAL 1980: II 225n]. Si cela est vrai, 1 dollar devient égal à 480–520 yard de bande de coton: une inflation énorme de la bande de coton. Le doute de Fisher s'appuie sur le montant de dots que Nachtigal observa: 500 *gabag*. Ce montant, s'il est calculé en cauris suivant le taux d'échange décrit, représente 64.000 cauris. Selon Fisher, ce montant est trop important comme dot. Mais ce n'est pas vrai, car ce montant n'est que de 16 dollars, montant à peine suffisant pour acheter un grand boubou de qualité moyenne, tandis qu'on devait payer 12–25 dollars pour obtenir un grand boubou de la meilleure qualité [NACHTIGAL 1980: II 143].

accélééré durant le XIXe siècle (tableau 5).

La bande de coton pourtant gagna de la valeur contre les cauris à l'époque de Nachtigal, 1 yard de bande de coton étant évalué à 32-43 cauris.<sup>43)</sup> Cette valeur était plus importante que la valeur des bandes de coton au pays Hausa de l'époque de Clapperton (25 cauris/1 yard).

A propos de la valeur des bandes de coton de l'Adamawa, elle était de 13 cauris pour 1 m de *Féri* à la fin du XIXe siècle, apparemment trop bon marché. Mais le *Féri* était une bande deux fois plus étroite, 4 cm de large, que celles du Soudan central.

Les taux d'échange entre les monnaies de dollar, de bande de coton et de cauris sont résumés dans le tableau 5. Avec ce tableau nous comprenons que le statut des bandes de coton en tant que monnaies a été presque égale à celui des cauris, mais qu'elles auraient été certainement plus pratiques en disponibilité.

### 5) Monnaies de vêtement et système de monnaies de tissus

Les objets fabriqués avec des bandes de coton constituaient des unités de grande valeur très variées. Mais le moyen d'échange le plus fréquemment utilisé était la pièce de teinture bleu indigo connue sous le nom Hausa de *turkudi*. Elle mesurait 1 yard de large et 3, 5 yard de long selon Clapperton [BOVILL 1966: IV 615], 1-1, 5 m large et 3 m long selon Nachtigal [1980: II 185]. C'est le double de la grandeur d'un pagne de femme.<sup>44)</sup> Mais selon Clapperton, les femmes riches employaient un *turkudi* entier comme pagne [BOVILL 1966: IV 616]. (Photo couleur 8)

La valeur d'un *turkudi* était, à l'époque de Clapperton, de 2.000-3.000 cauris, donc plus d'un dollar au pays Hausa [BOVILL 1966: IV 659]; et ces étoffes étaient troquées par exemple contre du natron ou des perles de verres [BOVILL 1966: IV 616]. Or, cette valeur du *turkudi* était beaucoup plus importante que celle des bandes de coton utilisées comme matériaux: s'il s'agit de bandes de coton de 3 pouces de large, 42 yard de bande de coton étaient nécessaires pour la fabrication d'un *turkudi*, mais leur valeur n'est que de 0, 5 dollar; donc la valeur d'un *turkudi* teint en bleu et bien battu était deux ou trois fois plus importante que celle des matériaux grâce aux survalues ajoutées aux matériaux au long de la fabrication. A l'époque de Barth, alors que cette valeur restait au niveau de 1.800-2.000 cauris à Kano, la même pièce atteignait 4.000 cauris ou 1 mithkal d'or à Tombouctou et 2.500-2.800 cauris en Adamawa [BARTH 1965: I 322, II 151]. Dans l'Adamawa, comme nous l'avons déjà évoqué, on pouvait acheter un esclave avec 4 *turkudis* [BARTH 1965: II 190].

Le *dora* est aussi connu comme une monnaie de vêtement. Selon Barth, c'était une chemise très simple et très petite, à peine utilisable comme vêtement, probablement de même genre que le *danjiki* de Rey-Bouba; il servait, comme le

43) 1 *gabag* de 3-4 m était de 4 *rotl*, donc 128 cauris.

44) La grandeur des pagnes en ma possession est par exemple de 1 m × 1.4 m, 1.24 m × 1, 8 m, 1.2 m × 1.7 m.

Tableau 7. Prix des vêtements dans le pay Hausa en dollars et en cauris\*

	<i>turkadee</i>	Grand boubou ( <i>tobe</i> )		
		Qualité médiocre	Qualité normale	Qualité supérieure
1824-7 <sup>1)</sup>	1-1, 5 (2.000-3.000)	0, 7 (1.300)	2, 5 (5.000)	
1851-3	0, 5-0, 8 <sup>2)</sup> (1.050-2.000)		1, 3 <sup>3)</sup> (3.300)	18-20 <sup>4)</sup> (18.000-20.000)
1893	0, 5-0, 6 <sup>5)</sup> (2.400-3.000)		1, 6 <sup>5)</sup> (8.000)	

\* 1-1, 5: en dollars <sup>1)</sup> CLAPPERTON [BOVILL 1966: IV 659], <sup>2)</sup> [BARTH 1965: I 510, II 190, III (2.000): en cauris 151], <sup>3)</sup> [BARTH 1965: I 512], <sup>4)</sup> [BARTH 1965: II 190], <sup>5)</sup> [PASSARGE 1895: 478].

*turkudi*, de moyen d'échange de moyenne valeur surtout au Bornou et dans le pays sud ou est du Bornou, y compris l'Adamawa. Un *dora* coûtait 6 *rotl* ou 192 cauris au Bornou, tandis que dans l'Adamawa, un *dora* était de 7 *nanande* ou de 28 toises de bande de coton.<sup>45)</sup> Avec 2-4 *dora*, on pouvait acheter un *gaffaleul* ou *toggore*, c'est-à-dire un grand boubou [BARTH 1965: II 191]. Mais le boubou de la meilleure qualité coûtait plus de dix *dora* au Bornou [BARTH 1965: II 55]. Barth paya les frais de traversée de la Bénoué avec ces *dora*, en notant que la valeur de ces frais (deux *dora*) correspondait à celle de deux charges de bœufs de mil au Bornou [BARTH 1965: II 170].

Au Baguirmi aussi, la même chemise appelée *khalaq* servait d'unité d'échange et sa valeur était de 70-150 *farda* ou 35-75 toises de bande de coton d'une main de large [BARTH 1965: II 511].

Finalement, le grand boubou constituait l'unité de valeur la plus haute. Mais les prix des grands boubous variaient fortement suivant les qualités de tissus - des tissus de coton blanc jusqu'aux tissus de soie, des tissus de gros fils jusqu'à ceux de fils très fins comme la soie, donc très souples et légers,<sup>46)</sup> mais aussi en fonction de la qualité des teintures et de la qualité des broderies.

Le boubou de la meilleure qualité assez largement répandu était celui appelé "pentade boubou" produit surtout au pays Nupé; cette nomination vient de son

45) Mais si on calcule cette valeur en cauris avec le taux d'échange <un *gabag* (1 yard) = 8 cauris >, un *dora* équivalait à 54 *gabag* ou 432 cauris. Donc la valeur du *dora* en cauris est plus haute dans l'Adamawa que celle de 192 cauris au Bornou. A notre avis, cette dernière évaluation est trop basse, car si un grand boubou pouvait s'acheter avec 2-4 *dora*, sa valeur n'était que de 384-738 cauris. La valeur du boubou de la meilleure qualité qui était de 1.600-1.920 cauris était également très bon marché par rapport aux prix généralement reconnus (voir Tableau 8). Il nous semble que c'était un prix exceptionnel limité à l'époque où l'introduction des cauris commença à peine au Bornou.

46) Quelques exemples de ce genre de boubous sont conservés au musée de Sérizawa Ke'i'suké de Shizuoka. Mr. Sérizawa est un artiste teinturier ayant intégré les techniques traditionnelles, mais populaires dans ses travaux; en même temps, il a largement étudié et ré-évalué les arts populaires dans le monde. Ce musée héritier de la collection personnelle de Mr. Sérizawa possède une collection assez charmante des arts africains.

Tableau 8. Prix des vêtements dans le pays Bornou en dollars et en cauris\*

	<i>turkadee</i>	Grand boubou ( <i>tobe</i> )		
		Qualité médiocre	Qualité normale	Qualité supérieure
1824-7			4-5 <sup>1)</sup>	30-50 <sup>2)</sup>
1851-3		0, 2 <sup>3)</sup>	1, 3-1, 5 <sup>3)</sup>	
1872	0, 5-4 <sup>4)</sup> (2.000-16.000)	0, 5-4 <sup>5)</sup> (2.000-16.000)	4-5 <sup>5)</sup> (16.000-20.000)	10-40 (40.000-160.000)
1903 <sup>6)</sup>		1-2	3-8	

\* 1-1, 5: en dollars <sup>1)</sup> DENHAM [BOVILL 1966: III 524], <sup>2)</sup> DENHAM [BOVILL 1966: III 401],  
(2.000): en cauris <sup>3)</sup> [BARTH 1965: II 57-58], <sup>4)</sup> [NACHTIGAL 1980: II 185-186],  
<sup>5)</sup> [NACHTIGAL 1980: II 181-184], <sup>6)</sup> [CHEVALIER 1908: 362-363].

éttoffe tissée de fils blancs et bleus comme les plumes du pentade (Photo couleur 7) [NACHTIGAL 1980: II 181-182]. Le boubou appelé "*kororobshi*" était également évalué; c'est un boubou de teinture indigo, bien battu et rendu brillant, produit surtout à Kano. Le prix de ce dernier en moyenne était de 5.000 cauris ou 2, 5 dollars l'époque de Clapperton, mais dont le prix net avant le traitement n'était que de 1.300 cauris; les frais de la teinture (3.000 cauris) ainsi que ceux du battage pour lui donner de l'éclat (700 cauris) ont presque quadruplé le prix original [BOVILL 1966: IV 659], comme dans le cas du *turkudi* dont nous avons déjà parlé. Les boubous bien brodés parfois pendant 3 ou 6 mois devenaient extrêmement chers: plus de 20 dollars et jusqu'à 50 dollars; les prix en cauris atteignaient plus de 20.000 unités, même plus de 100.000. Comme nous l'avons déjà vu, le nombre de 20.000 cauris est le poids limite pour une charge humaine; mais le prix d'un boubou de qualité dépassait aisément, à lui seul, cette limite. Dans l'Adamawa, même au début du XXe siècle, on pouvait acheter un esclave avec un ou deux grands boubous.<sup>47)</sup>

Les prix des habits dans le Soudan central du XIXe siècle ainsi que dans l'Adamawa ont été résumés dans les tableaux 7, 8, 9. On comprendra avec ces tableaux que le système des monnaies de tissus comporte des unités de valeur fort variées et que cette variété est comparable à la variété des unités du système moderne des monnaies. Mais fondamentalement, le système des monnaies de tissus se compose de trois ordres de monnaies:

- I) l'ordre des petites monnaies: monnaies de bandes de coton pratiques pour la traite journalière des marchandises de peu de valeur jusqu'à un dollar ou 2.000 cauris encore calculables sans grande difficulté
- II) l'ordre des monnaies de moyenne valeur: monnaies de *turkedis* ou chemises simples comme le *dora*, employées pour la traite quotidienne, mais de

47) Selon Lemoigne, la valeur d'un boubou fabriqué à Kano équivalait à celle d'un esclave du Nord-Cameroun au début du XIXe siècle, tandis que l'on devait payer cinq boubous, lorsqu'il s'agissait des boubous teints à l'indigo de fabrication locale [LEMOIGNE 1918: 146]. Un grand boubou était également évalué, lors de l'héritage, à égalité avec un bovin ou une vieille servante ou deux esclaves à la cour de N'gaoundéré [FROELICH 1954a: 61].

marchandises assez importantes d'une valeur tournant autour de 1 à 3 dollars ou de 2.000-5.000 cauris encore portables, mais déjà très difficilement calculables (il faut s'imaginer la difficulté de régler 5.000 francs en monnaie d'un franc).

III) l'ordre des monnaies de haute valeur correspondant à la valeur de plus de 5.000 cauris: monnaies de grands boubous, sans doute objets de thésaurisation en même temps, utilisables pour l'achat des objets de grande valeur comme bovins ou esclaves (Tableau 9).

## CONCLUSION

Je me souviens de la drôle d'impression que j'eus lorsque je vis pour la première fois le chef d'œuvre de Manet, *Olympia* (1863), au musée du Jeu de Paume. Ce tableau suscita un scandale lors de sa présentation à l'exposition, parce que le modèle ne présentait en rien la femme idéale. Mais quant à moi, ce qui m'impressionna, ce fut plutôt la beauté du drap sur lequel s'étalait l'héroïne: c'était un drap tout blanc et lumineux, mais infiniment nuancé dans ses plis multiples. Il me sembla que c'était plutôt ce festin de couleurs blanches que le peintre avait voulu dessiner, parce que jusqu'à cette époque, l'Europe ne connaissait pas encore d'étoffe aussi blanche et aussi lumineuse. Ceci est évident lorsque l'on compare le lit de l'*Olympia* au lit de "maya nu" de Goya, peint en 1802, dont Manet s'est apparemment inspiré.

L'histoire du coton n'est ancienne, ni en Europe, ni au Japon. La diffusion généralisée de l'étoffe de coton en Europe se fait seulement après l'établissement de l'industrie textile en Angleterre rendu possible à la fois par la destruction de l'industrie textile indienne et par l'installation de plantations cotonnières sur le continent américain avec une main d'œuvre fournie par la traite noire. L'étoffe que l'Europe connaissait avant la première révolution industrielle était celle du lin. Il faut penser que même Marx, contemporain de Manet, s'attachait à analyser l'économie capitaliste en prenant le cas du commerce des étoffes de lin.

Le plaisir de la soie est abondamment cité. Mais le plaisir que procure le coton n'est pas moins important si nous pensons à l'époque du lin: la couleur de l'étoffe de lin n'est pas aussi blanche que celle du coton; sa teinture est plus difficile; sa souplesse, et sa finesse sont bien moindres que celles du coton. Evidemment s'étaler nue sur un drap de lin n'apporte pas la même volupté.

Il me semble que Manet a vite reconnu la joie du coton par intuition artistique lorsque Marx, lui, s'attachait encore au lin. En 1851, dix ans avant l'*Olympia*, Barth voyagea comme premier européen dans l'Adamawa et écrit "blanc comme la neige" à propos du boubou blanc dont était revêtu un chef peul [BARTH 1965: II 137]. Ceci aura été une véritable "impression", car certainement Barth était habitué comme Marx aux couleurs du lin.

Le charme de l'étoffe de coton ne se limite pas à sa blancheur; le coton se prête à d'excellentes teintures. A ce propos, cette atmosphère apparaît également bien exprimée et fixée, cette fois-ci par Claude Monet, dans les "Dames au jardin" en

robes légères de coton.

Ce que nous avons voulu montrer ici est d'abord que l'Afrique sub-saharienne a connu cette coutume de coton joyeuse de façon intimement liée à l'Islam depuis un temps beaucoup plus ancien que l'Europe. L'Afrique noire a été même exportatrice de fabrications de coton.

Nous avons voulu ensuite éclairer le mode de liaison que cette coutume a noué avec l'Islam. Cette relation n'a pas été seulement religieuse; elle a été également économique, et politique à la fois. L'Islam est une religion qui n'aime pas le nu; l'islamisation des populations païennes y a suscité donc tout de suite une diffusion de la coutume des tissus de coton. Dans l'Adamawa, ce processus a été d'autant plus radical que l'islamisation y était mêlée au mouvement politique qu'était le jihad peul. La coutume des tissus de coton suscita en même temps l'économie commerciale, car les tissus et les habits ont été non seulement des marchandises par excellence, mais ont également servi de moyen d'échange, base de l'économie commerciale.

Nous considérons donc que la coutume des vêtements et l'Islam ont constitué une civilisation "complexe". Voici aussi une raison par laquelle l'Islam s'établit assez profondément dans la vie des populations de l'Afrique sub-saharienne.

## BIBLIOGRAPHIE

ABUBAKAR, Sa'ad

1977 *The Lamibe of Fombina*. Ahmadu University Press & Oxford University Press.

ANONYM

1927 *Guide de la colonisation*. Paris: Émile Larose.

BARTH, Heinrich

1965 (1857-1858) *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa: being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H. B. M.'s Government in the year 1845-1855*, 3 vols. London: Frank Cass.

BALDUS, B.

1977 *Reponse to Dependance in a Servile Groupe: the Machube of Northern Benin*. In Miers & Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa*, Madison and London: The University of Wisconsin Press, pp. 435-458.

BOUTRAIS, J. et autres

1984 (1978) *Le Nord du Cameroun*. Paris: ORSTOM.

BOVILL, E. W.

1966 *Missions to the Niger*, 4 vols. Cambridge: The Hakluyt Society.

CABOT, Jean

1963 *Le bassin du Moyen Logone*. Paris: ORSTOM.

CAILLÉ, René

1979 (1830) *Voyage à Tombouctou*, 3 vols. Paris: François Maspéro.

CHEVALIER, Augustin

1908 *L'Afrique centrale française: Mission Chari-lac Tchad 1902-1904*. Paris: Librairie maritime et coloniale.

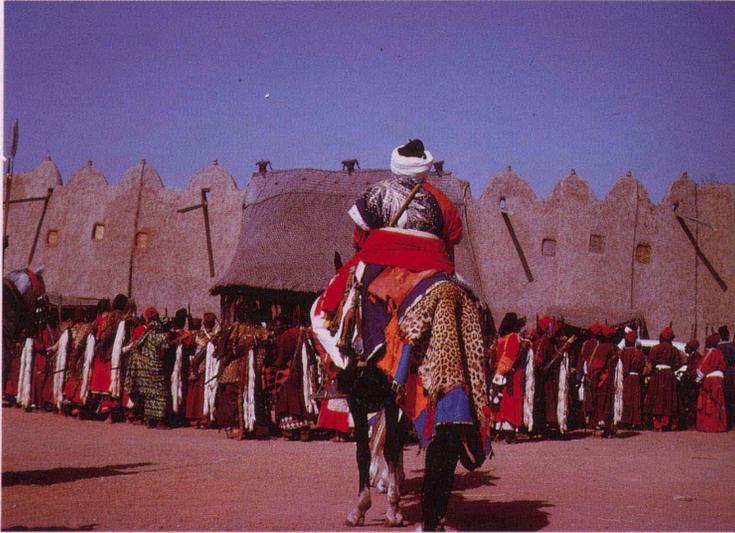
CHILVER, E. M.

- 1961 Nineteenth Century Trade in the Bamenda Grassfields, Southern Cameroun. *Africa und Übersee* 45(4): 233-258.
- CLAPPERTON, Captain H.  
1826 Narrative of Captain Clapperton's Journey from Kouka to Sockatoo. In H. D. Denham & C. H. Clapperton (ed.), *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823s and 1824*, London: John Murray, pp. 1-138.
- CUOQ, Joseph  
1975 *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe en XVIIe siècle (Bilād al-Sūdān)*. Paris: Éditions du CHRSA  
1984 *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest*. Paris: Paul Geuthner.
- DENHAM, Major D.  
1826 Narrative of Major Denham's Journey. In H. D. Denham & G. H. Clapperton (eds.), *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*, London: John Murray, pp. 1-335.
- DILLEY, Roy  
1987 Myth and Meaning of the Tuklor Loom. *Man* 22(2): 256-266.
- DURKHEIM, Émile  
1893 *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: P. U. F.
- 江口 一久 (EGUCHI, Kazuhisa)  
1978 『アフリカ最後の裸族』 東京:大日本図書。
- FRÆLICH, Jean-Claude  
1954a Ngaoundéré, la vie économique d'une cité peule. *Études camerounaises*. 43-44: 3-65.  
1954b Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamawa. *Études camerounaises* 45-46: 5-91.  
1968 *Les montagnards paléonigritiques*. Paris: ORSTOM.
- GAUTHIER, J. G.  
1981 Les Fali du Cameroun septentrional. In Cl. Tardits, (ed.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris: CNRS, pp. 213-255.
- GIDE, André  
1928 *Le retour du Tchad*. Paris: Gallimard.
- GUILARD, Joanny  
1965 *Golonpoui Nord-Cameroun*. Paris et La Haye: Mouton.
- HARLAN, DEWET, STEMLER (eds.)  
1976 *Origins of African Plant Domestication*. Paris: Mouton, The Hague.
- HINO, Shun'ya (日野 舜也)  
1968a The occupational Differentiation of an African Town. *Kyoto University African Studies* 2: 72-108.  
1968b The Costume Culture of the Swahili people. *Kyoto University African Studies* 2: 109-146.  
1980 Territorial Structure of the Swahili Concept and Social Function of the Swahili Group. In Shohei Wada and Paul K. Eguchi (eds.), *Africa 2 (Senri Ethnological Studies 6)*, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 93-123.  
1984 「アフリカでムスリムになること」 上岡弘二・中原暁雄・日野舜也・三木亘編 『イスラム世界の人びと-1. 総論』 東京:東洋経済新報社。
- HODGKINS, Thomas

- 1960 *Nigerian Perspectives*. London: Oxford University Press.
- HOGENDORN, Jan. & JOHNSON, M.  
1986 *The shell money of the slave trade*. Cambridge University Press.
- HOPKINS, J. F. P. & IV. LEVIZION (eds.)  
1981 *Corpus of early Arabic Sources for West African History*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- 井関 和代 (ISEKI, Kazuyo)  
1982 「エウェ族およびアシャンテ族における儀礼用織布の製作技法」『アフリカ研究』21: 57-74。(A Description of the Ceremonial Cloth of Ewe and Asamte. People in term of the Techniques used in its production. *Journal of African Studies*, 21)  
1983 「北部ナイジェリア・カノ・ハウサ族の藍染めと『灰づくり』」『染織2』31: 16-21, 東京: 染織と生活社。  
1984 「アフリカの染織」『染織の美』30: 101-114, 京都: 京都書院。  
1987a 「トーゴ・ミナ族の藍染め」和田正平編『アフリカ 民族学的研究』京都: 同朋舎, pp. 891-922。  
1987b 「南部トーゴ・エウェ族の織道具」和田正平編『アフリカ 民族学的研究』京都: 同朋舎, pp. 923-944。  
1987c 「北部ナイジェリア・ハウサ族の藍染め」和田正平編『アフリカ 民族学的研究』京都: 同朋舎, pp. 945-970。  
1988 『ハルマッタンの空の下』 大阪: いんてる社。
- JOHNSON, Marion  
1970a The Cowrie Currencies of West Africa. Part I. *Journal of African History* xi-1: 17-49.  
1970b The Cowrie Currencies of West Africa. Part II. *Journal of African History* xi-3: 331-353.  
1978 By Ship and by Camel. *Journal of African History* xix-4: 539-549.
- JOHNSON, H. A. S.  
1967 *The Fulani Empire of Sokoto*. London: Oxford University Press.
- JUILERAT, Bernard  
1971 *Les bases de l'organisation sociale chez les mouktélé (Nord-Cameroun)*. Paris: Institut d'ethnologie.
- KIRK-GREENE, C. K.  
1958 *Adamawa, Past and Present*. London: Oxford University Press.
- KATI, Mahmoud  
1981(1913-1914) *Tarikh el-Fettach*. Paris: Maisonneuve.
- KOPYTOFF, I. & Suzanne, MIERS  
1977 *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: The University of Winsconsin Press.
- LACROIX, Pierre-François  
1952-1953 Matériaux pour servir à l'histoire des Peul de l'Adamawa. *Études camerounaises* 37-38: 3-62, 39-40: 5-46, Yaoundé: I. F. A. N.  
1965 *Poésie peule de l'Adamawa*, 2 vols. Paris: Armand Colin.
- LAMB, Venice and Alastain  
1981 *Au Cameroun Weaving-Tissage*. Roxford: Hertingfordbury.
- LAMB, V. & J. HOLMES  
1980 *Nigerian Weaving*. Roxford: Hertingfordbury.
- LAST, Murray  
1967 *The Sokoto Caliphate*. London: Longmans.
- LEBEUF, Annie

- 1969 *Les principautés kotoko*. Paris: Éditions du CNRS.
- LEMOIGNE, Capitaine  
 1918 Les pays conquis du Cameroun-Nord. *Renseignements coloniaux et documents du comité de l'Afrique française*, (7-8: 94-104,) 9-10: 130153.
- LÉON, L'AFRAICAIN  
 1980(1956) *Descriptions de l'Afrique*. trad. par A. Epaulard, Paris: Maisonneuve.
- LOVEJOY, Paul  
 1974 Inter-regional Monetary Flows in the Precolonial Trade of Nigeria. *Journal of African History* xv-4: 563-585.  
 1978 Plantations in the Economy of the Sokoto Caliphate. *Journal of African History* xix-3: 341-368.  
 1983 *Transformation in Slavery*. Cambridge University Press.
- MALZY, P.  
 1956 Les Fali du Tinguelin. *Études camerounaises* 51: 3-37, Yaoundé: I. F. A. N.
- MARTIN, J.-Y.  
 1970 *Les Matakam du Cameroun*. Paris: ORSTOM.
- MEEK, C.-K.  
 1969(1925) *The Northern Tribes of Nigeria*, Vol. I. New York: Negro University.
- MEILLASSOUX, Cl.  
 1975 *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris: François Maspéro.
- MIZON, L.  
 1895 *Exploration en Afrique centrale 1880-1890*. Paris: Société de géographie.  
 1896 Les Royaumes Foulbé du Soudan central. *Bulletin de la Société de géographie*, pp. 346-368, Paris.
- MOHAMMADOU, Eldridge  
 1969 *Yeerwa*, poème des Peul Yillaga de l'Adamawa. *Camelang* 1: 73-111, Yaoundé: Université fédérale de Yaoundé.  
 1977 *Histoire de Garoua, Cité peule du XIXe siècles*. Garoua: ONAREST.  
 1978 *Les royaumes foulbé du Plateau de l'Adamaoua aux XI-Xe siècles*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA).  
 1979 *Ray ou Rey-Bouba*. Éditions du CNRS, Garoua et Paris.
- MONTEIL, Charles  
 1926 Le coton chez les noirs. *Bull. Com. Étud. hist.sci.* 9: 589-684.
- MONTEIL Parfait Louis  
 1895 De Saint-Louis à Tripoli par le lac Tchad. Paris: Alcan.
- NACHTIGAL, Gustav  
 1975-1980 (1879-1889) *Sahara and Sudan*, 4 vols. Allain G. B. Fisher & J. Humphrey, trans, London: C. Hurst.
- NICOLAS, Guy  
 1975 *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*. Paris: Institut d'ethnologie.
- NJEUMA, M. Z.  
 1978 *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa)*. Yaoundé: Carer B. P. 808.
- PASSARGE, S.  
 1895 *Adamaoua*. Berlin: D. Reiner.
- RIEFENSTAHL, Leni  
 1976 *The Last of the Nuba*. London: Collins St James's place.
- ROBINSON, Charles Henry

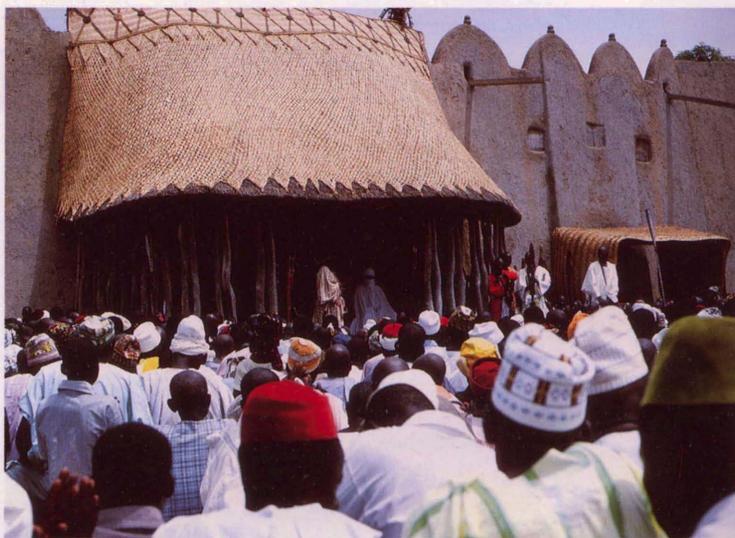
- 1896 *Hausaland*. S. Low, Marston and Co.
- ROUPSARD, M.  
1981 Les étapes de la culture cotonnière au Nord-Cameroun. *Revue de géographie du Cameroun* II(2): 121-135.
- SEIGNOBOS, Christian  
1982a Matières grasses, parcs et civilisations agraires (Tchad et Nord-Cameroun). *Cahiers d'Outre-mer* 35(139): 229-269, Bordeaux.  
1982b *Végétations anthropiques dans la zone soudano-sahélienne*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- SHIMADA, Yoshihito (嶋田 義仁)  
1984a Dynamique politique des États traditionnels sous l'Indirect Rule: du pouvoir à l'autorité-étude de cas du Lamidat de Rey-Bouba. In Shohei Wada and Paul K. Eguchi (ed.), *Africa 3* (Senri Ethnological Studies 15), Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 189-359.  
1984b 「イスラム国家原理と部族社会の原理」『アジア・アフリカ言語文化研究』28: 48-99.  
1985a *Cité cosmopolite du Soudan central: Ray-Bouba, capitale d'un lamidat du Nord-Cameroun*, thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.  
1985b 「マージナルなイスラム教師の国家形成」『民族学研究』50(3): 270-293. (Môddibo Adama: un marabout marginal, fondateur de l'Emirat d'Adamawa. *The Japanese Journal of Ethnology* 50(3)).  
1988 Rivalités et divisions écologiques: un fondement écologique de la stratification sociale peul au Macina. In J. Kawada (eds.), *Boucle du Niger*, pp. 211-246, Tokyo: Institut de Recherches sur les Langues et Cultures d'Asie et d'Afrique.
- SHULZ, Emily, A.  
1984 From Pagan to Pullo. *Africa* 54(1): 46-64.
- SMITH, M. G.  
1965 *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- SMITH, Mary  
1964 (1954) *Baba de Karo*. trad., Paris: Plon.
- VUILLET, J.  
1920 L'introduction de la culture du cotonnier en Afrique occidentale. *Bull. de C. E. H. S. de l'Afrique Occidentale Française* 5: 52-59.
- 和田 正平 (WADA, Shôhei)  
1981 「成女式への関門」『月刊みんぱく』5(a): 15-17。  
1982 「黒いアフリカの皮膚装飾-傷痕, 刺青, ボディ・ペインティング」『化粧文化』6: 12-27。  
1988 「トーゴ北部諸族の技術誌をめぐる諸問題-パレオニグティックを中心に」『国立民族学博物館研究報告』13(3): 583-614。 (Some Problems of Ethnotechnology among "Montagnards paléonigritiques" in Northern Togo. *Bulletin of National Museum of Ethnology* 13(3): 583-614).



**Photo. 1.** Soldats de Rey-Bouba devant le Palais



**Photo. 2.** Éclatement d'une civilisation des vêtements en pleine savane désertique: *maccube* richement vêtus de Rey-Bouba.



**Photo. 3.** Le lamido (sultan) en tenue blanche s'adresse au public (Rey-Bouba).



**Photo. 4.** Dignitaire *riimaybe* coiffé du turban indigo (Rey-Bouba).

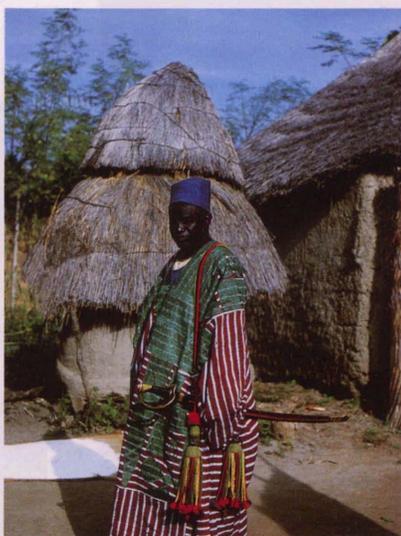


Photo. 5. Dignitaire *maccudo* (Rey-Bouba)

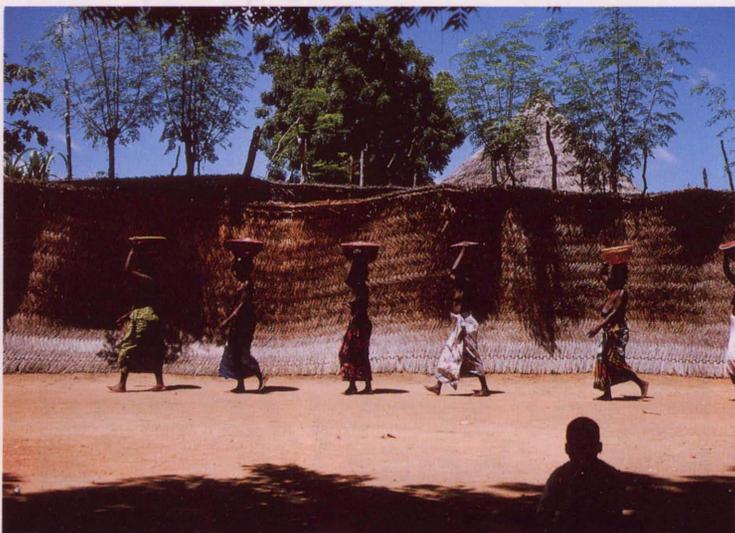
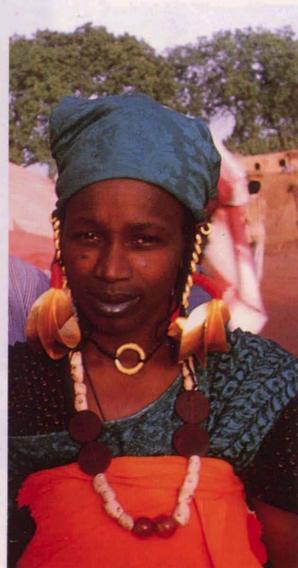


Photo. 6. *Horbe* (servantes) au torse nu portant des calebasses sur la tête (Rey-Bouba)



**Photo. 7.** “Boubou pintade” (Musée de Serizawa, Shizuoka)



**Photo. 9.** Boucles d'oreille en or fort répandues dans le Macina du Mali. Mais cette civilisation de l'or n'existe pas au Soudan central.



**Photo. 8.** Beauté des pagnes indigo au pays Dogon. Ces pagnes de bandes de coton cousues sont d'ailleurs en voie de disparition en Afrique, face à la diffusion des pagnes mécaniquement fabriqués.