

I 7892 (1), 4°

UNIVERSITE DE LA SORBONNE NOUVELLE PARIS III

Institut National des Langues et Civilisations Orientales



APERCUS SUR LA SOCIOLOGIE DES ÉLITES OUADDAIENNES
(TCHAD) DANS LE PASSE ET AUJOURD'HUI

Thèse pour le Doctorat de 3e cycle

Présentée par KHAYAR Issa Hassan

Sous la direction du Professeur TUBIANA

1981-1982



115 246314 8

I 7892 (1), 4°

UNIVERSITE DE LA SORBONNE NOUVELLE PARIS III

Institut National des Langues et Civilisations Orientales



APERÇUS SUR LA SOCIOLOGIE DES ELITES OUADDAIENNES
(TCHAD) DANS LE PASSE ET AUJOURD'HUI

Thèse pour le Doctorat de 3e cycle

Présentée par KHAYAR Issa Hassan

Sous la direction du Professeur TUBIANA

1981-1982



115 246314 8

INTRODUCTION GENERALE

Dans des travaux antérieurs (1) sur l'évolution des systèmes d'éducation au Ouaddaï et au Tchad (du point de vue de l'ethnologie historique et de la sociologie) nous nous sommes efforcé de distinguer les transformations successives qui se sont produites dans les régions qui devaient constituer le Tchad. Les caractéristiques de chaque système ont été abordées à partir des traditions antéislamiques, puis de l'apport de l'Islam et enfin des suites de la colonisation européenne.

Dans les traditions antéislamiques, c'est-à-dire à l'époque où les divers groupes tchadiens (au Nord comme au Sud) vivaient dans un "traditionalisme fondamental" (2), les systèmes éducatifs cherchaient à maintenir les valeurs et les cadres sociaux et culturels que les clans ou les ethnies avaient hérités du passé. Cet héritage était constamment affirmé grâce à l'omniprésence des ancêtres mythiques et par la pérennité des idéologies que justifiaient parmi les vivants les sociétés initiatiques et les classes d'âges. Les manifestations (cultes, rites, cérémonies, ... et offrandes), aussi bien individuelles que collectives, dans la vie quotidienne concouraient à sauvegarder la spécificité et l'intégrité du groupe auquel on appartenait.

Quant à l'apport de l'Islam, il s'est caractérisé par la construction au Nord-Est du Tchad (à partir du IXe siècle) des trois monarchies (le Kanem, le Ouaddaï et le Baguirmi) dont le dénominateur commun se trouvait être le schéma d'organisation étatique musulman. La tarbiya (3) islamique, s'appuyant sur la langue arabe investie d'une fonction religieuse, est venue progressivement coiffer les aspects culturels anciens et provoquer par conséquent l'avènement de nouveaux systèmes de représentations et de valeurs spécifiquement musulmans parmi les populations conquises. Le système d'éducation islamique diffusait, à l'aide de ses institutions (école coranique, mosquée, justice...), des conceptions religieuses d'où découlait un modèle d'homme musulman. Celui-ci devait dépasser les structures claniques, tribales ou ethniques desquelles il était issu, pour se rattacher à la communauté musulmane et, au-delà, à la "nation arabe" (Umma) en tant qu'entité linguistique, ethnico-culturelle et politique. Pour mieux réussir, l'Islam au Tchad a dû quelquefois modifier ses dogmes et y intégrer plusieurs traits des cultures locales devenus des survivances revêtant le caractère d'un "traditionalisme formel". Bien qu'elle n'ait touché que quelques rares minorités au Sud-Ouest, la religion musulmane se flattait de compter parmi ses fidèles plus de la moitié des

Tchadiens. Son organisation politique, militaire, économique et son système éducatif (avec l'arabe comme langue écrite et enseignée) plaçaient le Nord-Tchad en avance sur le Sud, à la veille de la conquête coloniale. Cependant, ni le système éducatif, ni les institutions politiques et sociales de l'Islam au Tchad ne correspondaient aux véritables aspirations des populations vers le progrès et la culture.

Enfin, la colonisation française (1900-1960) s'est manifestée par l'introduction de nouvelles structures du pouvoir et d'un système éducatif, reflétant la conception que l'Etat colonial se faisait du monde, au XIXe siècle. Les systèmes politiques et culturels précoloniaux sont perçus comme archaïques et leur disparition s'imposait comme une nécessité pour permettre la domination politique, économique et socio-culturelle de la métropole. Mais jusqu'au lendemain de la première guerre mondiale, le Tchad était considéré comme un pays pauvre, n'offrant aucune possibilité d'exploitation rentable aux industries métropolitaines. L'enseignement y était donc négligé. L'intérêt stratégique du pays (servant de liaison entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire) ne justifiait pas, à lui seul, son développement. Dans le domaine militaire et dans celui des services administratifs subalternes, on continua pendant longtemps à faire appel aux ressortissants d'autres colonies

françaises d'Afrique. A partir des années 1925, l'introduction de la culture du coton a conduit à une nouvelle politique. Le Tchad est devenu alors double: la partie méridionale (parcourue par les fleuves Chari et Logone) bénéficiaire d'un climat soudanien et productrice du coton fut appelée le "Tchad utile", la "Mésopotamie tchadienne", et opposée à un Nord sahélo-saharien pauvre et hostile.

La politique coloniale allait s'exercer dans tous les domaines en fonction de ces données. Au sud, les paysans s'intéressaient de plus en plus à l'école et au mode de production introduit par le colonisateur. Le système éducatif colonial (que surpassait celui des missions chrétiennes) et la culture du coton se développaient admirablement. Ils ont provoqué des modifications importantes dans "l'organisation sociale villageoise", propre aux régions cotonnières. Cette importance du Tchad, et précisément du sud, pour la France est définitivement consacrée à partir de 1940, année où le Tchad fut le premier pays africain à répondre à l'appel du Général de Gaulle. La grande majorité des soldats tchadiens ayant participé à la Seconde Guerre mondiale étaient originaires des régions méridionales. A leur retour ils y ont apporté de nouvelles valeurs sociales, ce qui ne fut pas sans conséquences sur le mode de vie des populations.

A l'indépendance, la majorité des élites modernes (occidentalisées) appartenaient à cette zone sud. Au Nord, l'enseignement colonial s'est illustré par sa carence et sa médiocrité. La pauvreté de l'ensemble de cette vaste région et la résistance de ses populations musulmanes expliquaient cette situation. Dans cette zone, le système éducatif colonial et l'idéologie qui lui était sous-jacente s'adressaient d'abord aux fils des notables et chefs traditionnels. Mais sa perception syncrétique et son caractère aliénant (sa langue et son contenu ignoraient la société colonisée) ont manifestement limité sa diffusion. Les familles - y compris celles des hiérarchies anciennes du pouvoir - lui préféraient un enseignement coranique, immuable et dépassé. De plus elles envoyaient quelques jeunes gens poursuivre des études dans des pays arabes.

Après soixante années de colonisation, le taux de fréquentation scolaire du système colonial n'a guère atteint le chiffre des deux pour cent de la population totale du Tchad. C'est dire que les élites tchadiennes modernes de formation coloniale ne représentaient en fait qu'une toute petite goutte jetée dans les eaux du Lac Tchad. Elles ressentaient un tiraillement entre des aspirations contradictoires: leurs propres repères culturels et les valeurs suscitées par la colonisation. La coexistence partielle, au Sud de l'éducation tradi-

tionnelle et au Nord de l'éducation islamique, avec l'école publique de type occidental, au XXe siècle, a posé dès l'indépendance des problèmes difficiles, générateurs de conflits à l'intérieur de la société tchadienne.

Chercheur non dissocié de la vie de notre pays, nous n'avons pas cessé de débattre de tous ces problèmes avec des Tchadiens appartenant à toutes les couches de la société: gouvernants, chefs religieux, intellectuels, paysans et même jeunes gens et jeunes filles scolarisés dans les divers établissements d'éducation fonctionnant au Tchad. Nous avons constaté que les responsables politiques, issus pour la plupart de l'école laïque coloniale française, cherchaient, comme les autorités auxquelles ils ont succédé, à imposer ce modèle éducatif alors même qu'ils reconnaissaient son inadéquation à la nation tchadienne. Lorsque exceptionnellement des réformes ont été annoncées, elles ont été très vite classées et bientôt les dossiers qui les contenaient se sont recouverts de poussière. C'est dire à quel point l'héritage colonial (4) influençait le comportement de la majorité des gouvernants du Tchad indépendant: aliénation qui les rendait incapables d'adopter une politique éducative, économique et sociale répondant aux aspirations et aux besoins de leurs populations. Les tensions nées de ce mauvais choix ou de cette absence de choix ont empêché l'apparition d'une conscience nationale

unitaire et provoqué des conflits au sein des groupes composant la société tchadienne.

Les désordres et l'incohérence actuels en sont les conséquences.

* * *

En effet, les relations conflictuelles entre les valeurs et les modèles produits par les systèmes éducatifs musulman, colonial et post-colonial ne sont pas étrangères aux nombreuses difficultés que connaît le Tchad. Par le truchement de ses élites, chaque système tend à assurer le contrôle du pouvoir, grâce aux institutions politiques, économiques et culturelles qu'il secrète.

Ainsi, les institutions politiques centrales mises en place après l'indépendance se sont-elles trouvées sous le monopole des élites de formation coloniale. Devenues dirigeants des partis ou militants nationalistes, ces élites étaient apparemment en mesure d'exercer le pouvoir. Mais elles ont montré leur inaptitude à adapter le système de gouvernement aux besoins du pays. Face à elles se tenaient les élites traditionnelles dont le discours rencontrait un impact puissant

parmi leurs populations (donnant même l'impression qu'elles percevaient bien l'intérêt de leur pays), mais elles étaient incapables de concevoir le pouvoir dans un cadre moderne et unitaire. De même que les systèmes éducatifs coexistent encore au Tchad sans jamais se compléter ou se fondre, de même les forces traditionnelles et modernes cherchent - par leurs rapports et par leurs contradictions - à affirmer la perpétuation de leur statut.

Nos discussions et nos entretiens avec les Tchadiens à propos de ces forces nous ont confirmé dans l'idée qu'il fallait tenter d'examiner la nature du pouvoir des personnes qui se distinguent des autres par l'importance de leurs relations ou par les positions qu'elles occupent dans les domaines politique, économique, religieux et socio-culturel. Cela leur permet de participer directement aux prises de décisions engageant un secteur ou la société dans son ensemble. Ces personnes influentes sont-elles les élites tchadiennes (- traditionnelles et modernes)?

En abordant aujourd'hui le problème des "élites" nous avons conscience de simplement prolonger nos travaux sur l'éducation. La première question que nous nous posons est de savoir quel type d'éducation forme quelle sorte d'élite, et quel pouvoir lui est conféré.

Dans le cadre de ce travail, nous cherchons à

étudier les groupes privilégiés qui jouissent d'une plus grande influence dans les processus de transformation et de développement au Tchad. Ils sont pour la plupart les produits des divers systèmes éducatifs et institutionnels connus dans le pays. Ils possèdent et exercent un pouvoir de domination. Ces agents sociaux ou ces forces sociales se considèrent (et sont considérés par les autres) comme étant l'élément essentiel et déterminant de la dynamique sociale. Les personnes qui appartiennent à ces catégories bénéficient généralement d'une notoriété certaine et se démarquent des autres couches sociales par leur statut privilégié, dans les divers aspects de la vie sociale. Nous essayons de savoir quelle est l'origine de ce statut et quelle est la portée du prestige, de la notoriété qui lui sont liés. Quels en sont les déterminants? Ces groupes existent-ils réellement, et dans quelle mesure? Constituent-ils une bourgeoisie? Une classe privilégiée?

Entreprendre une réflexion sur les concepts à utiliser pour l'étude des élites tchadiennes dans le passé et aujourd'hui n'est pas une tâche facile, surtout qu'il s'agit d'un pays qui connaît des troubles politiques et sociaux depuis son "indépendance", en 1960. L'étude de la dynamique de stratification sociale du Tchad est à faire. Les statistiques officielles dans ce domaine sont, selon P. -F. Gonidec, "incertaines et

contradictoires" (5), et l'observateur ne peut que lui donner raison.

Nous ne souhaitons pas enfermer notre recherche dans des catégorisations sommaires qui sont loin de refléter la réalité ouaddaïenne et tchadienne. Au Tchad, "le processus de formation des classes sociales est encore peu avancé dans le secteur moderne fortement dominé par les entreprises étrangères" (6). D'un autre côté, l'instabilité qui règne dans ce pays depuis vingt ans n'offre pas toujours des possibilités de recherche approfondie sur le terrain pour permettre une analyse lucide des diverses forces dominantes en présence, de leurs alliances, de leurs rapports, de leurs racines, de leurs clientèles, ... et des contradictions que ces forces portent en elles.

Pour définir ces forces sociales, ces groupes privilégiés, nous préférons utiliser "un terme générique fréquemment employé dans les études de stratification, celui d'élite" (7). Le terme "élite" est difficile à définir. Mais provisoirement nous considérons comme membres de l'élite les personnes qui détiennent un certain pouvoir sur les autres et qui cherchent à le légitimer. Ainsi, notre définition ne se limite pas aux seuls acteurs politiques, ni aux seuls intellectuels occidentalisés. La suite de notre travail démontrera si elle est opératoire.

Pour le moment, nous allons tenter de faire une esquisse des définitions des élites à travers l'évolution de ce terme.

Préliminaires théoriques.

Dans les milieux africains modernes, le terme élite est d'usage assez courant pour désigner généralement les cadres intellectuels et les dirigeants politiques de formation occidentale. Certains sociologues et politistes l'emploient en tant que concept et idéologie. De même lorsqu'on pose aux étudiants africains la question de savoir ce qu'ils entendent par "élites africaines", la réponse est souvent l'identification du terme élite à celui de "bureaucratie, bourgeoisie ou classe politico-économique".

Pour mieux nous éclairer, il nous faut chercher à définir le concept d'élite afin de mesurer sa validité dans notre travail. Ce faisant, nous éviterons peut-être d'ajouter au caractère subjectif du concept notre propre subjectivité. Pour cette raison, son examen (à travers les définitions des dictionnaires généraux et sociologiques et celles des théoriciens et particulièrement de ceux ayant posé le problème des "élites africaines") nous paraît utile. Cela nous conduira à déterminer l'implication de ces définitions par rapport à notre

recherche: notre parti pris est celui de l'histoire des différentes catégories des "élites ouaddaïennes et tchadiennes", en relation avec les principaux critères à partir desquels elles peuvent être définies.

Les différents dictionnaires généraux consultés donnent du mot élite des significations plus ou moins concordantes que résume le "Grand Larousse encyclopédique" (8). Pour ce dernier, le mot élite (au singulier) désigne:

"Ce qu'il y a de meilleur, de plus distingué dans un groupe, un ensemble de personnes."

D'autre part, ce dictionnaire nous fournit l'exemple suivant:

"L'enseignement a pour fin de distinguer quelques sujets d'élite (Alain)."

Cette citation d'Alain peut nous intéresser, dans la mesure où la plupart des élites tchadiennes considérées sont les produits des systèmes éducatifs connus au Tchad. Mais revenons aux définitions de cette encyclopédie pour qui les élites (au pluriel) rassemblent

"Les personnes qui occupent le premier rang dans la société, dans une activité: Recrutement des élites."

Puis elle complète ces différentes acceptions du mot par cette remarque qui contient plusieurs indices importants (que nous soulignons):

"L'histoire porte témoignage que la valeur de leur élite est un facteur déterminant du progrès des sociétés et des nations. L'élite ne se définit pas exclusivement par le niveau des connaissances, de la culture et des techniques, mais aussi par celui de la moralité, des qualités de caractère, du sens du devoir.

L'élite d'un pays est composée de tout ce que ses divers éléments ont de meilleur, et pas seulement de ses meilleurs spécialistes. Mais il n'existe de véritable élite nationale que là où tous ceux qui peuvent prétendre la constituer joignent à l'excellence dont ils font preuve dans leurs domaines respectifs le sens et le souci des intérêts généraux de la nation."

Cette définition a le mérite d'inclure des éléments qualitatifs, ce qui lui donne une plus grande signification. Elle rejoint et complète celle du Vocabulaire pratique des sciences sociales (9) qui résume plus ou moins différents courants sociologiques, et pour qui:

"L'élite, c'est ce qu'il y a de mieux, ce qui mérite d'être choisi. On entend par élites (au pluriel) les classes les plus cultivées d'une société, celles qui sont les plus capables de diriger et de servir efficacement cette société. Dans les sociétés traditionnelles, l'élite était constituée par l'aristocratie par le sang. Elle se sélectionnait par la guerre ou par les privilèges économiques et sociaux.

"Dans une société industrielle qui nécessite compétence et préparation professionnelle, l'élite devrait se fonder sur le mérite, sur des plus grandes capacités et aptitudes intellectuelles et morales, sur la qualité de chef et le sens de responsabilité. Il n'est pas toujours ainsi.

Une élite établie se croit une mission définitive, sans s'interroger sur sa valeur et sur son rôle actif. Elle devient une élite formelle qui s'oppose à la formation et à la montée des élites réelles. Elle empêche la sélection des talents et tend à se recruter dans son propre milieu social où elle s'est enfermée. Il n'existe alors aucune circulation des élites, c'est-à-dire la capillarité vers les postes de responsabilité et de commandement des personnes

capables et préparées appartenant à d'autres milieux sociaux."

Les définitions de ces dictionnaires nous aident, mais elles ne sont pas directement applicables dans notre travail. Par exemple au Tchad et au Soudan que nous connaissons le mieux, les élites ne sont pas considérées comme étant simplement "les classes les plus cultivées d'une société...". Le "niveau des connaissances" ne confère pas, à lui tout seul, le statut d'élite. Des hommes tels que Babikir Nahar au Soudan ou Al-Hadj Moukhtar au Tchad font bien partie de l'élite commerçante. Ils ne possèdent pas un niveau important "de la culture" et "des techniques". Autrement dit ils ne bénéficient pas d'un savoir livresque; ils ont tout de même acquis un savoir qui leur permet de réussir dans leur commerce. Mais leurs "qualités de caractère", leur "sens du devoir" concourent avec leur richesse pour les placer dans les rangs de l'élite.

D'un autre côté, l'affirmation selon laquelle "dans les sociétés traditionnelles, l'élite était constituée par l'aristocratie par le sang", appelle deux remarques en ce qui concerne l'élite politique ou religieuse traditionnelle au Ouaddaï. D'une part, l'élite politique ouaddaïenne ne constituait pas un clan fermé, limité à la famille régnante. D'autres éléments (le mérite, le

sens de responsabilité,...) favorisent la sélection de ses membres. D'autre part, les personnes d'origine humble ayant accédé au statut d'élite dans les sociétés traditionnelles au Tchad, ne constituaient pas des cas isolés. Par contre, la définition de l'élite "dans une société industrielle" que suggère le Vocabulaire pratique des sciences sociales paraît bien s'appliquer à l'élite politique tchadienne traditionnelle qui "devrait se fonder sur le mérite, sur des plus grandes capacités et aptitudes intellectuelles et morales, sur la qualité de chef et le sens de responsabilité". Seulement, il faut remplacer les "grandes capacités et aptitudes intellectuelles" par des capacités et aptitudes garantissant les valeurs établies. Ce qui amène à constater que cette élite établie "empêche la sélection des talents et tend à se recruter dans son propre milieu social où elle s'est enfermée". Mais l'introduction des nouvelles valeurs coloniales et l'apparition des élites intellectuelles musulmanes arabisées ou modernes occidentalisées ont considérablement secoué et bouleversé les systèmes de valeurs et la conception du pouvoir anciens. L'élite politique issue des hiérarchies traditionnelles du pouvoir paraît être sclérosée, parce qu'elle est cooptée et non produite par le jeu normal de la nouvelle société. Cela ne veut absolument pas dire qu'elle n'existe plus. L'élite politique traditionnelle est

réhabilitée sous d'autres formes: par le truchement de ses enfants instruits et par l'alliance avec "des personnes capables et préparées appartenant à d'autres milieux sociaux". C'est ainsi que s'exerce la circulation des élites au Ouaddaï; autrement dit "la capillarité vers les postes de responsabilité et de commandement" dans la politique moderne (coloniale et post-coloniale) échappe désormais au monopole exclusif de l'ancienne aristocratie ouaddaïenne.

Comme on pouvait le constater, les définitions données au concept d'élite (par le "Grand Larousse encyclopédique" et le "Vocabulaire pratique des sciences sociales") fournissent une variété de critères:

- Niveau des connaissances, de la culture, des techniques;
- Moralité, qualités de caractère;
- Sens du devoir, sens et souci des intérêts généraux;
- Finalité de l'enseignement;
- Aristocratie, noblesse;
- Privilèges économiques et sociaux;
- Dirigeants (catégories ou classes dirigeantes);
- Qualité de chef et sens de responsabilité;
- Mérite, compétences,...

Critères dont nous allons certainement nous inspirer dans notre définition. Car certains peuvent entrer dans une des grilles relatives aux différentes catégories

d'élites tchadiennes.

Mais avant de retenir de tels indices, nous allons faire un bref examen des "théorie élitistes". Elles vont nous aider à saisir les connotations du terme élite dans certains travaux spécialisés, même si elles ne traitent que des "élites politiques".

Les théories des "élites politiques", ainsi que le constate assez justement N. Poulantzas, "ont une influence considérable dans la théorie politique actuelle, et elles se sont explicitement données comme critiques de la théorie marxiste du politique" (10). En Afrique noire même, se développe un courant pour contester les "théories élitistes". Le concept d'élitisme chez K. Nkrumah définit cet état d'esprit. Pour lui, "l'élitisme est une idéologie bourgeoise" dont les fondateurs "prétendaient réfuter la doctrine marxiste et démentir formellement la possibilité d'une révolution socialiste qui éliminerait le système de classes. S'opposant à Marx, ils affirmaient que le talent politique désigne les vrais dirigeants et que, d'autre part, toute société serait toujours gouvernée par une ou plusieurs élites" (11).

En tout cas, nous n'avons pas l'intention ni la pré-tention d'entrer ici dans le débat où "à l'analyse marxiste de l'histoire et de la société en termes de luttes de classes définies principalement sur le terrain écono-

mique, les théoriciens élitistes opposent une interprétation politique" (12).

Nous cherchons simplement à explorer rapidement le concept d'élite dans leurs travaux et son implication dans notre étude. Il va sans dire que notre préférence du terme élite ne signifie nullement un choix politique ou idéologique de notre part et, moins encore une approbation des théories élitistes.

Nous abordons ces théories par cette remarque que nous livre T. B. Bottomore (13). "Au XVIIe siècle, écrit-il, le terme "élite" servait à désigner des marchandises de qualité supérieure; le sens en fut plus tard étendu à des groupes sociaux de rang élevé, unités militaires particulièrement brillantes, éléments de choix de la noblesse... Il faut attendre la fin du XIXe siècle pour le trouver couramment employé, en Europe continentale, dans des textes sociaux et politiques, et ce n'est que depuis les années trente que son usage s'est généralisé en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, grâce à la diffusion des théories sociologiques des élites, exposées notamment par Vilfredo Pareto."

C'est pour étudier ce qu'il appelle "l'équilibre social" que Pareto (14) inaugure les théories des "élites politiques". Sa théorie consiste à "diviser la société en deux couches: une couche supérieure, dont font habituellement partie les gouvernants, et une

couche inférieure, dont font partie les gouvernés" (15). La couche supérieure représente, à ses yeux, l'élite gouvernementale, définie par la "supériorité psychologique naturelle", la différence de "tempérament", la ruse, le prestige et la notoriété. Car, selon Pareto "il existe partout une classe gouvernante, même là où il y a un despote; mais les formes sous lesquelles elle apparaît sont diverses. Dans les gouvernements absolus, seul un souverain paraît en scène; dans les gouvernements démocratiques, c'est un parlement. Mais dans la coulisse se trouvent ceux qui jouent un rôle important au gouvernement effectif" (16).

Cette constatation de Pareto ne paraît pas demander un commentaire de notre part, tellement elle reflète apparemment une évidence. Seulement, lorsqu'il considère les gouvernants (c'est-à-dire l'élite gouvernementale) comme les éléments supérieurs ou les plus doués d'une société, il justifie la conception des sociétés inégalitaires. D'un autre côté, Pareto donne un seul cas extrême qui ne se trouve pas dans la réalité: le despotisme ou le gouvernement absolu. Dans ce cas considéré, il y a une élite qui accepte ce système pour elle-même, pour son propre profit. Si bien que le despote s'entoure de conseillers, de sa famille et de ses partisans, c'est-à-dire d'une petite couche privilégiée constituant cette élite. Il existe alors une relation de complicité

et de dépendance entre lui et les membres de l'élite qui sont en quelque sorte une courroie de transmission.

Le Tchad précolonial a connu des despotes au Baguirmi et au Ouaddaï où on crevait les yeux des prétendants au trône. Comme Louis XIV, ces monarques absolus furent des dictateurs, mais ils s'appuyaient toujours sur des élites économique, politique, militaire ou religieuse qui n'appartenaient pas obligatoirement à la famille régnante. Plus près de nous, on pouvait constater que des despotes tels que Tombalbaye au Tchad, Duvalier pour Haïti ou Somoza pour le Nicaragua furent soutenus aussi bien par les membres de leur famille que par des personnalités locales ou des systèmes se jugeant "démocratiques". De ce point de vue, il semble que même si l'importance du despotisme est liée au charisme du chef, le despote à lui seul ne pouvait étendre son autorité que par l'intermédiaire des élites locales soumises.

Depuis Pareto, les théories sur l'apparition, le déclin ou l'évolution des "groupes dirigeants" se trouvent au coeur des travaux de Mosca, Michels, Tocqueville, Mannheim, Weber, Schumpeter, ... et Wright Mills. A vrai dire, les transformations des sociétés occidentales, liées à l'apparition du socialisme et des classes ouvrières semblent préoccuper ces théoriciens et guider leurs réflexions. Mosca et Michels en particulier

du pouvoir, grâce à son habile organisationnelle. Car, s'inquiétaient, tout en considérant que "les régimes politiques de leur époque et les partis politiques aussi conservateurs ne sont pas 'démocratiques'" (17). Mosca voit deux classes d'hommes dans chaque société: majorité dirigée.

De son côté, "La première classe, toujours la moins nombreuse, remplit toutes les fonctions politiques, définitive comme elle monopolise le pouvoir et profite des avantages et militaire un qu'il procure, alors que la deuxième, la plus nombreuse, est dirigée et commandée par la première d'une manière plus ou moins légale, et Mosca: tous rec plus ou moins arbitraire ou violente, et lui chique" et ne fournit, au moins en apparence, les moyens gouvernants-gou matériels de subsistance et tout ce qui est conception du "nécessaire à la vie d'un organisme politique" (18). entre "la classe ment dominante" et la "classe politiquement dominante". Cependant, ils divergent sur

Ce sont les mêmes thèses que défend Michels (19) lorsqu'il fait la démonstration de "l'existence d'une oligarchie à l'intérieur des partis socialistes..." et "la division génétique de tout groupe social en une majorité dirigée et une minorité dirigeante" (20). Dès lors, il ne croit pas à la "souveraineté de la masse" ou du "peuple". Pour Michels, le "peuple" exerce sa souveraineté par l'intermédiaire de ce qu'il appelle ses "délégués". C'est cette minorité qui détient le monopole

du pouvoir, grâce à son habileté organisationnelle. Car, "qui dit organisation, dit tendance à l'oligarchie" (21). Tout cela amène Michels à diviser lui aussi la société en une minorité dirigeante (habile, organisée, privilégiée, ... et spécialisée) et une majorité dirigée.

De son côté, Mills rejette le concept de "classe dominante" et lui préfère celui de "l'élite du pouvoir", définie comme étant les "décideurs politique, économique et militaire unis pour défendre leurs intérêts" (22).

Ce qui est commun aux théoriciens élitistes, c'est qu'ils restent dans la tradition inaugurée par Pareto et Mosca: tous reconnaissent l'existence du "fait oligarchique" et ne remettent pas en cause la dichotomie gouvernants-gouvernés. De plus, ils apportent leur conception du "pouvoir politique" qui récuse l'identité entre "la classe économiquement dominante" et la "classe politiquement dominante". Cependant, ils divergent sur un certain nombre de problèmes: d'aucuns penchent vers la pluralité, la diversité des "catégories dirigeantes" - si l'on préfère cette expression de R. Aron (23) - tandis que d'autres insistent sur leur cohésion, leur unité (Mills), ainsi que sur le fossé qui sépare les gouvernants du peuple.

Ce qui est intéressant dans ces théories, c'est qu'elles nous révèlent l'importance d'un groupe, dont

les membres bénéficient de certaines qualités jugées supérieures, et en conséquence ils dominent, "participent à la prise des décisions", "influencent les décisions gouvernementales" ou "ceux qui prennent officiellement ces décisions" (24).

Ces personnes dominantes ou influentes représentent "l'élite gouvernementale" de Pareto, la "classe politique" de Mosca, "l'élite du pouvoir" de Mills, ... ou les "catégories dirigeantes" de R. Aron.

Cette différence de vocabulaire explique aussi la différence des positions quant au choix des critères et indices explicatifs. La remarque de D. Gaxie nous résume les différentes thèses des élitistes:

"S'agissant, par exemple, d'expliquer la séparation entre la masse et l'élite ou les causes de la supériorité d'une élite sur une autre, Pareto y voit une supériorité psychologique naturelle de l'élite par rapport à la masse, une différence de "tempérament" entre les forts et les faibles, alors que Mosca insiste sur l'organisation de l'élite et son aptitude à contrôler les principales forces sociales agissant dans la société à un moment donné (religion, richesse ou savoir), et que Michels, à la suite de Mosca, explique la domination de l'élite par l'habileté

Pareto et Mosca organisationnelle, conséquence de la division du travail, de la différenciation des fonctions et de la spécialisation" (25).

Après cet examen rapide des théories élitistes, nous pouvons constater que les thèses soutenues pour définir les "catégories dirigeantes" ne peuvent pas s'appliquer comme telles aux élites politiques tchadiennes (traditionnelles et modernes). Par contre, nous devons retenir, mais en les redéfinissant, certains critères qui concernent notre définition des élites traditionnelles et modernes tchadiennes: prestige, avantages, habileté, faculté d'organisation, notoriété, fonctions, ... et spécialisation. De plus, une des données essentielles que nous apportent les théoriciens élitistes, est la séparation du pouvoir politique et du pouvoir économique.

Mais avant de considérer l'implication de certaines thèses élitistes par rapport à notre travail, essayons d'abord de parcourir les travaux des personnes qui ont posé le problème des élites africaines.

Nous disions plus haut que K. Nkrumah définissait l'élitisme comme étant "une idéologie bourgeoise" tendant ainsi à "soutenir la doctrine capitaliste". Peut-être sa réaction constituait-elle une mise en garde à ceux qui s'inspireraient des "théories élitistes" de

Pareto et Mosca pour affirmer la légitimation d'une ou de plusieurs élites dans les sociétés africaines contemporaines (26). Ce qui compromettrait, aux yeux de K. Nkrumah, "la possibilité d'une révolution socialiste" (dont il fut un des idéologues) en Afrique.

De la colonisation à nos jours, l'évolution politique, culturelle et économique a changé - à des degrés divers - la structure sociale des sociétés africaines. Elle donne ainsi naissance à des formes de relations nouvelles entre les groupes. Cette situation tend à modifier le pouvoir et l'autorité que possèdent certains groupes sociaux, dans la mesure où elle favorise l'ascension des uns et le déclin des autres. Mais ces groupes cherchent toujours "à contrôler ces transformations" pour ne pas perdre leurs acquis et leurs privilèges. Depuis lors, la plupart des analystes africanistes étudient les sociétés africaines contemporaines par rapport à deux ensembles de forces, dites le traditionalisme et la modernité (27). Dans l'ensemble, leurs travaux privilègient les agents de la modernité - et particulièrement les groupes dirigeants - qui tentent de propager ou d'imposer dans la plupart des cas les valeurs déjà véhiculées par le système colonial. Les élites politiques et religieuses dites "traditionnelles" (et leurs institutions, leurs rôles,...) ne sont que partiellement abordées pour servir de cadre d'interpréta-

tion, d'explication ou de référence à l'analyse des élites africaines modernes.

Ainsi que le souligne P. C. Lloyd (28) au Colloque d'Ibadan (au Nigéria) en 1964, "Cette catégorie d'individus ayant reçu une éducation occidentale, que nous avons jusqu'ici appelée l'élite africaine était, il y a dix ans, communément désignée sous le nom de classe moyenne. Aujourd'hui, le terme "élite" est à la mode".

Il est évident que notre tâche ne consiste pas à l'imitation de cette mode, d'autant plus qu'aucune unanimité n'est encore faite quant au choix des critères ou de définition du concept d'élite.

Devant l'impossibilité pour la théorie sociologique de fournir des définitions communément admises des concepts de classe et d'élite, la grande majorité des africanistes choisit celui d'élite. C'est alors que les colloques, les tables rondes et les travaux divers (29) l'emploient dans l'analyse des dynamismes de la stratification sociale en Afrique noire. Parce que "le terme élite semble peut-être le plus apte" (P. C. Lloyd) et le mieux approprié "à la scène africaine". Dans le même temps on reconnaît que les deux termes "ne s'excluent pas mutuellement" (30), mais qu'en définitive "l'aspect inachevé des classes sociales" (31) en Afrique noire décide du choix du terme élite.

Il s'ensuit que "le concept d'élite est depuis

nombre d'années d'emploi très courant dans la littérature africaniste consacrée aux changements sociaux" (32).

Il faut maintenant tenter d'examiner diverses définitions données par cette littérature (33) et de cerner le ou les groupes d'africains auxquels celles-ci correspondent. Nous verrons ensuite dans quelle mesure ces définitions auront une application aux élites tchadiennes ou ouaddaïennes.

Nous avons vu plus haut que pour le philosophe Alain (Cité par le Grand Larousse encyclopédique) - qui "exerça une profonde influence sur l'esprit des futurs normaliens" (34) - "l'enseignement a pour fin de distinguer quelques sujets d'élite". En Afrique aussi les autorités coloniales ont assigné, plus ou moins, la même mission à l'école; leur conception est parfaitement résumée par cette directive de Lyautey (datant de 1920) et qui concernait l'école marocaine: "C'est par les écoles, annonçait-il, que nous formerons une élite apte à associer et à former la substance vivante du Protectorat" (35).

Ainsi, la colonisation française - à travers sa politique, son idéologie et son système éducatif assimilationnistes - a favorisé l'apparition d'une "élite". Les caractéristiques de cette première élite étaient assez vagues. Dans une étude où il examine "le rythme de développement des élites nouvelles" au Sénégal,

P. Mercier nous fait constater qu'au départ, "la notion d'élite recevait très vite un sens plus large et plus flou, recouvrant tous les éléments qui étaient censés servir de lien entre les colonisateurs, porteurs de la civilisation, et une masse inculte qui devait progressivement l'acquérir" (36). Du coup, les interprètes, ... et les petits fonctionnaires composaient cette élite, grâce à "une instruction à l'occidentale". Les éléments qualitatifs de son prestige se trouvaient être la citoyenneté française, l'appartenance aux communes et la scolarisation. Tout cela lui permettait de bénéficier "du prestige du groupement européen et aussi, dans une certaine mesure, de sa position économique privilégiée" (37). Ce qui a conduit les membres de cette élite à un mode de vie, à des aspirations de type moderne qui tendaient à les éloigner de la masse "demeurée dans ses cadres culturels et sociaux traditionnels". Telle a été ainsi définie cette catégorie d'élite au Sénégal, appelée l'"élite coloniale", dont "le type moyen... est pourvu du certificat d'études primaires".

La seconde catégorie est celle de l'élite intellectuelle ou élite nouvelle, qui se caractérise par un niveau d'instruction élevé, des compétences professionnelles plus précises qui lui permettent d'occuper des situations détenues par les Européens. Bientôt, ses membres (avocats, médecins, professeurs), au demeurant

peu nombreux, allaient profiter du transfert "des prestiges typiquement européens", prestiges qui "mettaient en jeu les notions de puissance - participation, même réduite, aux pouvoirs politiques et administratifs - et de richesse, ou, à tout le moins de sécurité matérielle" (38). Les éléments de l'élite intellectuelle, perçus d'abord comme concurrents, allaient désormais servir de modèles à l'élite coloniale. Leur prestige est aussi reconnu par la population. En définitive, c'est l'élite intellectuelle qui va menacer directement les positions coloniales, dans la mesure où c'est elle qui prend conscience de la "situation coloniale" et qui sert de base à un "nationalisme naissant". De même qu'au Sénégal, "dans toute l'Afrique subsaharienne, le pouvoir politique a passé rapidement des gouverneurs coloniaux aux membres, dans l'ensemble jeunes et bien instruits, des nouvelles élites nationales" (39).

Depuis lors, toute étude des stratifications sociales ou des systèmes politiques africains contemporains passe par ces "nouvelles élites nationales" qui décident de l'avenir de leurs sociétés. Pourtant, "le problème des élites dans l'Afrique actuelle présente une réelle complexité" quand il s'agit de "délimiter les individus ou quelquefois les groupes qui font partie de ces élites" (40). Cette complexité fut suffisamment

démontrée au cours d'une Table ronde (41) qui cherchait à cerner la question des élites africaines. Deux sens sont donnés alors au contenu du terme "élite africaine". Au sens large, ce terme regroupe l'ensemble des intellectuels, des universitaires, des diplômés, ... Il s'agit donc des Africains ayant reçu un niveau d'éducation, de formation et de spécialisation élevé dans le système européen ou nord-américain. Ce qui leur donne des privilèges se traduisant en un mode de vie, des aspirations et des besoins propres aux sociétés occidentales. Au sens étroit, l'"élite africaine" tend à être confondue avec l'élite politique, c'est-à-dire la catégorie d'Africains qui exercent des rôles dans le système politique moderne de leur pays. Dans la réalité, il est quasi-impossible de faire une distinction nette entre l'élite intellectuelle et l'élite politique africaines contemporaines. La distribution des rôles n'est pas définie ni limitée. On peut encore passer d'une catégorie à une autre sans que cela soit perçu clairement. D'ailleurs la majorité des intellectuels africains se croient hommes politiques en puissance et influencent plus ou moins les décisions des responsables politiques.

Si nous revenons aux conclusions de cette Table ronde, nous constatons avec les participants que l'"élite africaine" ainsi considérée ne jaillit pas de la masse africaine, dans la mesure où celle-ci ne se

reconnait toujours pas en elle. C'est une élite qui jouit de la souveraineté internationale, souveraineté dont le peuple ne semble pas avoir bénéficié. Tant dans ses critères de définition (origine, éducation ou formation occidentale, diplômes,...) que dans ses caractéristiques particulières (orientations politiques, attitudes, discours,...) cette "élite africaine" intellectuelle ou politique donne l'image d'une élite cooptée, en ce sens que son développement (qui se situe dans une trajectoire néo-coloniale) n'est pas liée à l'évolution normale dans le cadre des sociétés africaines. Beaucoup de ses membres sont coupés de leurs racines culturelles et politiques traditionnelles. C'est la raison pour laquelle certains participants à cette Table ronde - qui font justement partie de cette "élite africaine" - parlent de cette dernière en ces termes: élite dirigeante; fausse-élite; élite-fonctionnelle; élite-avorton; élite par procuration; élite non-africaine; élite faussement occidentale. Il fallait donc, affirment-ils, transformer la position de cette élite en une position d'élite vraie. C'est dire que les élites africaines modernes ressentent les difficultés de leur intégration complète et de leurs rapports au peuple.

Il faut cependant souligner que des différences considérables peuvent être constatées dans l'origine, le développement et le comportement des élites d'un pays à

un autre. En effet, dans certains cas l'élite intellectuelle ou politique africaine moderne se rattache généralement à la première génération des agents formés par le pouvoir colonial. Tandis que dans d'autres, ces élites nationales sont issues soit des autorités africaines traditionnelles (chefferies, états musulmans,...) ainsi que des familles ou individus favorisés par le système colonial. C'est une des raisons pour lesquelles les caractéristiques essentielles des élites africaines contemporaines varient également.

Ce tableau des élites africaines modernes est incomplet si nous ne disons pas un mot concernant cette catégorie venue après les indépendances. Depuis cette époque, les coups d'Etat militaires mettent au devant de la scène une variante d'élite africaine tout à fait nouvelle: les militaires. En constituant une nouvelle élite politique, ils tendent quelquefois à fausser le jeu d'un certain ordre établi.

L'examen des études et travaux africanistes que nous venions de faire a montré les difficultés à aborder le problème des stratifications sociales ou celui des élites en Afrique noire. Pourtant, "la littérature africaniste" dans ce domaine est dense et importante; mais elle n'arrive toujours pas à résoudre les obstacles relatifs à l'emploi du concept d'élite ou celui de classes sociales dans les sociétés africaines. Elle

s'est particulièrement intéressée aux forces sociales modernes, surtout aux catégories dirigeantes ayant succédé aux autorités coloniales. Ce sont ces catégories qui sont généralement appelées les élites africaines, définies par les privilèges que leur accordent une formation, une aisance, un mode de vie, ... et des aspirations de type occidental. Dans cette considération, nous nous rallions à Ch. Coulon (42) lorsqu'il constate que:

"A la limite, l'objet analysé est reconstruit, non pas à partir de ses éléments les plus essentiels, mais en fonction des paramètres qui justifient le mieux la pertinence des postulats théoriques ou qui sont sensés constituer les pièces maîtresses de l'édifice social et politique dans les sociétés occidentales d'où est issu le chercheur."

Il faut noter que cette remarque s'applique aussi à un grand nombre des chercheurs et intellectuels africains qui acceptent, sans les traduire, les postulats et concepts étrangers.

Mais les difficultés de l'étude des élites africaines sont liées à d'autres facteurs non moins importants également. Car les divers travaux consultés "ne semblent pas avoir stimulé des études approfondies;

très peu de monographies consacrées à cette catégorie de personnes existent actuellement" (43). D'autre part, l'approche consistant à isoler d'une société globale africaine les couches occidentalisées qui deviennent des élites capables de refléter la réalité, cette approche nous paraît incohérente.

C'est ainsi que les structures et les forces politiques et religieuses traditionnelles ne sont qu'indirectement et partiellement analysées. Elles bénéficient pourtant - dans bon nombre de pays d'Afrique - d'une influence incontestable non seulement sur les populations, mais également sur les systèmes politiques post-coloniaux. Par exemple avant l'accession du Sénégal à la souveraineté internationale, P. Mercier note que "les pouvoirs et les influences dont disposaient les chefs politiques dans la situation traditionnelle ont été en grande partie transférés aux Khalifes des grandes confréries islamiques (dont les fonctions sont héréditaires); ce sont ceux-ci qui, actuellement, représentent la principale force capable de s'opposer à l'élite moderniste et avec laquelle celle-ci et les mouvements politiques qui l'expriment doivent, dans une large mesure, composer" (44). Ces chefs religieux bénéficient aussi d'un pouvoir économique, élément capital dans la mesure où il tend à accroître leur rôle. Du coup, "Les catégories économiquement les plus favorisées coïncident

donc, dans une large mesure, avec les couches dirigeantes, qu'elles soient traditionnelles ou semi-traditionnelles - chefs de confréries - ou qu'elles aient été créées artificiellement, sur le modèle des précédentes, par l'administration coloniale" (45).

En lisant des travaux sur les élites africaines modernes, on a l'impression que les forces traditionnelles que décrit P. Mercier n'existent pas ou n'opèrent pas dans la réalité d'aujourd'hui. Mais elles jouissent encore de fortes positions dans beaucoup de pays africains en particuliers musulmans (Sénégal, Tchad, Soudan, ... et Nigéria). C'est ainsi qu'au Sénégal, plus de vingt ans après la constatation de P. Mercier (et le monopole du pouvoir politique par l'"élite moderniste"), on observe encore l'étendue et la structure du "pouvoir maraboutique" dans ce pays. Parlant du lien personnel qui unit le "Marabout", c'est-à-dire le "guide spirituel" à ses fidèles, Ch. Coulon fait la remarque suivante:

"Ces relations de dépendance personnelles marquent tous les aspects de la vie et de l'organisation sociale, donnant aux marabouts un pouvoir allant bien au-delà de la sphère religieuse." Car "bien que le Sénégal soit un Etat constitutionnellement laïque et bien

qu'aucun mouvement politique ne s'y réclame d'une idéologie islamique, la religion musulmane, et, plus précisément ses chefs, représentent un élément capital du système politique" (46).

Cette influence de l'élite religieuse traditionnelle au Sénégal explique certainement l'attitude conciliante que lui manifestent les hommes politiques modernes, quelle que soit leur appartenance idéologique ou philosophique. Il n'est donc pas étonnant que les chefs religieux marquent fortement la vie politique, culturelle et économique sénégalaise, au point que le système moderne institué paraît s'y adapter. A ce propos, voici ce que nous rapporte l'envoyé spécial du journal "Le Monde", au sujet des élections de 1978:

"Plus encore que le débat à propos des réalisations du régime senghorien, c'est l'attitude des chefs religieux qui, une nouvelle fois, déterminera largement l'issue des élections du 27 Février. Depuis l'introduction de l'Islam, politique et religion vont de pair au Sénégal, terre à 85% musulmane. Pour un homme public, se proclamer athée relèverait du suicide. Ainsi, Majhemout Diop, président du Parti africain de

l'indépendance, soucieux de ne pas donner prise à l'accusation, prend soin de terminer ses discours en citant un verset du Coran." (47)

En faisant rapidement ce survol de l'élite religieuse au Sénégal, nous n'avons nullement l'intention de conclure à la similitude du pouvoir que possèdent les chefs religieux de ce pays et ceux du Tchad. Nous voulions tout simplement arriver à la constatation que le contrôle du pouvoir politique par les élites occidentalisées ne doit pas empêcher de réfléchir sur les forces traditionnelles qui constituent encore un élément important de la dynamique sociale dans beaucoup des pays africains.

Dès lors, toute étude des élites africaines qui s'inspirerait du contexte africain devrait, à notre avis, examiner les différentes catégories d'élites. Leur rapport, la compatibilité de leurs valeurs, leurs influences respectives... et leurs orientations politique ou idéologique sont autant d'éléments indispensables pour la connaissance des groupes agissant dans les processus de développement ou de transformation des sociétés africaines contemporaines.

C'est ce que nous essaierons de faire en étudiant les forces traditionnelles et nouvelles (ou modernes) au Tchad. Nous ne prétendons pas résoudre le problème

délicat des élites africaines. Il s'agit simplement de tenter de comprendre et de saisir une réalité: c'est que des personnes remplissent des fonctions (religieuse, politique, culturelle et économique) considérées comme importantes par une grande partie des populations.

De plus, cette approche interdisciplinaire est justifiée par le choix de nos matériaux et la division de notre travail en deux périodes: * * *

Dans la première partie - intitulée La formation du Tchad - nous traitons d'abord de la structure du pouvoir et des Considérations d'ordre méthodologique aux forces sociales traditionnelles (Chapitre premier).

Nos méthodes sont déterminées par le choix de notre sujet. Nos données - qui proviennent d'un corpus d'une trentaine d'autobiographies et de biographies - sont contenues dans des documents oraux ou écrits et des entretiens enregistrés (pour la plupart en dialecte arabe des confins tchado-soudanais) ou notés. Ces documents sont soumis à une analyse de genre documentaire (portant moins sur le style du texte, mais sur les significations d'après l'objet de notre analyse). Nous avons fait constamment appel à l'histoire qui nous a fourni les données pour permettre une meilleure compréhension des évolutions et des transformations produites au Tchad et au Ouaddaï. Certaines phases ont demandé une explication politique et une analyse sociologique.

D'autres ont subi un traitement s'inscrivant dans une perspective ethnologique.

En effet, les apports de toutes ces sciences sociales nous paraissent d'une grande nécessité pour mieux situer la permanence de certaines situations. De plus, cette approche interdisciplinaire est justifiée par le choix de nos matériaux et la division de notre travail en deux périodes: précoloniale et coloniale.

Dans la première partie - intitulée La formation du Tchad - nous traitons d'abord de la structure du pouvoir et des institutions précoloniales ayant donné naissance aux forces sociales traditionnelles (Chapitre premier). Ce qui aiderait à répondre à la question de savoir quels étaient les critères qui déterminaient le statut d'élites à cette époque. Quels rôles jouaient réellement les élites et quels étaient leurs rapports avec la population?

Les sources imprimées et les traditions orales que nous avons recueillies permettaient le survol de la période précoloniale (nous avons pu interroger des personnes ouaddaïennes nées avant la conquête coloniale qui nous ont parlé de leurs propres souvenirs et de ceux des grands hommes qui les ont précédés). Le second chapitre se propose d'examiner rapidement le système colonial français au Tchad, système qui se caractérisait par ses contradictions, ses incertitudes et ses incohé-

rences quant à l'organisation et l'administration des populations tchadiennes.

D'un autre côté, nous cherchons à saisir l'importance persistante des élites traditionnelles, leurs racines, à travers leurs conceptions éducatives et politiques. Il nous semble intéressant d'insister sur les institutions et sur la représentation par lesquelles ces forces cherchent à se donner une légitimité. C'est la deuxième partie de ce travail, qui s'intitule Le Ouaddaï et ses élites. Ainsi l'examen de la structure du pouvoir de la monarchie au Ouaddaï nous fournit une explication sur l'origine, le recrutement et le rôle des différents membres de l'élite gouvernante - ou politique - traditionnelle (chapitre III).

En ce qui concerne l'élite religieuse, nous étudions les processus de sa formation et le statut de ses membres dans la vie active. Ces derniers sont généralement les produits d'un système d'enseignement islamique institué depuis plusieurs générations. Pour cerner les mécanismes d'un système héréditaire, devenu élitiste, nous préférons présenter plus en détail le portrait d'un lettré maba, le faqîh Abd el-Haqq. La formation et les qualités de ce personnage ne sont pas loin de nous rappeler le discours de l'élite musulmane traditionnelle, au Ouaddaï (chapitre IV).

Ce faqîh représente incontestablement cette généra-

tion de lettrés ouaddaïens, nés entre la fin du XIXe et le début du XXe siècles, et versés depuis lors dans l'enseignement et l'expansion de l'Islam. Sans doute son portrait illustre-t-il des éléments particuliers que nous cherchons à analyser, par ailleurs, en examinant les caractéristiques et les systèmes de valeurs de l'élite religieuse (chapitre V).

La conclusion de cette seconde partie traite des élites politique et religieuse traditionnelles dans leurs rapports avec les nouvelles formes du pouvoir colonial (chapitre VI). Ce qui nous amène à comprendre quelles étaient les positions de ces élites pendant la colonisation.

Enfin, la troisième partie (Rapports des élites traditionnelles et nouvelles aux partis politiques, 1947 - 1960) aborde le problème posé au niveau des relations et des positions entre les forces politiques anciennes et l'émergence des élites nouvelles, comme une des conséquences du système colonial.

La vie des partis politiques - du lendemain de la Seconde guerre mondiale à l'indépendance - nous paraît être un terrain privilégié pour mesurer l'importance de diverses catégories d'élites. En effet, l'introduction au Tchad des formations politiques (chapitre VII) apportait plusieurs éléments nouveaux: l'apparition des nouveaux critères de pouvoir, la montée des agents

formés à l'école et à l'administration coloniales, ... et la participation progressive des populations dans les nouveaux rapports de force. De ce fait, les rapports qu'entretenaient les catégories dirigeantes traditionnelles et nouvelles aux partis fournissaient les implications sur la vie politique, économique, sociale et culturelle. Il faut dire qu'ils étaient particulièrement déterminants dans l'évolution du Tchad (chapitre VIII). Ainsi, nous répondrions à certaines des questions que nous nous sommes posées. Par exemple quelles sont les valeurs auxquelles se rattachent ces différentes élites? Quelles formes de relations existaient-elles entre elles et les autorités coloniales? Comment ces élites concevaient-elles l'avenir du Tchad?

Notre conclusion générale traite des élites ouadaïennes et tchadiennes et des perspectives d'avenir.

CHAPITRE PREMIER: LE TCHAD AVANT LA COLONISATION

Organisation, structures du pouvoir
et institutions pré-coloniales.

Le Tchad actuel est le résultat d'une série d'expansions et de conquêtes ayant duré plusieurs siècles. Cela a abouti à une coexistence conflictuelle ou pacifique, puis à des brassages de diverses populations d'origine négro-africaine ou arabe qui se sont répandues et ont progressé dans le pays.

PREMIERE PARTIE

Il est admis que "la plupart des groupes actuellement présents au Tchad étaient plus ou moins en place vers le VIIIe-VIIIe siècle" (1). Ils pratiquaient l'agriculture, la chasse, la pêche et l'élevage. Les vestiges laissés indiquent sa brillante culture (travail des métaux, fabrication des instruments aratoires, des armes,...).

LA FORMATION DU TCHAD

Le peuplement du Tchad à cette époque se serait caractérisé par la présence, dans la partie sahélienne et méridionale, d'une multiplicité d'ethnies négro-africaines. Puis des groupes de nomades et de pasteurs arabes (en fuite ou en quête de pâturages plus abondants) convergèrent vers le nord-est et le centre de

CHAPITRE PREMIER: LE TCHAD AVANT LA COLONISATION

Organisation, structures du pouvoir
et institutions pré-coloniales.

Le Tchad actuel est le résultat d'une série d'expansions et de conquêtes ayant duré plusieurs siècles. Cela a abouti à une coexistence conflictuelle ou pacifique, puis à des brassages de diverses populations d'origine négro-africaine ou arabe qui se sont répandues et ont progressé dans le pays.

Il est admis que "la plupart des groupes actuellement présents au Tchad étaient plus ou moins en place vers le VIIe-VIIIe siècle" (1). Ils pratiquaient l'agriculture, la chasse, la pêche et l'élevage. Les vestiges laissés indiquent de brillantes cultures (travail des métaux, fabrication des instruments aratoires, des armes, ...).

Le peuplement du Tchad à cette époque se serait caractérisé par la présence, dans la partie sahélienne et méridionale, d'une multiplicité d'ethnies négro-africaines. Puis des groupes de nomades et de pasteurs arabes (en fuite ou en quête de pâturages plus abondants) convergeaient vers le nord-est et le centre de

cet immense pays. Les pistes transsahariennes favorisaient alors leur venue (par vagues successives) par les voies nilotique ou libyenne. De ce point de vue, le Sahara ne fut pas cet "espace impénétrable qui rendait impossible des brassages d'ethnies et de peuples" (2). Les Zaghawa de l'extrême nord-est, les Toubou du Tibesti ou les fameux Toundjour de l'est avaient laissé leurs traces jusqu'au Kanem.

Certainement, cette cohabitation entre nomades et sédentaires n'a pas dû être chose facile, dans la mesure où chaque groupe pouvait chercher à imposer son contrôle de l'espace. Peut-être l'immensité de la région (s'ajoutant à son faible poids démographique) a-t-elle dû rendre moins violentes les occupations de terres et probablement moins permanents les antagonismes. En dehors des conflits d'intérêts, chacun des groupes valorisait ses propres activités et méprisait celles de l'autre. Quoi qu'il en soit, l'opposition entre les éleveurs nomades (qui tenaient leur "fonction comme noble") et les sédentaires (qui s'adonnaient au "travail de la terre") n'était pas un conflit spécifique aux populations tchadiennes.

En vérité, il faut replacer cette attitude dans le contexte plus vaste de l'évolution du mode de vie propre à chaque groupe. Comme le rappelle P. Bonte, "le problème des rapports entre nomades et sédentaires devient

celui de la capacité de combinaison des deux modes d'organisation socio-économique" (3).

Dans tous les cas, des liens de dépendance commencèrent très tôt à naître entre sédentaires et nomades tchadiens. Les échanges de produits créaient des besoins nouveaux (viande, beurre, peaux, ... et sel contre céréales, ... et tissus de coton) et atténuaient les conflits que suscitaient les considérations ethniques ou psychologiques. Ces rapports permettaient généralement aux pasteurs de pratiquer leur transhumance dans ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le Nord-Tchad. Mais à cause probablement des maladies que pouvait provoquer la mouche tsé-tsé sur leurs troupeaux, les éleveurs n'allaient pas au-delà de cette limite, c'est-à-dire dans les régions situées au Sud du Chari (zone tropicale traversée par des forêts et fleuves).

Jusqu'à la fin du huitième siècle, les divers groupes nomades qui cohabitaient luttèrent pour assurer leur survie individuelle. Aucun ne paraissait affirmer une hégémonie politique ou économique sur les autres. On a pensé que les tribus arabes auraient cherché, à leur arrivée, à imposer l'Islam parmi les Négro-africains. Cette hypothèse ne satisfait pas pleinement ceux qui vivent les réalités tchadiennes. Mais sur ce point précis toutes les sources à notre connaissance soulèvent encore des polémiques ou bien des points d'interroga-

tion. Nous verrons plus loin quel a été le processus d'islamisation au Tchad.

On est d'accord avec J. Cabot lorsqu'il souligne qu'"aucune trace de domination organisée d'un groupe sur les autres ne nous est livrée par l'archéologie". Et qu'à cette période (allant jusqu'à la fin du huitième siècle) le "mode d'organisation lignager caractérisait aussi bien les groupes nomades Toubou ou arabes, dont le niveau d'organisation ne dépassait pas le groupement de tentes, que les populations sédentaires du sud du bassin (du Lac Tchad) où dominait l'essaimage des familles patriarcales tout au plus regroupées parfois en village. Le régime de la communauté domestique présidait à l'occupation de l'espace et à son partage au sein des sociétés lignagères" (4).

Il est probable que cette occupation de l'espace et son partage ont conduit certains éléments devenus puissants ou numériquement importants à s'organiser pour étendre leur domination sur les plus faibles, qui gardaient encore leurs filiations claniques. Ce processus allait se poursuivre - mais cette fois-ci sous la bannière de l'Islam - pour déboucher sur la création, entre le IXe et le XVIIe siècle, des trois royaumes fortement hiérarchisés dans la partie sahélienne du Tchad: le Kanem, le Ouaddaï et le Baguirmi (5).

Cette phase de l'histoire des populations tchadiennes commence d'abord avec la fondation, au nord-est du Lac Tchad, d'un Etat: l'Empire du Kanem. La dynastie régnante adopte l'Islam dans la seconde moitié du onzième siècle et se charge de le propager. Puis à partir du XVIe-XVIIe siècle se créèrent successivement deux autres royaumes: le Ouaddaï à l'est et le Baguirmi sur le Chari. Si on tenait compte de leur évolution, le Kanem et le Ouaddaï pouvaient constituer de véritables empires.

Ces trois monarchies couvraient simultanément ou concurremment ce que l'on désigne aujourd'hui sous le vocable du Nord-Tchad ou simplement du Nord. Toutefois à certaines époques de leur apogée, elles s'étendaient au Bornou (Nigéria), au Dar For (Soudan), au Borkou-Ennedi-Tibesti et à certaines régions situées au sud du Chari. On peut dire qu'au cours de leur évolution, le Kanem, le Ouaddaï et le Baguirmi ne se sont jamais trouvés (avant la fin du XIXe siècle) en deça des frontières actuelles du Tchad (excepté la totalité de la partie sud-ouest). Mais il faut noter que les expansions et les conquêtes se sont poursuivies entre eux, laissant parfois le plus fort dicter au vaincu les conditions d'une alliance ou d'une vassalité. Les trois dynasties avaient pourtant chacune la prétention de représenter l'Islam dans cette partie de l'Afrique. Cependant leur intention de dominer

se cachait sous le voile de la religion et cela leur permettait d'intervenir à tout moment pour réprimer ce qui aurait été à leurs yeux une hérésie. En réalité ce sont les conquêtes territoriales (apportant taxes et tributs) et le contrôle des voies de communication facilitant les échanges (plus que ne l'était l'oeuvre de conversion) qui furent sans doute à la base de leurs nombreux conflits. Il faut souligner aussi la tentation qu'avait chaque Etat d'établir une suzeraineté ou bien d'exercer une souveraineté totale et permanente sur les autres. C'est ainsi qu'entre la fin du XVIIIe et la première moitié du XIXe siècle, le Ouaddaï étendait momentanément son hégémonie sur une partie du Kanem et sur le Baguirmi (qui se trouvait alors vassal du premier, devenu empire du Kanem-Bornou en raison de son expansion au Nord du Nigéria).

Au cours du dernier siècle qui a précédé la colonisation, tout semblait indiquer que les trois monarchies s'acheminaient vers la formation d'un vaste empire musulman. Car ce fut l'ère du réveil de l'Islam orthodoxe sous la conduite des ulemâ, tels que Usman Dan Fodio ou El Hadj Oumar (tous d'origine peul), en Afrique occidentale et sous celle du Sheikh Abd al Wahhâb, fondateur du Wahhâbisme à la Mekke. Devant une poussée européenne qui devenait de plus en plus préoccupante, ces ulémâ reprochaient aux souverains musulmans leur

laxisme, tout en cherchant à imposer ce qu'ils considéraient être "des voies saintes et pures de l'islamisme". Quelques décennies plus tard, ce mouvement allait être relayé par deux courants politico-religieux, qui se sont rapprochés des frontières tchadiennes: la sanûsiya au Nord et la Mahdîya à l'Est. *mais plutôt qurayshite.*

Bien que ces mouvements ne concernaient pas directement les monarchies tchadiennes, leurs conséquences sur le plan politique (plus que religieux) ont été incontestables: chacun tendait, au nom de l'Islam, à imposer sa souveraineté sur le Tchad. Mais peut-être pourrait-on supposer que l'étendue des régions où opéraient ces monarchies (liée évidemment à d'autres facteurs et motivations) "empêchait d'atteindre le seuil de concentration démographique qui a presque toujours été l'une des préconditions des mutations qualitatives majeures dans le domaine économique, social et politique" (6). *le les*

Cela nous amène à parler des formes d'organisation qui ont présidé à l'évolution des monarchies tchadiennes. Ainsi, jusqu'à la veille de la conquête coloniale (en passant par l'Empire éphémère de Rabah) le Kanem, le Ouaddaï et le Baguirmi avaient presque le même schéma d'organisation étatique. *elles avaient établi,*

Les fondateurs de ces Etats (devenus héréditaires) puis leurs successeurs revendiquent une ascendance patrilinéaire arabo-musulmane. Au Kanem, la dynastie régnante

prétend descendre d'un "héros yéménite" et se dit appartenir aux "Bani Hummay". Au Ouaddaï, les rois s'attribuent une ascendance abbâside. Quant aux Mbang baguirmi, ils se rattachent à "la geste yéménite".

On se permet de constater que les trois dynasties se donnent une origine arabe, mais plutôt qurayshite. C'est-à-dire qu'elles cherchent toutes à se rattacher à l'ancêtre de la tribu du Prophète de l'Islam.

Au demeurant, même si l'on admet le caractère yéménite, abbâside ou qurayshite, nous devons toutefois rappeler que les souverains tchadiens ont dû, très tôt, associer au pouvoir des groupes autochtones par le biais des alliances matrimoniales. Nous savons d'ailleurs que la rupture ou le non respect de cette règle a conduit à des révoltes et soulèvements sanglants de la part des groupes ethniques ou claniques locaux (par exemple les Kodoï au Ouaddaï). Mais en aucun cas, les monarchies tchadiennes ne sont devenues le monopole exclusif d'une ethnie ou d'une tribu déterminée. De ce point de vue, nos autorités pré-coloniales semblent avoir possédé une habileté politique efficace et avoir su alors sauvegarder le système d'organisation qu'elles avaient établi, basé sur des substrats locaux reflétant quelquefois des origines multiples.

Dès lors, aux yeux de toutes les populations, la

justice imposée par l'Islam et représentée par la force de la monarchie était la plus importante. Car elle permettait de "perpétuer l'ordre plus qu'autrefois".

Du coup, sédentaires et pasteurs nomades paraissent se satisfaire du fonctionnement du système hégémonique mis en place, parce que celui-ci était craint et respecté.

Chaque monarchie s'organisait en un Etat centralisé qui se justifiait par la religion musulmane. Les souverains se sont fait appeler "Emir des croyants", "Khalife" (chef suprême des musulmans). Tout ce qui sortait du cadre de l'organisation militaire, politique, économique, culturel revêtait à leurs yeux les caractéristiques de désordre, d'hérésie et d'infidélité devant Dieu. Aux yeux des populations soumises, le roi (alîfa ou khalifa au Kanem, sultan ou amîr al-mûminîn au Ouaddaï et Mbang au Baguirmi) "en sa qualité d'héritier du héros fondateur" et "instaurateur d'un ordre" (7), gouverne en monarque absolu. Dans la réalité cependant, il ne représentait pas du tout la seule force de l'Etat. Car un conseil composé des gouverneurs militaires des provinces, des Ulémâ, des ministres de la cour, ... influait grandement sur ses décisions. Ce sont ces hommes qui détenaient en quelque sorte le pouvoir. C'est peut-être une manière de renforcer la stabilité de la monarchie, dont la politique tournait autour des deux

axes principaux: l'islamisation et le commerce.

En ce qui concerne l'islamisation, il faut d'abord souligner le rôle incontestable joué par certains érudits (généralement d'origines diverses) ayant séjourné dans les capitales des monarchies tchadiennes. Le pouvoir réservait un accueil respectueux et une attention particulière aux chefs religieux qui partaient en principe accomplir le pèlerinage à la Mekke ou qui en revenaient. Ces hommes de l'Islam se voyaient alors offrir des épouses autochtones et, dans la plupart des cas, ils se fixaient définitivement dans la région pour y dispenser leur enseignement.

Bientôt, d'ardents prosélytes émergeaient des rangs des populations locales. Encouragés par le pouvoir, ils allaient répandre leur savoir et leur foi dans les villages et les campagnes soumis à l'autorité de la monarchie. Il faut noter que la réussite de l'Islam au Tchad résidait particulièrement dans sa tolérance à l'égard des traditions culturelles autochtones. D'après M. Duverger, les empires qui ont réussi étaient par essence tolérants (8). Cette attitude lui a permis de coexister avec des rites, cultes ou cérémonies d'origine animiste. Parfois il cherchait lentement à les supplanter, s'il ne les adaptait pas carrément à ses dogmes (9).

Dans ce processus culturel, l'élément significatif était l'apparition d'un système éducatif basé sur l'en-

seignement du Coran et qui transmettait à tous des nouvelles normes sociales. De plus on assistait à la diffusion progressive d'une langue arabe vernaculaire, devenue véhiculaire, c'est-à-dire idiome de communication et des relations commerciales entre les divers groupes. Quant à l'arabe littéral, il n'est utilisé qu'au niveau des élites gouvernantes et religieuses. Mais son statut de langue écrite et véhicule de l'Islam le mettait au premier plan. Les langues locales, restées orales ne sont nullement abandonnées; mais souvent elles n'arrivaient pas à franchir les frontières de leurs groupes ethniques propres.

Bien que l'Islam se soit manifesté beaucoup plus chez les habitants des capitales que chez les villageois, son dynamisme a très vite créé une solidarité et une conscience communautaire parmi les peuples soumis, pourtant aux appartenances ethniques et linguistiques diverses. C'est ce phénomène qui allait susciter davantage de relations d'ordre politique, culturel et commercial avec le monde arabo-musulman. Il est à souligner que nos monarchies avaient longtemps résisté aux influences politiques étrangères parce qu'elles avaient créé leurs propres intellectuels. Les rapports entre ces derniers et les masses se traduisaient par l'admiration, la confiance mais aussi par la crainte... Cela était particulièrement vrai pour le cas du Ouaddaï où l'impor-

tance grandissante des hommes de religion influençait ou inquiétait les autorités gouvernantes (phénomène que nous analyserons dans la seconde partie de notre travail).

Le deuxième axe de la politique des trois monarchies était la polarisation de l'économie autour de l'agriculture et du commerce transsaharien. En effet, à la suite de l'islamisation les razzias pratiquées jusque-là sont progressivement remplacées par diverses formes d'impôt islamique sur les récoltes et le bétail: des taxes telles que la zakat, la jizya, indiquaient aux populations leurs obligations religieuses et politiques. Mais elles ne suffisaient pas, malgré la survivance de certaines redevances de souveraineté (ou féodales). Comme les besoins de l'Etat et ceux de ses fonctionnaires (qui n'avaient pas de rétributions fixes) augmentaient, les razzias allaient se poursuivre dans les régions méridionales. Là, les populations (sara, moundang, masa,...) toutes d'origine négro-africaine, n'avaient pas embrassé l'Islam et connu la centralisation politique (10). Elles avaient bien leur organisation sociale, mais ces structures tribales n'étaient pas compréhensibles pour des dynasties monarchiques qui considéraient seulement le schéma d'organisation étatique jugé conforme à l'orthodoxie musulmane.

En effet, dans les régions du Logone, du Mayo-Kebbi

et du Moyen-Chari le système d'organisation était caractérisé par ce que J. Le Cornec a appelé "les chefferies anarchiques"; autrement dit, il n'y existait pas "d'autorité politique différenciée". La structure sociale reposait sur le chef de guerre, le chef de terre, le chef de pluie et le chef des initiés. "Ces quatre fonctions, dit-il, seraient les plus importantes avant celles du chef de brousse chargé de la fixation des limites de la zone d'extension du groupe et de la cueillette de certains produits, du chef de la chasse et du chef de la pêche chargés de l'organisation de ces opérations dont certaines se font collectivement" (Le Cornec, p. 16).

Il est vrai que notre connaissance des sociétés méridionales du Tchad est encore limitée. Toutefois, nous nous permettons de faire quelques observations très brèves en ce qui concerne ces remarques de J. Le Cornec. Celles-ci reflètent, nous semble-t-il, un refus de faire un effort d'analyse ou un réexamen d'une grille définie en théorie. Du coup, les sociétés qui n'entrent pas dans la grille des peuples possédant une "autorité politique différenciée" deviennent "anarchiques".

Or, dans les sociétés du Sud il y avait une organisation sociale avec une délégation du pouvoir des deux ordres: sacré et héréditaire. Ainsi, le Mbang en pays sara exerçait une délégation du pouvoir sacré et perma-

ment; en cette qualité, il était craint et respecté (le terme Mbang désignant le Chef). Puis nous retrouvions le chef de terre qui détenait une délégation d'un pouvoir héréditaire permettant le rapport entre l'agriculture et la terre. Ce qui lui attirait respect ou crainte, dans la mesure aussi où il intervenait dans le respect des coutumes: l'interdiction des activités sociales (comme l'incision des filles) au moment des récoltes (dont il percevait une partie).

Il convient de rappeler ici que dans cette zone (appelée couramment aujourd'hui le Sud), les divers groupes vivaient sous l'autorité de chefs charismatiques, détenteurs des forces religieuses africaines traditionnelles. Ils "ont su développer des civilisations agraires originales et durables". Mais le manque d'une organisation centralisée dépassant le cadre ethnique les soumettait aux razzias incessantes de leurs voisins du Nord, devenus esclavagistes. Toutefois la grande majorité de ces peuples résistait par des manifestations diverses. La plus importante était sans nul doute l'image qu'on avait du Mbang (en pays sara) en tant que représentant des ancêtres et garant de l'ordre social. Sa conception du système éducatif est basée sur un enseignement initiatique dont le but consistait à transmettre les valeurs socio-culturelles pour sauvegarder l'intégrité du groupe.

Les populations méridionales constituaient en fait des sociétés hiérarchisées et organisées, dominées plus ou moins par l'esprit de groupe, ... le sacré et le surnaturel. De plus elles se sont trouvées en rapport avec des Baguirmi ou des Peul. De ce fait les Toupouri, les Moundang, ... se sont dotés d'une organisation plus large qui a supplanté le cadre villageois. Ce fut le cas du "Gong" de Léré (dans le Logone) qui bénéficiait des qualités de Chef religieux et politique. Ce qu'on pouvait comparer au rôle que jouait le Mbang chez les Sara.

Il est intéressant de noter ici que dans le royaume musulman du Baguirmi, les souverains se désignaient eux aussi sous l'appellation de Mbang, en tant que "personnage sacralisé".

Quoi qu'il en soit, ce rapport hégémonique a provoqué des contacts, puis des brassages culturels et linguistiques qui ont rapproché les populations vivant de part et d'autre du Chari. Ce processus, entamé par le royaume du Baguirmi se poursuivra et aura des conséquences sans précédent sur les régions méridionales: apparition de chefferies plus importantes, liens de vassalisation, échanges commerciaux, ... et quelques conversions à l'Islam (par l'intermédiaire des représentants de l'Etat central ou par celui des chefs vassaux

islamisés). A cela nous ajoutons les fonctions de dignitaires que les monarchies tchadiennes accordaient à des ressortissants du Sud. Dans l'histoire des peuples, des événements tels que les razzias, les dominations, ... avaient toujours existé. Ils ne constituent maintenant qu'un mauvais souvenir. En France, "autrefois, chaque printemps, les rois francs conduisaient leur peuple au pillage: avec les primores autour du souverain; puis les cavaliers, fer de lance du combat; puis la masse des hommes libres... Dans le cours du neuvième siècle, l'empire carolingien s'étant largement dilaté, les aires de razzias se trouvèrent éloignées. Les peuplades, autrefois entraînées, devinrent pacifiques et les rois furent imaginés comme chefs de paix" (11).

Cela dit, revenons au problème économique que nous soulevions plus haut et qui était à la base des razzias ou de l'esclavage. Nous disions que dans les trois monarchies des taxes sur le bétail et les cultures vivrières furent créées. Mais le commerce transsaharien était incontestablement le plus développé. On exportait vers la Libye, le Soudan, l'Egypte, ... de l'ivoire, des plumes d'autruche, des peaux, du tamarin, ... La traite des esclaves représentait sans doute l'aspect répréhensible de ce commerce. En retour on importait des produits très variés: armes, étoffes, verroteries,

manuels de religion, des thalers d'argent, des perles, ... Ce trafic caravanier était très prospère, mais il ne satisfaisait que les grands personnages de l'Etat (en ce sens que les marchandises importées devaient être montrées au souverain ou à ses collaborateurs). Bientôt des commerçants étrangers (fezzanais, soudanais et plus tard égyptiens et Bornouans) s'installaient solidement et allaient détenir le monopole du commerce. Toutes ces relations n'étaient pas sans conséquences sur les transformations sociales: importance d'une monnaie, échanges plus fréquents au niveau du marché, changements d'habitudes vestimentaires et alimentaires, etc. Toutes les conditions semblaient ainsi être réunies pour mettre les populations du Kanem, du Ouaddaï et du Baguirmi sous l'influence culturelle, économique et religieuse des pays arabo-musulmans, en particulier du Soudan, de l'Egypte et de la Libye.

A vrai dire, cette emprise a été très limitée, au plan politique. Nous savons en effet que les monarchies tchadiennes tenaient à garder jalousement leur spécificité, acceptant quelquefois des alliances leur permettant de se renforcer. Ni les sanûsistes en provenance de la Libye au XIXe siècle, ni les mahdistes du Soudan n'avaient établi leur domination politico-religieuse sur le Tchad. Mais la fin du XIXe siècle marquait inévitablement la décadence des monarchies tchadiennes. Exténuées

par les guerres et les intrigues auxquelles elles se livraient, aucune n'a été en mesure d'établir une emprise complète sur les autres. Rabah tenta cette aventure, mais l'éphémère empire qui porta son nom disparut avec lui en 1900. A partir de là, commence la conquête coloniale du Tchad.

* * *

Situation à la conquête

Il ressort de l'histoire précoloniale que nous venons de parcourir que les diverses populations présentes actuellement, aussi bien au Nord qu'au Sud du Tchad, se trouvaient depuis plusieurs siècles en situation de coexistence. Cela est particulièrement vrai depuis que des Etats se prévalant de l'Islam se sont organisés pour établir une souveraineté totale ou partielle sur cette vaste partie de l'Afrique centrale.

Ainsi, dans le Nord du Tchad une communauté musulmane s'est constituée, puis elle s'est quelquefois substituée aux cadres culturels et sociaux préexistants. Le pouvoir monarchique était reconnu de tous et perçu comme représentant de la religion et garant d'un certain

ordre. Au niveau de chaque province, la justice du souverain s'imposait à tous ses sujets par l'intermédiaire d'un corps de dignitaires (adjâwîd, agîd, djarma, ... et qâdî au Ouaddaï). Ce qui ne signifie pas que les anciennes croyances propres à chaque population soient totalement abandonnées.

Mais deux systèmes, éducatif et judiciaire, basés sur les deux sources de l'Islam (le Coran et les Hadîth ou la Sunna) commençaient déjà à se répandre. Depuis lors, l'enseignement coranique se développait et les familles (même celles qui nomadisaient) se sont fait un devoir d'y envoyer leurs jeunes garçons. Toutefois, l'arabe littéral enseigné ainsi que les cours de la charî'a (qui s'adressaient aux adultes) n'étaient en fait compris que des élites vivant dans les capitales qui jouissaient d'un certain rayonnement culturel (Mao, Ouara puis Abbéché et Maseniya).

Il faut noter par ailleurs que des jeunes gens, soucieux de parfaire une formation plus solide - ou poussés simplement par l'émulation née parmi les familles - partaient poursuivre des études de langue arabe et de théologie musulmane dans le monde arabo-islamique (Al-Azhar, Oum-Dourman, ...). D'autres allaient en pèlerinage et prolongeaient leur séjour à la Mekke ou à Médine où ils fréquentaient les enseignements des ulemâ réputés pour leur savoir.

De retour, ces Tchadiens devenaient les propagateurs les plus zélés de l'Islam et de la langue arabe, et, le plus souvent, ils les diffusaient parmi les leurs. Mais ces hommes revenaient chargés aussi d'une attitude, des valeurs nouvelles que consciemment ou non ils propageaient parmi les populations. Celles-ci leur réservaient généralement un accueil plein de sympathie et de joie, en leur qualité des représentants de la religion, du dîn (nâs ad-dîn ou ahal ud-dîn). A partir de là, chaque famille tendait à aspirer à la culture et à la civilisation islamiques. De plus, elle cherchait à s'y identifier, tout en assistant ou en participant à la persistance (variable selon les cas) de ses propres traits culturels.

On peut donc dire que les populations du nord-Tchad assujetties directement aux autorités du Kanem, du Ouaddaï et du Baguirmi (sans oublier évidemment la pression des pays voisins musulmans) n'avaient pas d'autre choix que d'accepter l'Islam. Sans nul doute, les monarchies tchadiennes ne représentaient-elles pas le modèle parfait des systèmes sociaux. La preuve, c'est que la stabilité, la sécurité et la justice qu'elles ont cru établir, se sont trouvées en permanence menacées par les conflits et les guerres de domination entre Etats. Encore faudrait-il découvrir à travers le monde, à cette époque, ce modèle parfait, capable d'instaurer une stabi-

lité permanente. Quoi que l'on pense, les politiques tchadiens traditionnels ont réussi, en particulier dans deux domaines: l'établissement des relations meilleures entre les diverses communautés ethniques et culturelles et la tentative de conversion à l'Islam. Depuis, pour les dynasties régnantes comme pour les musulmans du Nord cette religion était à la base de leur organisation politique, sociale et culturelle. C'est cette forme d'organisation et sa conception du monde qu'ils ont cherché à défendre devant le système de domination coloniale, au XIXe-XXe siècle.

Les familles dynastiques, les chefs tribaux, les autres dignitaires (politiques ou militaires) et surtout les hommes de religion se sont sentis directement agressés par la conquête française. Ils manifesteront leur opposition, leur résistance à la domination étrangère, au fur et à mesure que l'essence de leur pouvoir et les éléments de leur prestige auront été mis en cause. En effet, toutes ces élites traditionnelles (politique, tribale, militaire et religieuse) tiennent pour acquis leurs privilèges; autrement dit, l'ascendance dynastique, les qualités d'Emîr des Croyants, de chefs, ... la crainte, le respect, la justice, le savoir islamique et la défense de l'Islam demeurent parmi les caractéristiques de la légitimation de leur pouvoir.

En ce qui concerne le Sud-Tchad, on peut d'ores et déjà dire (en schématisant peut-être un peu) que les rapports entre les populations de cette zone et celles du nord ont connu deux phases. La première se caractérisait par les razzias opérées sous l'autorité d'un monarque dont la ferveur pour l'Islam n'égalait certainement pas la passion pour l'expansion territoriale et la traite des esclaves. Dans ce domaine, il semble que ni les fleuves Chari et Logone, ni la forêt tropicale n'avaient vraiment empêché les incursions permanentes. La seconde phase revêtait des formes qu'on pouvait qualifier de "moins violentes". Cela est lié à plusieurs facteurs. Parmi ces derniers, nous relevons le rapport de force entre les monarchies tchadiennes (et à l'intérieur de chacune d'elles) et les échanges plus fréquents entre les populations musulmanes du Baguirmi et celles du Sud. Ce rapprochement a conduit à la création, dans cette zone, de chefferies plus importantes et mieux organisées (mais qui avaient dû conclure des traités d'alliance ou de vassalisation, particulièrement avec le royaume musulman du Baguirmi). Cette situation a contribué, dans une large mesure, à améliorer les rapports des populations situées de part et d'autre du fleuve Chari; puis elle a fourni parfois à certains hommes du sud islamisés (ou anciens captifs devenus musulmans) l'occasion de faire partie des dignitaires de

la Cour, au Baguirmi et au Ouaddaï en particulier.

C'est alors qu'au Sud du Tchad, quelques rares conversions à l'Islam se sont opérées. Peut-être leur importance n'était-elle pas négligeable quand on savait qu'elles concernaient certaines hiérarchies dirigeantes.

Mais cet Islam qu'on percevait au Nord comme libérateur, ainsi qu'organisateur d'un ordre nouveau, se présentait aux yeux de la majorité des populations méridionales comme oppresseur. Très tôt, il est identifié à l'esclavage et aux razzias. Car en fait, les monarchies l'utilisaient inconsidérément pour justifier leurs actes. Tout portait à croire que celles-ci s'intéressaient beaucoup plus à la traite et aux revenus tributaires qu'à la propagation de l'Islam. C'est encore au nom de cette même religion qu'à la fin du dix-neuvième siècle les populations du Sud avaient subi (plus que celles du Nord) les exactions de toutes sortes de la part des troupes de ce fameux conquérant, qui fut Rabah.

* * *

Il n'est donc pas étonnant que devant la conquête coloniale deux attitudes, deux comportements se soient manifestés parmi les Tchadiens. Au Sud, les résistances

cédaient le pas devant le colonisateur qui serait bientôt considéré comme un "libérateur", puis un "protecteur". Au Nord par contre, la colonisation est perçue généralement comme une agression étrangère contre l'Islam, représenté par les sultans, les ulemâ, ... et les chefs militaires.

La coloniale, le Tchad sera donc divisé en deux parties. La partie méridionale fertile vivra des structures administratives d'origine négro-africaine. Ce sont les régions du Logone, du Mays-Kebbi et du Moyen-Chari, situées sur la rive gauche du Chari. Le Chari-Bahré, le Nord, le Bahré, le Kanem, le Batha, le Ouaddaï, le Soudan et le Berkou-Sanedi-Tibesti constituant la partie septentrionale (sénégalienne et saharienne) habitée par des dirigeants musulmans, appartenant au groupe

Il est à cette conclusion caricaturale que va arriver l'administration coloniale au Tchad. Les nouvelles structures administratives mises en place s'inscriront dans le sillage de cette politique.

Il y a quelques années de cela des Tchadiens s'interrogeaient sur la politique coloniale et se posaient la question suivante: "Si la qualité dont on nous parle n'est pas contestable, pourquoi la France n'a-t-elle pas fait du Tchad deux colonies au lieu d'une seule?". Evidemment, cela s'inscrit dans le cadre des contradictions de cette politique.

CHAPITRE II: LA FORMATION DU TCHAD ACTUEL

Le Tchad et son Colonisateur,

Pour la géopolitique coloniale, le Tchad sera donc double. Dans une partie méridionale fertile vivent des paysans animistes d'origine négro-africaine. Ce sont les régions du Logone, du Mayo-Kebbi et du Moyen-Chari, situées sur la rive gauche du Chari. Le Chari-Baguirmi, le Guéra, le Salamat, le Kanem, le Batha, le Ouaddaï, le Biltine et le Borkou-Ennedi-Tibesti constituent la partie septentrionale (sahélienne et saharienne) habitée par des éleveurs musulmans, appartenant au groupe "arabe".

C'est à cette conclusion caricaturale que va arriver l'Administration coloniale au Tchad. Les nouvelles structures administratives mises en place s'inscriront dans le sillage de cette politique.

Il y a quelques années de cela des Tchadiens s'interrogeaient sur la politique coloniale et se posaient la question suivante: "Si la dualité dont on nous parle tant n'est pas contestable, pourquoi la France n'a-t-elle pas fait du Tchad deux colonies au lieu d'une seule?". Evidemment, cela s'inscrit dans le cadre des contradictions de cette politique.

Pour la France en effet, il n'était pas question pour commencer de laisser Anglais et Allemands étendre leurs possessions en Afrique centrale. Ainsi que nous le résume J. Suret-Canale:

"Avec les dernières années du siècle, va s'achever le partage de l'Afrique, non sans heurts, notamment entre la France et l'Angleterre: les conventions de 1890 et 1898, par exemple, obligent la France à renoncer au Sokoto et à se contenter des régions sahé-liennes, au nord de la Nigéria; elle doit également, après le désaveu de la mission Mizon sur le Niger et la Benoué (1892) renoncer au Bas-Niger. Des trois "missions" conçues en 1890 par Etienne pour converger vers le Tchad, seule celle de Monteil (de Saint-Louis à Tripoli par le Tchad) réussit: mais elle ne fait que reconnaître le terrain; celle de Mizon s'est heurtée au veto britannique; celle de Crampel par l'Oubangui est massacrée à El Kouti en 1891. Il en sera de même de celle de Cazemajou, tué à Zinder (1898) sur ordre du sultan" (1).

Mais au cours de la dernière année du XIXe siècle, trois autres missions militaires, venues respectivement du sud algérien (Lamy et Foureau), par le Congo, l'Oubangui et le Chari (Gentil) et du Soudan occidental

(Voulet et Chanoine) (2), convergèrent sur le bassin du Tchad. Leur réussite au début du XXe siècle inaugure l'ère de la domination coloniale.

Le Tchad, c'était particulièrement la transversale entre l'Algérie et l'Afrique du Sud, mais aussi entre Dakar et Djibouti en passant par le Soudan. On a bien vu son importance pendant les deux guerres mondiales. C'est ainsi qu'au cours de la première, les troupes françaises stationnées dans ce pays sont parvenues à déloger les Allemands du Cameroun. De plus, elles ont prêté main forte aux Anglais contre Ali Dinar (3), régnant au Dar For (Soudan). Plus près de nous, la base aérienne de Fort-Lamy (devenue Ndjamena depuis 1973) a servi, pendant la deuxième guerre mondiale, de point de départ pour les avions ravitaillant les troupes françaises et alliées à travers l'Afrique (sans parler des liaisons avec les U.S.A. et le Proche Orient) (4).

De ce fait, le Tchad constituait une plaque tournante stratégique dont le contrôle était indispensable. A l'évidence (comme le note P. Biarnès), "la conquête du Tchad était, à la fin du siècle dernier, un des objectifs majeurs de l'impérialisme français en Afrique" (5). D'ailleurs, ce pays reste encore un objectif d'importance capitale dans la stratégie des puissances impérialistes dans ce Continent. C'est donc une constante de la situation tchadienne depuis la conquête.

Sans chercher à faire ici l'histoire de cette conquête, il convient de souligner que les Tchadiens aussi considèrent que la période coloniale (1900-1960) n'est pas un simple épisode, "mais un intermède aux conséquences complexes et contradictoires". Ce sont donc les conséquences de la politique coloniale (ou plutôt des politiques coloniales) sur les rapports entre les Tchadiens qui nous intéressent ici. Nous essayerons de les examiner sur les plans administratif, économique et culturel, tout en nous centrant sur les éléments qui présentent de l'intérêt à nos yeux. Mais auparavant, nous allons tenter de cerner la question des frontières du Tchad qui n'est pas sans poser des problèmes sociologiques et politiques, au niveau des populations tchadiennes en général, et des populations limitrophes en particulier. Elle constitue en effet une des causes essentielles du retard de la prise de conscience nationale et de la dégradation de l'autorité et des formes du pouvoir des élites gouvernantes traditionnelles.

n'allait pas sans poser des problèmes considérables

quand il s'agit Les frontières tchadiennes. Au desou-

rant, les puissances coloniales n'avaient encore qu'une

vue Comme toutes les frontières soumises au jeu de domination, celles du Tchad ont beaucoup varié dans le temps donnant l'impression d'un vrai casse-tête (le colonisateur ayant essayé une grande variété de combinaisons).

Il ne s'agit pas ici de mentionner les accords ayant abouti au tracé des frontières actuelles du Tchad. Dans ce domaine, une étude approfondie - tenant compte des réalités tchadiennes: toponymes, histoire sociale,... - est à faire. Il nous paraît important que des géographes, historiens,... et juristes tentent l'étude du problème des frontières internationales et régionales de ce pays et leurs conséquences au plan politique, économique et socio-culturel. En ce qui nous concerne, nous en aborderons les grandes lignes nous permettant de suivre la formation et l'évolution du Tchad.

A la suite de l'Acte Général de la Conférence de Berlin sur l'Afrique (26 février 1885) qui "indiquait les parts qui devaient revenir à chaque puissance" (6), les Conventions, les Traités et parfois les arrangements même se sont multipliés pour le contrôle des zones d'influence. L'Acte diplomatique de Berlin contenait aussi une obligation: toute prise de possession devait être notifiée par la puissance conquérante. Cela n'allait pas sans poser des problèmes considérables quand il s'agissait de délimiter ces zones. Au demeurant, les puissances coloniales n'avaient encore qu'une vue globale imparfaite des contrées qu'elles souhaitaient soumettre à leur domination. Nous trouvons intéressante cette indication de J. Malval (qui fut médecin des troupes coloniales au Tchad) lorsqu'il

disait que jusqu'en 1894 "On croyait que le trajet Abiras-Fachoda était de cinq cents kilomètres, or c'est deux mille kilomètres!". De plus, les erreurs géographiques, les imprécisions, ... et la méconnaissance des peuples avaient conduit quelquefois chacune à interpréter à sa manière ses propres renseignements, malgré la "difficulté de toponymie", comme disait G. Hardy. A cela se sont ajoutés les paramètres de la colonisation: la question d'hégémonie entre les puissances a pesé fortement sur l'issue des frontières africaines. Ce fut le cas au Tchad.

D'une convention à une autre, d'un traité à un autre (avec les Allemands, les Britanniques et les Italiens) on s'est occupé - jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale - du tracé de ses frontières, celles qui convenaient ou s'imposaient à la France. Comme le souligne G. Hardy, pour celle-ci en effet:

"L'extension du Congo français vers le Nord présentait un double intérêt: elle ouvrait à la colonie des régions différentes de la forêt, des pays de savanes et de steppes cultivables, des terrains de parcours où des pasteurs nomades élevaient de grands troupeaux et, par là, complétaient heureusement son économie; on espérait, d'autre part, - et cet avantage était

d'une particulière importance - qu'elle permettrait de rejoindre les territoires de l'Afrique Occidentale Française et de l'Algérie et de faire ainsi, de toutes les possessions françaises, un bloc sans fissures" (7).

En 1890, Paul Crampel - dont le programme allait devenir celui du Comité de l'Afrique Française - exposait à peu près la même idée, relative au contrôle du Bassin tchadien par la France.

"Nous avons, dit-il, laissé les autres nations à peu près libres d'agir - quels que fussent nos droits antérieurs - à l'Est et au Sud de l'Afrique. Nous avons concentré notre action sur l'Ouest, le Centre et le Nord-Ouest. Nous avons là déjà trois possessions importantes: l'Algérie-Tunisie, le Sénégal et le Congo qui, toutes les trois, tendent à s'agrandir vers le Lac Tchad, devenu pour ainsi dire le point géométrique de leur union. Notre devoir est de réaliser cette union" (8).

Cette "extention du Congo français vers le Nord", c'est-à-dire vers le Tchad ne paraissait pas apparemment présenter d'énormes difficultés, en ce sens que l'accord

Franco-Belge (29 avril 1887) donnait déjà à la France la rive droite de l'Oubangui (9). D'un autre côté, une convention sera signée (15 mars 1894) avec l'Allemagne pour la limite Est du Cameroun; elle promet à la France accès à la Bénoué par le Toupouri et parle du "bec-de-canard" (J. Malval), "formé au Nord du 10e parallèle par le Chari et le Logone" (G. Hardy). Il faut noter entre parenthèses que le traité conclu en 1890 par l'Allemagne et l'Angleterre permet déjà à ces deux puissances d'étendre leur zone d'influence "aux pays situés entre la Bénoué, le Cameroun et le Tchad" (Issaka, A.R.). La France, pour sa part, établit avec l'Angleterre le 5 Août de cette année 1890 la première Convention lui réservant l'extension au Tchad. Puis elles signeront le 14 juin 1898 un protocole sur leurs possessions autour du Lac Tchad, ainsi que sur la définition de la frontière Niger-Nigéria (à l'ouest et au sud-ouest du Tchad). Cet accord sera complété par une autre convention franco-anglaise, celle de novembre 1898 (10), puis par la Déclaration du 21 mars 1899, délimitant la frontière du Tchad avec le Soudan anglo-égyptien.

De tout cela, il ressort que le Tchad est théoriquement bien circonscrit à l'intérieur de frontières "sûres et reconnues" (à l'exception de la limite, au Nord, avec la Libye que nous verrons dans un instant). Mais au fur et à mesure que les puissances coloniales

entamaient une présence physique effective sur le terrain elles allaient remodeler les anciennes frontières du Tchad, soumises désormais aux aléas du système colonial ou à des considérations géopolitiques et économiques. Quelques exemples nous permettront de caractériser ces modifications, survenues après la conquête, en 1900. Ainsi, les régions tchadiennes situées sur la rive gauche du Logone et du Mayo-Kebbi vont appartenir à partir de 1912 (11), au Kamerun (Cameroun) allemand "quand il s'agit d'obtenir l'adhésion de l'Allemagne au projet français de protectorat" sur le Maroc (12). Cette cession conduit à la disparition pure et simple de la région du Mayo-Kebbi qui "sera reconstituée après la réoccupation", en 1914 (année où les alliés Français et Anglais attaquèrent les positions allemandes au Cameroun), ce qui a permis à l'A.E.F. (ou plutôt au Tchad) de recouvrer "les territoires dont l'avait privée la Convention franco-allemande de 1911" (13). La frontière avec le Cameroun fut ainsi réglée en 1914 (14). Par contre au Sud-est, la région du Moyen-Chari fut carrément rattachée, en 1925, à une autre Colonie française, l'Oubangui (aujourd'hui République Centrafricaine). Puis elle redeviendra tchadienne en 1933. Dans le cadre de changement entre l'A.E.F. et l'A.O.F., le tracé de frontière entre le Tchad et le Niger (1929) amputera le Kanem d'une bonne partie de ses populations.

Mais les frontières à l'Est et au Nord (des zones constituant les no man's lands Ouaddaï-Dar For et Libye-Tchad) ont été l'objet de contestations et de convoitises. Là aussi, des accords et des arrangements vont tendre à rectifier les "frontières théoriques", élaborées avant la pénétration coloniale. Il faut noter que les missions de délimitation auront beaucoup de difficultés dans ces régions hostiles et feront par conséquent preuve d'arbitraire. C'est ainsi qu'au Ouaddaï, tout portait à croire que ceux qui représentaient la France (aux missions de délimitation) ne voyaient pas très bien les visées britanniques sur cette région. Voici ce qu'écrivit en 1910 le chef de Bataillon Julien (commandant la Circonscription du Ouaddaï) à propos des "Droits Territoriaux des Foriens et Ouaddaïens sur les Dars limitrophes":

"Sur la carte arabe qui se trouve à la fin de l'ouvrage (15), la frontière entre Nil et Congo-Oubangui est tracée conformément aux traités: mais au lieu, ensuite de séparer le Darfor et le Ouaddaï, elle englobe ce dernier pays. Comme il y a des textes précis qui assurent nos droits dans l'avenir et ceux du Gouvernement Anglo-Egyptien, cette particularité signalée sur la carte en question est sans

conséquence. Mais d'après le développement des faits présentés par l'ouvrage si documenté de Naum bey Shoucair: il ressort clairement que les droits du Gouvernement Anglo-Egyptien établis conformément à la déclaration du 21 mars 1899 signée à Londres entre M. Paul Cambon, Ambassadeur et Lord Salisbury au sujet de la frontière future Ouaddaï-Darfor sont bien plus solides que les nôtres" (16).

Ce qui a conduit Anglais et Français à la signature d'une autre Convention, celle du 8 septembre 1919, qui sera "complétée par la déclaration du 21 janvier 1924" (17). Pour les populations limitrophes ouaddaïennes, devenues sujets français, cet arrangement favorisait inéluctablement l'Angleterre (18). Dans tous les cas, les Zaghawa, les Tâma, les Masâlit, les Dâdjo, ... et les Guimir furent partagés à parts inégales, entre le Dar For et le Ouaddaï. Toutes ces populations vivaient, depuis plusieurs siècles, sous l'autorité de petits sultanats tribaux qui dépendaient, il est vrai, momentanément de l'un ou de l'autre des deux Empires: le Ouaddaï et le Dar For. Mais leur partage au début du XXe siècle entre deux systèmes coloniaux différents et étrangers - alors que cette frontière ne constituait pas une entrave dans leurs

rapports - aura des conséquences considérables sur leur évolution: dans le système anglais (Indirect Rule) institué au Dar For, on cherchait à s'adapter, dans la mesure où les anciennes institutions éducatives et politiques n'étaient ni supprimées ni ouvertement combattues; pendant ce temps, l'administration française au Ouaddaï voulait "simplifier" en détruisant les structures précoloniales, ou en en créant de nouvelles à sa mesure. Quoi qu'il en soit, les changements culturels, économiques et politiques chez les Zaghawa, Dâdjo, ... et Masâlit au Soudan apparaissent, aujourd'hui, plus nettement que chez ceux du Tchad. Mais revenons à notre examen des frontières pour conclure avec celle du Nord qui sépare le Tchad de la Libye (la frontière avec le Soudan étant stabilisée par l'accord de délimitation de 1924).

Après la conquête du Borkou, de l'Ennedi et du Tibesti (1913) la France considérait comme établie la frontière nord du Tchad. Or, par l'accord franco-italien de Rome (de 1934), elle devra céder "cent quatorze-mille kilomètres carrés de Tibesti", en guise "de justes compensations pour plus tard" que "le pacte de Londres (d'avril 1915) promet aux italiens" (19). Les hommes de Mussolini (désireux d'obtenir des "compensations" plus importantes) refusèrent cette offre. Cette fois-ci, la France n'a pas cédé dans la mesure où elle n'a pas

ratifié cet accord qui fut par ailleurs dénoncé en 1936-1939. Toujours est-il que la Libye a revendiqué, puis occupé (depuis 1973 seulement) une portion de l'extrême-nord du Tchad, connue aujourd'hui sous l'appellation de la "bande d'Aouzou" (qui correspond à 114 000 km²).

Après trois siècles de domination ottomane, la Libye fut conquise par l'Italie (1911-1932). Cependant, du XIX^e siècle jusqu'à la pénétration italienne, la Libye - et particulièrement la Cyrénaïque - avait connu le pouvoir politico-religieux de la confrérie sanûsiya. Celle-ci, poussée vers le sud, a installé même ses zâwiya, "centres religieux et intellectuels" jusqu'au désert soudanais et tchadien.

Déjà "dans les années 1880, le gouvernement turc s'était efforcé de protéger la Libye en s'intéressant aux régions méridionales de la province et aux pays voisins du Sahara central et oriental à propos desquels l'Angleterre et la France avaient conclu, en 1890, un accord de partage d'influence" (20). C'est ainsi que "le territoire du Tibesti fut disputé entre Français et Turcs pour finalement être occupé par les premiers, tandis que les Turcs s'emparaient de Djanet (dans le sud-est algérien). Des accords fixant les frontières entre la Libye et les territoires tenus par les Français furent conclus en 1906 et 1910" (21). Or, les autres puissances coloniales - Allemagne, Angleterre, Italie -

convoitaient, elles aussi, la Libye. En définitive, les Italiens la conquièrent en 1911-1912. Pour leur part, les Français engagèrent déjà des opérations pour le contrôle du Borkou, de l'Ennedi et du Tibesti qu'ils occupèrent définitivement en 1913.

On peut dire que les populations de cette région - qui forment un no man's land Libye-Tchad - avaient fondé de solides liens séculaires (historique, commercial, institutionnel et culturel) avec surtout le Kanem, puis le Ouaddaï, desquels elles dépendaient. Le partage des Toubou entre les Français et les Turcs était une opération récente. De plus, l'implantation de la Sanûsiya (au XIXe siècle) dans cette région ne signifiait pas une domination géopolitique. Il s'agissait de l'expansion de l'Islam et ses institutions (les zawiya), en accord avec les monarques au Kanem et au Ouaddaï.

Cet examen des accords de délimitation nous montre que le sort du Tchad s'est trouvé uniquement soumis aux objectifs stratégiques et économiques des puissances coloniales. Les populations de ce pays étaient carrément ignorées. De même, les promesses faites à leurs représentants sous forme de traités de "Protectorat" ont été violées. Ainsi, des circonscriptions entières, tant au sud qu'au nord, furent un moment rattachées soit à l'Oubangui, ... ou au Cameroun, avant de revenir au Tchad. Quoi qu'il en soit, le caractère arbitraire des

"frontières coloniales" n'est plus à démontrer. L'organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.) au premier chef les considère intangibles. Elle pourrait avoir parfaitement raison dans la mesure où les convoitises tant régionales qu'internationales tendraient à la destabilisation d'un équilibre déjà précaire. Il reste cependant que les mêmes populations partagées entre plusieurs pays voisins pouvaient devenir un facteur d'unité, mais aussi de conflits. Pour les pays africains indépendants, ce sont plutôt les tensions qui caractérisent cet état de fait. Car dans leur grande majorité, ils tiennent les réalités coloniales pour en faire des réalités nationales. A cet égard, on a l'impression que les puissances colonisatrices ont sciemment cherché à perpétuer leur domination politique, économique et culturelle par le biais de frontières dont la fragilité renforce, aujourd'hui, l'emprise néo-coloniale.

et la violence coloniale se sont fortement exprimées pour déboucher vers une "super-structure administrative" inadaptée, tendant à la destruction des rapports anciens entre les Tchadiens. En effet, les multiples réformes opérées et les méthodes utilisées quant à l'administration révélaient les

Parallèlement au problème frontalier, la politique coloniale poursuivie au Tchad sur le plan administratif, économique et culturel tendait non seulement à la destruction des cadres traditionnels, mais elle visait

aussi à créer une opposition entre le Nord et le Sud d'une part, et entre les divers groupes à l'intérieur de chaque zone d'autre part. C'est ce que nous allons tenter d'analyser.

Organisation, structures du pouvoir

et institutions coloniales.

L'inconsistance de la pensée coloniale qu'on a soulignée en ce qui concernait les frontières se trouvait être également une des caractéristique essentielles de l'organisation administrative instituée au Tchad. Sans doute les administrateurs coloniaux (militaires et ensuite civils) n'avaient-ils pas une idée précise de ce qu'ils devaient faire dans cette colonie. A l'évidence, la méconnaissance du pays, les hésitations, l'incohérence, les incertitudes et la violence coloniale se sont fortement exprimées pour déboucher vers une "super-structure administrative" inadaptée, tendant à la destruction des rapports anciens entre les Tchadiens. En effet, les multiples réformes opérées et les méthodes utilisées quant à l'administration révélaient les contradictions internes d'un système qui voulait par ailleurs partir de zéro et faire table rase des structures locales existantes.

Du début de la colonisation (en 1900) à la veille de la Seconde Guerre mondiale, on a peu parlé du Tchad. Cependant, il convient de souligner que pardessus le discours colonial rassurant, banal, flatteur et paternaliste est venu se greffer un discours anti-colonialiste très vigoureux, à travers les récits d'A. Gide (22), repris par D. Moran (23). Comme M. Leiris (24) pour l'Ethiopie, ils ont fait connaître, grâce à leurs voyages, certaines réalités coloniales au Tchad.

Nous savons qu'au départ, "la conquête française s'est servie" des chefs et souverains locaux en brandissant les menaces réelles ou imaginaires que Rabah (qui a déjà connu l'impérialisme turc puis anglo-égyptien au Soudan) faisait peser sur leur pouvoir. De plus (selon des informations orales récoltées par nous au Tchad) la France coloniale a suscité puis soutenu les prétentions des individus ou des groupes contre les autorités en place qui refusaient de se soumettre. Evidemment, ni ces dernières, ni les prétendants ne pouvaient savoir que les "Traités de Protectorat" conclus avec elle signifiaient la domination avec la mise en place des structures et des frontières nouvelles. Peut-être avaient-ils raison, en ce sens que ces traités garantissaient, en vérité, à chaque gouvernant local "l'intégrité" de son territoire et lui assuraient "le droit de gouverner et d'administrer comme il l'entend". En contre

partie de la "protection" de la France, ce dernier devait accueillir un "Résident" qui la représentait et dont le rôle était "exclusivement de conseiller et de contrôler"; de plus une série d'impôts "fut exigée par l'Autorité française" (25), impôts payables en thalers (26). Telle fut schématiquement la démarche de la France coloniale, à la fin du XIXe siècle.

A partir de là, une série de réformes allaient être entreprises pour favoriser l'"action civilisatrice de la France", en organisant le territoire. La première datait de janvier 1899 où E. Gentil fut nommé Commissaire du Gouvernement au Chari "pour assurer la coordination des efforts dans le bassin du Tchad" (27), tandis que l'expansion devenait de plus en plus lente et violente au fur et à mesure que les troupes coloniales se dirigeaient au nord du Chari. Elles rencontraient l'hostilité affirmée des autorités gouvernantes et religieuses traditionnelles et des populations musulmanes (aidées quelquefois par des éléments de la Sanûsîya, alliés du Kanem, du Ouaddaï et du B.E.T.).

Quoi qu'il en soit, à peine cinq mois après la chute de Rabah (28) les décrets parus en septembre 1900 instituaient le Territoire militaire des Pays et Protectorats du Tchad, "placés sous la direction d'un Commissaire du Gouvernement, relevant du Commissaire Général, mais ayant à sa disposition un budget autonome. Les dépenses

militaires de ce Territoire devaient former une section spéciale du budget colonial métropolitain" (29). Mais ce qu'on appelait déjà la "pacification" est loin d'être réalisée sur le terrain; car il fallait aux militaires combattre encore pendant plusieurs années pour conquérir les trois quarts de cet immense pays afin de donner un sens au fameux concept de "pacification" qui signifiait alors occupation, possession, voire domination par la force. Il restait l'annexion de presque toute la totalité des régions sahéliennes et sahariennes, c'est-à-dire de celles du centre, de l'est, de l'extrême-nord et du nord-ouest. Le Ouaddaï et le Borkou ne seront conquis qu'en 1909 et 1913. Encore fallait-il quelques années pour réduire diverses résistances armées. Cela dit, revenons à l'examen de l'organisation administrative du Tchad, devenu ainsi que nous le disions Territoire militaire, en 1900.

Cette dénomination est supprimée en juillet 1902 et le Tchad devint une simple circonscription parmi les possessions congolaises de la France. Il est vrai qu'à cette date, la surface conquise et les populations soumises ne représentaient qu'un Tchad en miniature (selon J. Malval, le premier recensement du Territoire eut lieu en 1904 et donna 420.000 habitants environ). En tout cas, la Circonscription du Tchad est touchée, à son tour, par un décret de décembre 1903 qui "réalisa une

certaine décentralisation" en créant quatre régions: le Gabon, le Moyen Congo, l'Oubangui-Chari et le Territoire du Tchad. Celui-ci bénéficiait alors d'un Commandant des troupes assistant en même temps le Commissaire Général, basé à Brazzaville (Congo).

Trois années plus tard (février 1906) une nouvelle opération fut entreprise; elle tendait - si on ose s'exprimer ainsi - à un certain regroupement régional: l'Oubangui - Chari - Tchad sont mis sous l'autorité d'un Lieutenant-Gouverneur. Mais "le Territoire militaire du Tchad conservait un budget spécial et gardait une certaine autonomie..." (30).

Bref, un décret daté du 15 Janvier 1910 donnait une nouvelle organisation aux quatre Territoires, dénommés désormais l'Afrique Equatoriale Française, ou A.E.F. (31). Le Tchad devint, la même année, membre de cette Fédération dont le gouvernement exerçait toujours son autorité à partir de Brazzaville. Il a fallu attendre la loi et les décrets d'octobre 1946 qui modifiaient cette disposition en créant un Conseil Représentatif au chef-lieu du Territoire du Tchad, Fort-Lamy (32).

Mais au cours des décennies qui ont précédé l'installation de ce Conseil, le Tchad connaissait, plus qu'ailleurs peut-être, une "organisation mouvante", pas seulement jusqu'en 1910 comme l'écrivait J. Le Cornec. La vaste étendue de ce territoire et la complexité

touchant particulièrement les structures locales, apparente de ses populations se sont certainement ajoutées à la méconnaissance et à l'arbitraire des autorités coloniales. Sans doute les réformes, les contre-réformes ont-elles été plus nombreuses sous l'administration militaire, de 1900 à 1915. Il est important de rappeler que l'année 1915 fut simplement la date de l'apparition du décret introduisant au Tchad une administration civile. Celle-ci ne sera opérationnelle qu'à partir de 1920. Encore fallait-il noter que d'après ce décret un fonctionnaire civil ou militaire pouvait avoir "le titre d'Administrateur ou de Commandant du Tchad" (Le Cornec). De toutes les façons, nous ne cherchons pas à savoir laquelle des deux administrations coloniales a été la meilleure par rapport aux populations tchadiennes. L'idée coloniale tendait à une préoccupation commune principale: l'assimilation et l'exploitation par l'instauration d'une "organisation administrative centralisée et hiérarchisée". Evidemment pour y parvenir, le vocabulaire et parfois certaines méthodes variaient. Par exemple ce que les militaires appelaient la circonscription (définie par la circulaire Merlin d'août 1909 comme "cellule d'occupation"), devenait le département (ou la région) pendant l'administration civile. Par contre les subdivisions demeuraient.

Dans les deux cas, la multiplication des découpages, des mesures et contre-mesures, et celle des réformes

touchant particulièrement les structures locales, se sont poursuivies.

L'application des mesures tendant à l'organisation du Tchad a suivi généralement "les itinéraires et les vicissitudes de la pénétration" coloniale. Autant l'organisation intra-territoriale se caractérisait par sa "mouvance", autant les structures sociales autochtones subissaient des nouvelles transformations. La commodité, la simplification administrative, et surtout l'hostilité des élites gouvernantes traditionnelles expliquaient cette situation.

En fait, c'est à partir de 1910 que l'organisation administrative allait englober à peu près toutes les régions. A cette date, le Tchad est divisé en neuf circonscriptions, appelées "les circonscriptions du Territoire militaire du Tchad". Chacune avait son chef-lieu: Bas-Chari (Fort-Lamy), Baguirmi (Tchekna), Batha (Ati), Kanem (Mao), Logone (Behagle), Mayo-Kebbi (Léré), Moyen-Chari (Archambault), Ouaddaï (Abbéché) et le Salamat (Am-Timan) (33). Autrement dit, les monarchies baguirmienne, kanembou et ouaddaïenne sont devenues alors six circonscriptions autonomes. Dans la zone méridionale, les régions du Logone, du Mayo-Kebbi et du Moyen-Chari ne dépendaient plus du Baguirmi. De plus, comme nous le disions précédemment, les populations (Moundang, Toupouri, ... et Massa) situées sur la rive

gauche du Logone et du Mayo-Kebbi sont cédées au Cameroun allemand (accord Franco-allemand de 1908) où elles subissaient pendant quelques années un autre système colonial tout à fait différent. A la faveur de la première guerre mondiale, ces régions étaient reprises et réintégrées au Tchad. Toujours est-il que les populations Toupouri, Massa, ... et Moundang sont partagées entre le Cameroun et le Tchad. Au demeurant, on observe la même situation sur toutes les frontières internationales de ce dernier pays.

Revenons à l'organisation du Territoire du Tchad pendant l'administration militaire pour donner le schéma type que nous fournit J. Le Cornec (p. 33): "au territoire un commandant, à la région ou circonscription un capitaine ou un lieutenant, à la subdivision, un lieutenant ou un sous-officier, à l'agence spéciale (recette comtable) et postale un sergent".

La rigidité des militaires se retrouvait dans l'administration civile, à partir de 1920. En vérité, il fallait parler d'un système mixte civil-militaire, dans la mesure où les deux corps de fonctionnaires se confondaient. Cette administration civile se voulait donc moins rigide. Cependant, pour les populations les méthodes utilisées et les résultats auxquels on parvenait n'avaient pas changé. C'est une constatation qui se basait sur le fait que la plupart des régions ont

connu beaucoup plus de militaires que de civils. En tout cas, l'autorité militaire avec ses tirailleurs et ses gardes était toujours présente pour imposer si nécessaire les mesures décidées.

Devant les manifestations d'hostilité de certaines populations ou pour des objectifs géopolitiques et économiques, les autorités civiles imitaient généralement les modalités d'action de l'administration précédente. C'est ainsi que pour des raisons diverses, certains groupes ethniques frontaliers assistaient à leur dislocation. Les Aza et les Daza (appartenant au groupe Têda du Kanem) allaient se trouver au Niger, à partir de 1929. Dans les années 1925, le Moyen-Chari fut carrément rattaché à une autre colonie française, l'Oubangui. Puis il redeviendra tchadien en 1933, pour un an seulement. Car en 1934 on optait une nouvelle fois pour la "politique de centralisation" qui fera de l'A.E.F. "une colonie unique avec un délégué du Gouverneur Général à Bangui et un Commandant de Région au Tchad" (Le Cornec, p. 35). Les anciennes colonies devenaient alors des Régions.

C'est dans ce cadre que les circonscriptions du Tchad, groupées deux à deux, allaient former des départements: le Baguirmi-Chari, le Kanem-Batha, le Ouaddaï-Salamat et le Borkou-Ennedi-Tibesti, dans la zone septentrionale; au sud, "les départements du Logone (qui

comprend aussi le Mayo-Kebbi) et du Chari-Bangoran sont inclus dans la région de l'Oubangui-Chari" (Le Cornec, p. 35). Deux années plus tard (Arrêtés généraux d'avril et décembre 1936), le rétablissement de l'ancien système les rendait au Tchad. Tandis que le Chari-Baguirmi et le Kanem-Batha sont séparés; le premier "est reconstitué en 1944". A cette date, le Tchad comptait ainsi neuf départements. A l'évidence, l'administration civile est revenue au point de départ, si on se rappelait qu'en 1910, les militaires avaient déjà organisé le Territoire du Tchad en neuf circonscriptions. Chaque département comprenait des subdivisions et des postes de contrôle administratifs (ou P.C.A.) lesquels subissaient aussi les contre-coups des réformes. C'est alors que telle subdivision, tel P.C.A. se balançaient entre différents départements. Les populations devaient suivre les mouvements sans être informées des motivations. L'exemple de la subdivision de Kélo ou de celle de Bongor (qui valsaient entre le Mayo-Kebbi et le Moyen-Logone) pourrait être multiplié.

Tout permettait de constater que le système colonial français se caractérisait par ses contradictions, son incertitude et son incohérence quant à l'organisation du Territoire du Tchad. Pour l'apprécier, nous préférons pour le moment nous tenir à cette indication de G. Bruel, relative à la politique adoptée en A.E.F.

(dont faisait partie le Tchad):

"Depuis 1883, dit-il, on constate que la métropole a hésité, tatonné, lésiné, comme si elle n'avait pas acquis de l'expérience en organisant nos autres grandes possessions d'outre-mer. Ces ébauches, ces remaniements successifs ont entravé et retardé considérablement l'oeuvre de la France, car les archives, les réglementations ont été constamment bouleversées, au grand dam de l'expédition des affaires et de la marche en avant. Constamment, le personnel a été à la recherche d'un équilibre stable et de traditions, précieuses dans bien des circonstances. Il en est résulté souvent du décousu, parfois même du désordre que des esprits superficiels ont attribué aux autorités locales, et qui, en réalité, provenait de l'instabilité de la réglementation élaborée en France" (p. 436).

Quoi qu'il en soit, ce "décousu" et ce "désordre" ont revêtu la forme particulière d'une justice et d'une méthode colonialistes qui se sont exprimées par un corset de lois, de décrets, de circulaires, ... ou simplement par des directives. La réorganisation administrative, les réformes structurelles ainsi imposées et

les méthodes utilisées n'allaient certes pas sans provoquer des conséquences majeures pour les populations. Par l'institution de rapports nouveaux, les organisations politique, sociale... et économique locales se sont trouvées considérablement secouées et bouleversées.

Le système colonial aboutissait à la consécration d'une politique qui tendait, selon les termes de l'administration, à "provoquer partout une organisation indigène hiérarchisée". Cela se traduisait par la création artificielle de "chefferies cantonales". Le canton se définissait comme une sorte de cellule regroupant les villages par origine ethnique, voire par filiation clanique. Plusieurs critères sont avancés pour la délimitation des cantons et le choix de leurs chefs: communauté ethnique, lieu géographique,... et "considérations de commodité administrative". Cette manière de procéder ne pouvait être qu'arbitraire, car les autorités coloniales ignoraient les réalités historiques, linguistiques et sociologiques du pays. En définitive, elles ont pris leurs désirs pour des réalités dans la mesure où ces dernières reflétaient les rapports de force entre colonisateur et colonisés.

L'organisation cantonale débouchait sur l'utilisation du système de l'"indirect rule". Mais selon la conception de l'administration, le système indirect devait concerner uniquement les populations jugées

possédant une tradition politique structurée et hiérarchisée. Ce qui a conduit à la "chefferisation" en tant que "sous-structure administrative" (Le Cornec, p. 33), c'est-à-dire à la manipulation de l'élite politique traditionnelle. Là aussi, les contradictions ne manquaient pas. En fait dans cette administration indirecte, on écrasait ici des petites chefferies et on en créait d'autres ailleurs, on démantelait là des sultanats et on en reconstituait de nouveaux.

D'un décret à une circulaire, les forces traditionnelles qui se prétendaient légitimes perdaient progressivement leur pouvoir. Lorsqu'elles osaient manifester leur opposition, elles étaient rapidement remplacées par des personnes plus favorables à la France. Ainsi, les petites chefferies créées dépendaient directement de l'autorité coloniale. C'est ce qu'on a appelé la politique "anti-sultans". Mais pour ne pas heurter la sensibilité des monarques (tels ceux du Baguirmi, du Ouaddaï et du Kanem) l'administration leur donnait la possibilité d'"agréer" le choix des chefs de canton de leurs régions respectives. En vérité, il convient de souligner que les chefs de canton cooptés préféraient garder des liens de vassalité avec le sultan. On pouvait dire - sans risque de nous tromper - que cette attitude garantissait leur autorité devant leurs sujets. Ceux-ci les considéraient alors comme étant munis d'une délégation

tion du pouvoir monarchique. Nous avons constaté que là où le chef de canton déniait à l'autorité supérieure (le sultan) toute représentativité, il s'attirait l'hostilité de ses propres administrés. Au Ouaddaï, ce genre de conflit a provoqué des situations très regrettables, situations qui se manifestaient encore dans les relations entre les Ouaddaïens.

En tout cas, lorsque le sultan devenait simple chef de canton, il bénéficiait toujours des privilèges liés à son titre ancien. Mise devant l'étendue et l'importance du pouvoir qu'exerçaient les élites traditionnelles sur les populations, l'administration cherchait ostensiblement à détruire les éléments essentiels de leur prestige. Par des mesures habiles ou brutales, elle parvenait à faire d'elles des simples agents d'exécution. Ainsi, tant qu'on avait besoin du concours des forces traditionnelles (pour la collecte des impôts, la réfection des routes, .. ou la culture du coton), l'administration était indirecte ou directe relative. Elle devenait directe lorsque ses objectifs n'impliquaient pas la présence des chefs, ou que la région manifestait une hostilité.

A cet égard, l'évolution des sociétés baguirmienne, kanembou ou ouaddaïenne ou de celles considérées sommairement comme "anarchiques" ou "plutôt acéphales" expliquait incontestablement l'oeuvre coloniale au Tchad.

Prenons l'exemple de ce que fut le royaume du Baguirmi pour constater la destruction ou simplement la détérioration des positions de l'élite politique traditionnelle. Dès 1903, le souverain ne pouvait plus bénéficier des rétributions qu'il faisait lever sur ses vassaux. Pour l'autorité coloniale, cette interdiction était justifiée parce qu'elle concernait les esclaves. Trois années plus tard, le sultan s'est vu accorder une indemnité de dix mille francs "pour la suppression de la traite et la cession à la France de tous les pays de la rive gauche du Chari" (Le Cornec, p. 39). Toutefois, il gardait certains privilèges sous forme des taxes vassales. Mais en 1911, l'administration lui fixait les redevances qu'il devait recevoir. A la même époque, l'autorité française définissait le but qu'elle s'est fixé au Baguirmi: "de donner à l'Afrique musulmane hostile le spectacle d'un royaume de l'Islam évoluant sous la direction tolérante de la France..." (34). Mais, ajoute l'administration, cette évolution "devait nous créer des ressources croissantes par le jeu de la contribution payée par le sultan...". En effet, celui-ci se trouvait obligé de payer une série d'impôts dont le montant variait (35). Des méthodes d'intimidation puis de répression s'employaient très souvent pour l'application de certaines mesures. Elles s'adressaient alors à tel chef, à tel membre de l'élite considéré comme

"remuant, intrigant, désobéissant, qui a bravé l'autorité du Commandant lui-même". Telle autre personnalité devait être rappelée immédiatement auprès de l'autorité où elle devait rester sous surveillance. Tout cela visait à limiter les prérogatives des structures politiques locales. C'est ainsi qu'en 1915, une note du Commandant militaire venait réduire les compétences du souverain baguirmi, relatives aux impôts et taxes. Désormais, c'est le chef de circonscription qui est habilité à déterminer l'impôt de souveraineté, les redevances des chefs vassaux, ainsi que la quantité du mil pour des taxes religieuses (zakâ, futrâ). La justice, comme élément d'importance considérable dans la définition du pouvoir, dépendait elle-aussi du chef de la circonscription, avec le titre du président du "Tribunal indigène".

Par cet établissement d'une administration directe au Baguirmi, "le sultan Gaourang est confiné dans une autorité morale et transformé en une sorte de chef de province honorifique...". (Le Cornec, p. 42). En contrepartie, il devait se contenter d'une allocation mensuelle de soixante mille francs. C'est l'amorce de sa fonctionnarisation. Mais dès 1917, ce "chef de province honorifique" devenait simplement le chef de canton de Masseniya, l'ancienne capitale du royaume baguirmi. L'étendue de son pouvoir est donc circonscrite à l'inté-



rieur dudit canton: on pourrait peut-être parler d'une mise en résidence surveillée, en quelque sorte. Dans les années 1922, l'ancien royaume du Baguirmi devenu département compterait une vingtaine de cantons qui relevaient directement de l'autorité coloniale. Pour ce qui concerne le sultan, son rôle est clairement défini par les instructions de l'époque: "celui d'un auxiliaire supérieur, agent à la fois d'information, d'exécution et de propagande, investi auprès des indigènes et des chefs de l'autorité que lui confère son rang et que nous lui confirmons, mais n'ayant, sauf dans le détail, aucune initiative à prendre, aucun ordre à donner qui n'ait été soumis au chef de la circonscription ou qui n'émane de lui... il n'est pas question d'installer au Baguirmi un protectorat" (36). S'il y avait un commentaire à faire concernant cette citation, ce serait que l'utilité du sultan résidait uniquement dans l'exploitation que le colonisateur pouvait encore faire de son prestige.

En somme, l'élite politique traditionnelle - si confiante encore de son estime et de sa notoriété parmi les populations - n'arrivait pas à saisir convenablement cette contradiction, restée pourtant constante dans la pensée coloniale: d'une part l'utilisation du prestige des chefs locaux et, d'autre part, la dégradation progressive de leur autorité. On reviendra sur ce phénomène des rapports entre les forces sociales traditionnelles

et les autorités coloniales.

Auparavant, nous allons aborder l'étude des élites politique et religieuse traditionnelles dans la structure de la société ouaddaïenne. Ainsi nous essaierons de mieux déterminer leurs positions dans le système colonial.

DEUXIEME PARTIE

LE OUADDAI ET SES ELITES

CHAPITRE III: STRUCTURE DU POUVOIR ET ORIGINES
DE L'ELITE POLITIQUE TRADITIONNELLE

Nous verrons dans le chapitre relatif à la formation
du Tchad précolonial que les populations du Baguirmi, du
Lapon et du Ouaddaï se sont dotées d'une organisation
(peu près semblable) basée sur un schéma étatique
monarchique. Dans les trois monarchies, une dynastie revenant
à une ascendance arabe s'est appuyée d'abord sur
le peuple autochtone qui a constitué l'ossature d'une
structure monarchique centralisée et centraliste,
essentiellement à l'islamisation des populations
autochtones (voir tableau hors texte).

DEUXIEME PARTIE

Pour apprécier la place des élites ouaddaïennes dans
cette structure, nous allons rapidement
étudier l'organisation, la souveraineté et le fonctionnement de
ce royaume au Ouaddaï. Ce qui nous aidera à mieux
comprendre les positions de ces forces par rapport aux
autorités coloniales et, d'une manière générale, par
rapport aux évolutions et modifications connues par
cette structure.

LE OUADDAI ET SES ELITES

Abd al-Karim (1), propagateur de l'Islam, fondateur
et souverain du Ouaddaï, au XVIIe siècle, se réclamait
de la responsabilité du droit divin. Il exerçait le pouvoir
absolu, en ses qualités d'islamisateur et
souverain des Ouaddaïens d'al-Abbas (voir E. I.). Il s'agit

Ce tableau présente schématiquement les principaux dignitaires dans la famille régnante et dans l'organisation de l'Etat:

CHAPITRE III: STRUCTURE DU POUVOIR ET ORIGINES

DE L'ELITE POLITIQUE TRADITIONNELLE

LE SOUVERAIN
Kovak, sultan, Ialifo, Maï Mbang, sultan
Le sultan

Nous disions dans le chapitre relatif à la formation du Tchad précolonial que les populations du Baguirmi, du Kanem et du Ouaddaï se sont dotées d'une organisation (à peu près semblable) basée sur un schéma étatique musulman. Dans les trois monarchies, une dynastie revendiquant une ascendance arabe s'est appuyée d'abord sur un peuple autochtone qui a constitué l'ossature d'une nouvelle structure sociale hiérarchisée et centralisée, tendant principalement à l'islamisation des populations soumises (voir tableau hors texte).

LE PALAIS
- Reine-mère
- Femme du sultan
- Princes
- Princesses
Goussa (la première)

L'ADMINISTRATION
- Le commandant militaire
Premier chef de guerre
- Les gouverneurs territoriaux
ceux des provinces
- Lettrés et scribes
ristes musulmans
Mallam, scribes Mallam, scribes.

Pour apprécier la place des élites ouaddaïennes dans une telle structure, nous allons examiner rapidement l'organisation, la souveraineté et le fonctionnement de la monarchie au Ouaddaï. Ce qui nous aidera à mieux comprendre les positions de ces forces par rapport aux autorités coloniales et, d'une manière générale, par rapport aux évolutions et modifications connues par cette structure.

Abd Al-Karim (1), propagateur de l'Islam, fondateur et unificateur du Ouaddaï, au XVIIe siècle, se réclamait d'une monarchie de droit divin. Il exerçait le pouvoir (hukum, muluk), en ses qualités d'islamisateur et surtout de descendant d'al-Abbâs (voir E. I.). Il s'agit

Ce tableau présente schématiquement les principaux dignitaires dans la famille régnante et dans l'organisation de l'Etat:

	au Ouaddaï	au Kanem	au Baguirmi
<u>LE SOUVERAIN</u>	Kokak, sultan, amîr al mûminîn	Alîfo, Maï sultan	Mbang, sultan
<u>LE PALAIS</u>			
- Reine-mère	Mômo	Maguira	Maguera
- Femme du sultan	Habbâba (Pl.habbâbât)	Goumsa	Goumsa (la première)
- Princes	Tangntalak, Abbo.	Maïna	Tchiroma (fils aîné et prince héritier), Ngar
- Princesses	Mayârim (sing. méram) ou Timisik		Tchikotma (soeur aînée)
<u>L'ADMINISTRATION</u>			
-Le commandant militaire (ou Premier chef de guerre	Djarma	Kaygama	Mbarma
-Les gouverneurs territoriaux ou ceux des provinces	Aguid (ou agîd)	Yerima, Galadima	Alîfa
- Lettrés et ju- ristes musul- mans	Imâm, qâdi, ulemâ Faqarâ (ou Fuqahâ) scribes	Imâm, qâdi, Mâlam Mallam, scribes	Imâm, qâdi, Mâlam Mallam, scribes.
- Les Officiers, fonctionnaires et conseillers	Adjâwîd		

d'al-Abbâs b. 'Abd al-Muttalib b. Hâshim, l'oncle du prophète Muhammad, devenu ancêtre de la dynastie califienne (132/750 à 656/1258). Comme les Abbâsides de Bagdad tirent leur nom et celui de leur Califat de cet ancêtre, de même la plupart des monarques africains musulmans ou islamisés s'attribuent finalement la même origine. Peut-être la dynastie abbâside représentait-elle simplement les bases d'un mythe, d'une justification de l'Etat qu'ils ont voulu créer. Tels ont été au départ les fondements de l'autorité (sulta) et de la légitimité de la monarchie ouaddaïenne.

Depuis lors, les Ouaddaïens se flattent d'être commandés par une dynastie d'origine abbâside. Le mot abbâsiya ou abbâsiyé revient presque quotidiennement encore dans leurs propos pour expliquer aussi bien cette appartenance que pour relater un passé jugé très glorieux. Pour la majorité d'entre eux, l'assimilation d'Abd al-Karim par des éléments autochtones est loin d'enlever le caractère arabo-abbâside (arabi-'abbâsî) du sultanat. Au contraire, le processus d'islamisation massive, les modalités administratives, ... et la lecture de la généalogie des souverains ouaddaïens dans les mosquées entretenaient cet état d'esprit.

Ainsi au Ouaddaï, le besoin d'un rattachement de la monarchie à al-'Abbâs, personnage prestigieux de l'histoire musulmane, est devenu une valeur primordiale,

une légitimation du pouvoir. La personne du roi, la religion et la justice contraignaient les populations qui s'y reconnaissaient progressivement. Ce qui impliquait une justification qui se transformait en un consensus général définissant la légitimité du système mis en place. Désormais le souverain (Sultân, Kokak en maba), bénéficiaire du titre de Commandeur des Croyants (Amîr al-Mûminîn), est devenu le pivot d'une structure et d'un pouvoir personnalisé, acceptés ou tolérés par les uns et imposés aux autres.

Cette organisation plaçait alors la famille dynastique, autrement dit la noblesse (kolôtû en langue maba), au sommet de la hiérarchie du pouvoir. C'est d'abord par l'intermédiaire des personnages du palais que le roi étendait son autorité sur le pays. Dans ce contexte, la momo, c'est-à-dire la reine-mère jouait le plus souvent le rôle difficile de conseillère et d'intermédiaire. Ce qui lui permettait de favoriser l'insertion de ses propres parents et partisans dans les rouages de l'Etat. De part son âge et son statut, sa parole était généralement écoutée et incontestée. De ce fait, il n'existait pas de domaine qui ne lui fût réservé, dans la mesure où ses attributions allaient du règlement des affaires familiales aux questions de politique générale. Par exemple l'intervention de la momo est souhaitée lors des conflits mêmes majeurs qui pouvaient opposer le

souverain aux hautes autorités du pays, tels que les agîd, les ulamâ ou bien le djarma. Puis venaient les habbâbât (sing. habbâba) ou les épouses du roi.

Comme l'Islam limitait à quatre le nombre des épouses légitimes, les divorces et remariages permettaient parfois d'avoir un éventail assez large des habbâbât. Pour des raisons liées aux alliances politiques, à la procréation et pour d'autres motivations encore, certaines habbâbât bénéficiaient d'une plus grande attention que d'autres. Les enfants issus de ces mariages sont connus sous l'appellation de tangntalak ou abbo pour les princes, et de mayârim (sing. méram) ou timsik pour les princesses. L'éducation de ces princes (école coranique, équitation, respect de la tradition, esprit de famille,...) leur imposait dès le plus jeune âge, des attitudes et comportements similaires: le désir d'arriver un jour au pouvoir ou celui d'exercer une autorité. Mais cette éducation n'empêchait pas un foisonnement des caractères divergents qui tendaient, dans la plupart des cas, à l'éclatement des conflits parmi les princes ouaddaïens. Ce qui rendait peut-être leur formation insuffisante et incohérente. On peut expliquer ce phénomène par le fait que l'éducation du prince ouaddaïen ne se déroulait pas seulement au palais, mais elle devait supporter une large part de l'influence de ses parents maternels. En effet, ces princes sont issus des

mariages contractés au sein des groupes ethniques ou claniques différents. Du coup ces derniers prétendaient détenir - en la personne du prince - un pion du jeu du pouvoir. Pourtant, la règle successorale accordait la primauté à l'aîné des princes ou au frère du sultan défunt. Lesquels devaient appartenir à un clan noble maba, mais ils ne devaient pas être atteints d'une infirmité physique. Cette règle n'est plus observée, du moins depuis le milieu du XIXe siècle. Dans tous les cas, le prince possédait déjà des charges importantes: il exerçait des pouvoirs régionaux avec le titre de melik (plu. mulûk) s'il n'est pas nommé kamkolak devenant ainsi conseiller du roi ou chargé par ce dernier d'une administration territoriale.

Pour leur part, les mayârim pouvaient, elles aussi, jouer un rôle considérable. Par leur mariage elles apportaient d'une part une clientèle et un soutien sûr au souverain et d'autre part elles favorisaient l'ascension politique de leur conjoint.

Bref, le souverain et les autres membres du palais dont nous venions d'esquisser un schéma formaient la noblesse ouaddaïenne. Celle-ci se situait par conséquent au sommet de la pyramide du pouvoir.

En bas de l'échelle sociale se trouvaient les masâkîn (ar. sing. miskîn), c'est-à-dire les pauvres, les roturiers. Ils appartenaient à des populations pos-

sédant des références historiques et un style de vie différents, mais dévalorisés: des paysans, des éleveurs sédentaires et nomades et des artisans. On y rencontrait aussi bien des clans de condition libre (hurrîn, sing. hur) que des groupes castés (tels que les kabartu, les haddâd ou forgerons) et des captifs ou esclaves (abîd, sing. abid ou ragîg).

Entre les kolôtû et les masâkîn apparaissaient une série de fonctions (désignée sous des noms d'origine arabe ou locale) qui faisaient de leurs détenteurs des dignitaires du Palais, chargés de l'administration et de l'ordre social. Ceux-ci provenaient, dans une large mesure, des groupes ethniques ou claniques parfois annoblis à cause de leurs alliances avec la famille régnante, ou simplement privilégiés en raison de leur participation directe au pouvoir. Ce furent les principaux officiers et conseillers appelés collectivement adjâwîd (2), ainsi que les chefs religieux (qâdi, imâm,...). Tous ces dignitaires constituaient une aristocratie des notables dans l'organisation politique du Ouaddaï.

Selon la tradition orale (récoltée par nous à Abbéché), au départ le Ouaddaï se répartissait en trois ladâyât ou territoire (Kodoï, Kelingen et Turtalu), comprenant chacun trente-trois adjâwîd. Ce chiffre de quatre-vingt-dix-neuf, dans la mesure où il n'est jamais

dépassé, nous fait penser au chapelet musulman qui contient le même nombre d'attributs de Dieu. Il s'agit probablement d'un nombre mythique, plaçant le souverain au sommet du chapelet pour symboliser ainsi la structure de l'Etat. Mais la tradition n'est pas en mesure de nous fournir des indications chiffrées sur les populations et la superficie du Ouaddaï. Pour elle, ce fut un "pays grand et vaste" (dâr kabîr wa wasî) et sa population nombreuse "comme les fourmis" (misil nimile).

Il convient de souligner qu'au début du XIXe siècle, El Tounsy (3) notait que "l'étendue du Ouadây est de plus de 50 journées de marche en longueur, du nord au sud, et de 24, de l'est à l'ouest". Beaucoup d'inconnues nous interdisent d'extrapoler afin de déterminer sa superficie ou son état démographique à partir de cet indice. Mais cette information rapportée par El Tounsy qui disait avoir parcouru le pays nous donne quand même une idée de l'importance de l'empire ouaddaïen, à cette époque. Pour sa part, H. Barth (4) a pu rassembler, alors qu'il séjournait au Baguirmi (1851-1852), des informations sur le Ouaddaï. D'après lui, le Ouaddaï se situait à peu près entre le 15° et le 23° de longitude de Greenwich, et le 15° et le 18° de latitude. Une vingtaine d'années plus tard, G. Nachtigal (5) y passait six mois (1873-1874) et en évaluait la population à trois millions d'individus. (Rappelons qu'au lendemain de la

colonisation au début du XXe siècle on estimait la population ouaddaïenne à sept cent mille habitants). Il n'est pas besoin de relever le caractère douteux des évaluations données par El-Tounsy, H. Barth ou G. Nachtigal: nous ne savons pas les moyens qu'ils ont utilisés pour parvenir à de tels résultats, mais leurs renseignements ont servi de prélude à la colonisation. Par ailleurs, il convient de souligner qu'au Ouaddaï une coutume couramment admise interdisait de dénombrer les personnes pour ne pas leur attirer malheur. Par exemple dans le domaine militaire, l'importance numérique d'une armée est perçue à travers la quantité des armes qu'elle possédait. Ce qui ne permettait évidemment pas un chiffre précis, dans la mesure où un soldat pouvait avoir en sa possession plus d'une lance, ... et plus d'un fusil.

La caractéristique commune à ces sources, c'est qu'elles nous renseignent sur des périodes où le Ouaddaï semble avoir connu des monarques ambitieux, instruits et surtout puissants. Ce furent Saboun (1804-1815), Muhammad Sherif (1834-1858) et Ali (1858-1874). Le premier intensifia les relations commerciales avec les pays du Nil, en particulier l'égypte. Saboun parvint aussi à inaugurer une piste directe vers la Méditerranée, de Ouara à Benghazi par l'oasis de Koufra. Le Ouaddaï exportait alors de la gomme, de l'ivoire, du tamarin, des plumes d'autruche, ... et des esclaves,

importait des armes, des perles, des thalers, ... et des vêtements (6). El Tounsy qui fut l'hôte de Saboun affirmait que ce souverain possédait déjà une armée aguerrie et voulait même battre monnaie. Quant aux sultans Muhammad Shérif et Ali, ils ont poussé les frontières du Ouaddaï jusqu'au Borkou et à l'intérieur du Kanem et du Baguirmi. Pendant le règne de ces trois souverains, l'empire comptait un grand nombre d'"homme versés dans la jurisprudence musulmanes". El Tounsy en avait rencontré quelques uns, et le Docteur Perron (son traducteur) parlait du faqîh ou sheykh Ilâly (personnalité ouaddaïenne) qu'il "a vu plusieurs fois au Caire en 1843, lorsqu'il y passa pour aller en pèlerinage à la Mekke".

Quoi qu'il en soit, le Ouaddaï a connu des évolutions ayant conduit à des mutations diverses. C'est pourquoi il est malaisé d'avancer une estimation chiffrée en ce qui concernait sa superficie, son poids démographique ou le nombre exact de ses fonctionnaires. Toutes ces données étaient sensibles aux variations liées aux vicissitudes des conquêtes et des expansions territoriales. Ce qui explique certainement également le nombre fluctuant des dignitaires, qui se situerait alors entre douze et quatre-vingt-dix-neuf. La même constatation peut être faite en ce qui concerne le Baguirmi, le Kanem et même le Dar For. Ainsi, plus la monarchie fut puissante dans les domaines militaire, politique et

quelquefois culturel, plus elle cherchait à étendre son hégémonie sur d'autres populations limitrophes, sous des prétextes très divers: refus de payer tribut, islamisation, contrôle des voies de communication... ou intervention armée pour destituer un régent voisin belliqueux. Ce sont des situations que l'empire ouaddaïen a subies ou provoquées au cours du XIXe siècle.

L'organisation de la monarchie ouaddaïenne a conduit à une cohabitation, voire une cohésion des populations très hétérogènes, composées en majorité des sédentaires et des semi-sédentaires et d'un nombre important (un tiers?) des nomades et des semi-nomades: les Maba, les Arabes-Mahâmîd, Khozâm, Beni-Halba, Râchid,... et Salâmât, ayant à leur tête des chefs tribaux (7), les Masâlît, les Dadjo, les Tâma,... et les Zaghawa vivant sous des petits sultanats tribaux également.

Au départ, le pouvoir et l'autorité se traduisaient par la suprématie de la famille dynastique. Mais cela n'est rendu possible que par les alliances que celle-ci a dû contracter avec des populations autochtones, devenues ses alliés privilégiés. Ainsi le groupe Kodoï, et d'une manière générale, l'ethnie maba dont il est issu ont été les premiers à être associés au pouvoir. Par le truchement d'une règle qui faisait obligation au souverain de prendre femme (ou ses femmes) dans leur groupe exclusif, les Maba parvenaient alors rapidement à

infléchir en leur faveur l'organisation et le contrôle de la monarchie. Ainsi sont-ils devenus les "gens du pouvoir et de l'autorité" (nâs al-muluk wal-hukum). Désormais, ils allaient identifier leur nom à celui de l'Empire. Encore aujourd'hui on continue de confondre maba et ouaddaï, de sorte que le Dar Maba équivaut chez certains à la dénomination de Dar Ouaddaï, autrement dit l'Empire ouaddaïen (8).

Cette situation a favorisé de manière incontestable les Maba au détriment d'autres populations. Elle leur a donné un sentiment de supériorité, à l'exception toutefois de certains clans ou groupes, tels les Kabartu ou les Haddâd (forgerons) qui leur sont pourtant culturellement apparentés. Leur importance était telle que la capitale de la monarchie, Ouâra (Wâra), se trouvait jusqu'en 1850 au milieu des montagnes qu'ils contrôlaient. De plus, les Maba tenaient énormément sur deux exigences qu'ils considéraient primordiales: tout souverain ouaddaïen se devait d'avoir une mère appartenant à une fraction noble de ce peuple, et d'accepter le cérémonial qu'ils organisaient lors d'une intronisation. Il s'agit d'un rite qui se déroulait au sommet de la montagne Treye (toute proche de Ouâra), montagne qui est censée abriter un ancêtre en la personne d'"un gros serpent". D'après la tradition celui-ci se voyait sacrifier une jeune fille appartenant au clan maba des Kaïkatu.

A partir du XIXe siècle les conquêtes territoriales et l'évolution de l'islamisation amenaient progressivement les monarques ouaddaïens à faire participer (qui) au pouvoir des populations soumises qui en étaient jusque-là exclues. Cela n'a pas été sans conséquence sur la structure même de l'Etat. Car cette mutation provoquait des luttes, des révoltes, puis des mécontentements chez les Kodoï qui se sentaient lésés et leur privilèges menacés par cette ouverture de la monarchie et, plus précisément, ils redoutaient l'abandon de la règle du matriarcat (qui les avait favorisés).

En effet, cette règle "assure la prééminence de la tribu et oblige donc le Sultan à ne pas se séparer de ses oncles maternels, à les associer dans l'exercice du pouvoir, leurs privilèges seront ceux de la tribu" (9).

Or, depuis le sultan Mahammad Shérif (dont le long règne de 1834 à 1858 a certainement facilité l'audace des réformes) cette filiation matrilineaire n'est plus respectée. Mais cela ne signifiait pas que les montagnards maba aient désarmé et qu'ils fussent totalement dépouillés de leurs prérogatives. D'ailleurs ce sultan était traité par eux d'usurpateur, en ce sens qu'il devait son accession au trône à une intervention armée du Dar For. Ce fut un émigré, au sens où l'on entendait ce terme lors de la révolution française de 1789. De ce fait, sa légitimité était souvent contestée et remise en

et contestée. Ce fut donc un choix capital pour

l'empire et l'on se plaçait à cette époque. Toutefois, cause au point que certains voulaient lui donner une origine complètement étrangère à la fraction noble au pouvoir. Devant cette atmosphère, le sultan Shérif (qui cherchait à donner, semble-t-il, une dimension supra-ethnique à son Etat) a dû exercer un pouvoir sans partage, en "accordant uniquement, comme le souligne Moukhtar B.M., un rôle consultatif aux représentants des tribus ou conseil des Adjaouids" (p. 17).

Quoi qu'il en soit, ce même Shérif abandonna Ouâra (Wara) et créa, plus loin au sud, Abbéché qui devint la nouvelle capitale, depuis 1850. Mise à part l'hostilité des Kodoï, d'autres motivations pouvaient expliquer ce changement. En effet, la situation tant géographique qu'économique de la nouvelle capitale dépassait de loin celle de Ouâra, une petite ville coincée entre des montages de sable et de rochers, et où il était difficile de trouver la quantité d'eau et d'autres produits indispensables à la survie d'une capitale en évolution. Abbéché, au contraire, est entouré par des Ouâdi (cours d'eau saisonniers) qui irriguaient sa région et il bénéficiait d'une position le rendant moins difficile d'accès que Ouâra. Les puits, le ravitaillement et le marché favorisaient une communication de plus en plus importante entre les divers groupes ethniques. De plus cette ville est devenu un carrefour pour les pèlerins se rendant à la Mekke et de surcroît un centre intellectuel et commercial. Ce fut donc un choix capital pour

l'empire si 'lon se plaçait à cette époque. Toutefois, Ouâra est resté un symbole en raison de son passé et de son abri des cimetières royaux connus sous le nom de Tumang.

Cette indépendance de la monarchie vis-à-vis des seuls Kodoï ouvrait progressivement et dans une certaine mesure le pouvoir central aux autres populations. Des groupes considérés comme étant d'origine étrangère ou esclave allaient participer directement activement au sein du pouvoir dont le centre de gravité se déplaçait des montagnes des Kodoï pour se fixer de plus en plus dans celles des Kelingen, plus proches de la nouvelle capitale. Selon nos informateurs, "ceux qui se disent kelingen (nom donné à une chaîne des montagnes, à une région et à une population) ne sont pas simplement des Maba, mais il s'agit d'une population devenue hybride". Ainsi le pouvoir tendait-il, non sans difficultés, à devenir pluri-ethnique.

Pour les Maba autochtones qui se sont toujours identifiés à la dynastie qui les avait annoblis, ces mutations profitaient aux "étrangers (adjânib) et aux esclaves ('abîd)". Ce qui ne manquait pas de provoquer des révoltes, des intrigues, des coups de force particulièrement dans le dernier quart du XIXe siècle où s'est aggravée la tradition qui consistait à provoquer la cécité des frères et cousins du souverain qui prétendaient à l'accession au trône. "Avec le consentement du

nouvel Sultan intronisé, le malheureux prétendant subit cette fameuse opération qui consiste à brûler les yeux en passant dessus des mironed trempés dans le kohol et rougis au fer" (Moukhtar, B.M. p. 18). Etant donné que les candidats potentiels n'appartenaient pas comme par le passé à la seule ethnie maba (par leurs mères), une instabilité politique et sociale s'est créée. Ce "climat troublé et agité" qui s'est instauré dans la dernière moitié du XIXe siècle a certainement contribué à donner une plus grande importance aux chefs politico-militaires provinciaux.

A cette époque, le Ouaddaï comptait plusieurs provinces (ou territoires) dont les quatre principales représentaient les points cardinaux. L'administration est confiée aux adjâwîd. D'après A. Le Rouvreur, "les plus considérables de ces vices rois étaient le djarma qui contrôlait surtout les provinces du centre, l'aguid al Mahamid aux marches du nord, l'aguid es Salammat aux marches du sud, l'aguid el Diaatné aux marches du sud-ouest" (10). A cela il faut ajouter l'agîd al Sabâh ou gouverneur de l'est qui jouait d'ailleurs le rôle le plus clairement défini. Comme le rappelle Moukhtar, B.M., il avait "pour mission de veiller au respect de frontière et par conséquent de ne pas violer le traité de paix existant entre les deux royaumes" (p. 48), c'est-à-dire le ouaddaï et le Dar For. Par contre la

délimitation des charges des agîd du nord, du sud et du sud-ouest était plus symbolique que réelle. Car ces notabilités pouvaient bénéficier des responsabilités, plus ou moins étendues, en fonction des appuis ou alliances qu'ils possédaient au sein de la famille régnante ou parmi les ulamâ. Les agîd s'entouraient, eux aussi, d'un grand nombre de dignitaires pour refléter la Cour du sultan. Ainsi, en représentant une structure décentralisée le pouvoir de ces hommes devenait en quelque sorte une reproduction du modèle central. La tâche essentielle des agîd résidait dans la collecte des impôts, les razzias (dont une part des recettes revenait au monarque) et l'organisation du recrutement et des opérations militaires.

Mais dans la liste de la hiérarchie du pouvoir, c'est-à-dire des fonctions administratives principales, nous trouvons d'abord les djarma (le pluriel est djarmayât qui n'est pas très usité). Huit personnalités avaient en principe ce titre; il y avait cependant quatre "grands djarma" (kubâr, sing. kabîr) et quatre "petits djarma" (dugâk ou sugâr). Les premiers bénéficiaient des attributions héréditaires et exerçaient un commandement sur des ethnies, des clans ou des tribus considérés comme nobles. Les seconds s'occupaient des écuries royales ou des tâches militaires moins importantes.

Cela dit, nous devons toutefois constater que les sept djarma étaient totalement éclipsés, au dépens d'un seul qui exerçait dans la réalité quotidienne le rôle le plus important au niveau de l'Etat, tout au long du XIXe siècle. Il était le véritable vice-roi. En sa qualité de premier chef militaire et de conseiller du souverain, il détenait la délégation du pouvoir la plus incontestable. Ce djarma ne "contrôlait pas surtout les provinces du centre", mais il régnait aux côtés du monarque sur l'ensemble du pays. C'est ainsi que dans le dernier quart du XIXe siècle, le djarma Outhman est devenu le personnage-clé du Ouaddaï, capable de réprimer, de fomenter ou d'organiser les révoltes. Il était craint et respecté. Au Ouaddaï, certains soutiennent encore que sa réputation est due à ses qualités personnelles: la sagesse, le courage, l'habileté, ... et l'intégrité lui donnaient sa forte personnalité. Il faut dire cependant que l'importance considérable prise par le djarma Outhman s'explique aussi et particulièrement par son origine familiale et sociale. Son père, Assad Abou Djibrine, exerça également la fonction de djarma et appartenait à l'ethnie maba, plus précisément au groupe Kodoï: il fut tout puissant et populaire selon les dires des Ouaddaïens. Mais la position de la mère du djarma Outhman était plus révélatrice encore. En effet, celle-ci était la fille du sultan Shérif (1834-1858) et la

soeur de Ali (1858-1874) et Youssouf (1874-1898) qui ont également régné. Ces trois souverains pouvaient partager le jugement que G. Nachtigal a porté sur Ali (qu'il a personnellement connu vers la fin de son règne). Selon cet explorateur, "Ali se maintenait par sa sagesse et sa fermeté,... (et) avait en même temps considérablement fortifié son autorité et on le craignait trop, on le savait trop puissant, pour oser manifester son mécontentement en recourant aux armes" (Nachtigal G. p. 101). Le djarma Outhman, directement impliqué dans la vie de ces hommes, ne pouvait pas ne pas être influencé par leur méthode de gouverner. Autrement dit il a dû bénéficier, d'une manière ou d'une autre, de leur renommée et de leur expérience. Il ne faut pas oublier de souligner que le djarma Outhman avait lui-même épousé une méram (timsik en maba) beaucoup plus jeune que lui, qui se trouvait être la fille de son oncle maternel Youssouf: elle était donc une soeur consanguine de Ibrahim et Doudmourra, deux des trois sultans ayant régné à la fin de l'époque précoloniale.

Il convient de noter que cette appartenance utérine (11) - qui semble renforcer l'affectivité - a certainement participé à la légitimation de l'immense autorité dont jouissait ce djarma. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit généralement désigné sous l'appellation de l'"oncle de l'Emir des Croyants".

Cette position du djarma Outhman n'allait pas sans provoquer d'antagonismes permanents, voire de coups de force entre lui et les agîd qui regardaient d'un oeil jaloux son statut privilégié. Toutefois, lorsqu'un agîd représentait une origine humble (ou s'il est issu de captifs affranchis), il ne recherchait pas l'affrontement avec le djarma et, moins encore, il ne donnait pas de fil à retordre à la monarchie. Le maintien de ses privilèges en dépendait. Par contre, quand un gouverneur militaire avait des attaches familiales avec la dynastie au pouvoir, il devenait, le plus souvent, un concurrent du djarma et il est représenté comme un danger.

C'est ainsi que dans la dernière décennie du XIXe siècle, l'agîd al-Salâmât Sharfaddine a joué un rôle considérable dans l'histoire récente du Ouaddaï. Il était (en principe) chargé de l'administration des Arabes salâmât, des Dadjo (du sultanat de Dar Sila),... et des Runga, vivant dans la province du sud-est. Mais ce gouverneur, qualifié par les Ouaddaïens de "très ambitieux", oeuvrait pour étendre son autorité au pouvoir central. Du coup il prenait, semble-t-il, de gros risques en participant aux combats qui se déroulaient loin des frontières de sa province. Dans tous les cas, lorsqu'en 1890 les Ouaddaïens ont obtenu une victoire militaire contre les Foriens (conduits par le chef de guerre mahdiste Osman Djano) qui tentaient alors

de leur imposer la Mahdiyya, cette victoire est attribuée pour l'essentiel au courage et à l'habileté de l'agîd al-Salâmât Sharfaddine. Depuis lors, il devenait un personnage trop puissant au niveau de l'Etat. Selon les Ouaddaïens, il utilisait cette puissance et son origine "gorane" (il appartenait à un clan Bideyât) pour exercer la réalité du pouvoir. Toujours est-il que l'agîd al-Salâmât Sharfaddine a conduit une révolte contre le sultan Ibrahim qu'il a déposé en 1900 (Ibrahim "eut les yeux crevés et mourut peu après"). Puis il a "fait porter au pouvoir Ahmed-Ghazali, fils que le sultan Ali avait eu d'une gorane,..." (12). Ce qui a provoqué une situation explosive à Abbéché, où le pouvoir central, c'est-à-dire l'autorité du monarque s'est considérablement affaiblie au profit des agîd. Cette crise a trouvé son dénouement, ainsi que l'affirment nos informateurs, par l'"intervention vigoureuse et victorieuse" du djarma Outhman qui a imposé l'intronisation de Doudmourra (1901-1909), héritier présomptif et frère du sultan Ibrahim. Il semble d'ailleurs que le djarma Outhman n'aurait certainement pas obtenu cette victoire s'il ne bénéficiait pas de l'appui décisif de l'agîd al-Mahâmîd Mahammad.

Comme son titre l'indique, ce gouverneur devait en principe commander le groupe arabe-Mahâmîd. Mais dans la réalité, l'étendue de son autorité allait au-delà des

Arabes Mahâmîd pour englober des petits sultanats et groupes tribaux, tels que les Zaghawa, les Bideyât, les Teda. C'est presque toutes les populations vivant dans le territoire du nord et du nord-est qu'il commandait. L'appellation agîd al-Mahâmîd, qui signifie littéralement gouverneur des Arabes-Mahâmîd, était simplement une commodité administrative. Nous savons qu'à la veille de la colonisation, l'agîd al-Mahâmîd Mahammad jouissait d'un grand prestige dans tout le Ouaddaï. Cette célébrité résultait de son courage et de sa puissance militaire. Cela s'explique également par ses liens avec la dynastie, même si les Maba et surtout les Kodoï affirmèrent qu'"il n'était pas à cent pour cent" des leurs, parce que "son père l'agîd Bichara était d'origine gorane". Mais il était l'oncle maternel du sultan Ali. Il faut noter que l'agîd al-Mahâmîd Mahammad était mariée à une méram, soeur du sultan Doudmourra. Cette alliance agrandissait l'influence de cet agîd et le plaçait parmi les principaux dirigeants de la monarchie.

Nous devons faire cependant la constatation suivante. C'est que le djarma Outhman et l'agîd al-Mahâmîd Mahammad bénéficiaient de la même forme d'alliance avec la famille régnante. Pourtant le premier avait à son avantage une plus grande célébrité et un immense respect. A notre avis, quatre variables essen-

tielles peuvent permettre de cerner cette différence: l'âge avancé du djarma, sa présence permanente aux côtés du souverain, sa filiation en tant que neveu utérin et surtout son appartenance à l'ethnie maba. Quant à l'agîd al-Mahâmîd, il parcourrait généralement la province qu'il administrait, participait aux activités militaires ailleurs. Il gardait toutefois une clientèle et une résidence dans la capitale (on a encore à Abbéché des quartiers portant le titre de leur agîd: agad-Mahâmîd, agad birish,...).

Le Ouaddaï précolonial a connu d'autres gouverneurs de provinces dont le nombre suivait les conquêtes territoriales. L'agîd al-Bahar commandait les populations Kouka, Bilâla,... et une partie des Toubou du Kanem. L'agîd al-Djatné établissait son autorité sur les Arabes Djatné,... et les Râchid qui nomadisaient entre le Borkou et le Batha. Bref, les agîd étaient nombreux et la majorité d'entre eux ne bénéficiait ni des mêmes attributions, ni des mêmes considérations. D'ailleurs, certains remplissaient simplement des fonctions domestiques.

Ainsi, l'agîd al-Birish (littéralement l'agîd de la natte) "est chargé d'apporter la natte sur laquelle doit s'asseoir le sultan, quand celui-ci descend de cheval. Il jouit de la confiance de son maître, qui le charge parfois de missions particulières" (13). Parmi les

attributions des hommes de confiance, signalons aussi la fonction de Warnang (ou amîn). Le rôle du warnang consistait à s'occuper de l'intendance, à surveiller les exactions et à contrôler en quelque sorte la mauvaise gestion de l'Etat.

Dans tous les cas, les membres influents de l'élite politique traditionnelle au Ouaddaï précolonial avaient des attaches familiales avec la dynastie gouvernante. C'est pourquoi les alliances royales étaient devenues un élément d'une grande importance dans la stratégie du pouvoir au sein de l'empire ouaddaïen.

Il y avait une autre force très importante dont on n'a pas encore suffisamment parlé. C'est celle des hommes de religion, de la jurisprudence musulmane, les ulamâ et les fuqahâ dont nous allons maintenant aborder l'étude. Puis nous tenterons d'analyser les conséquences du système colonial sur les éléments ayant permis à l'élite politique et à l'élite religieuse de justifier leur contrôle des instruments de domination.

Notre objectif est donc d'appréhender les facteurs ayant permis à certains personnages lettrés de garder encore une audience éminemment grande parmi les peuples du Ouaddaï. Les membres de cette élite ne partagent pas les mêmes origines sociales ou ethniques.

Certains s'attribuent une origine mythique ou réelle. Mais sont ceux qui se contentent de leur spéci-

CHAPITRE IV: PORTRAIT D'UN MEMBRE DE L'ELITE MUSULMANE

TRADITIONNELLE: le faqîh Abd al-Haqq
Sanoussi

Cinquante années de colonisation (1909-1960) ne semblent pas avoir suffi à ébranler l'emprise des forces traditionnelles sur la majorité de la population. Cette emprise, pourtant combattue par les autorités coloniales, dépasse encore aujourd'hui les frontières régionales du Ouaddaï.

Parmi ces couches favorisées qui constituent en quelque sorte un groupe de pression au sein de la société ouaddaïenne, nous traiterons ici du cas des ulamâ et fuqahâ (1), en faisant le portrait de l'un d'entre eux (que nous avons connu ainsi que les siens).

Sans doute l'ascension des hommes de l'Islam au Ouaddaï précolonial a-t-elle eu une grande influence sur les jeunes gens issus de leur milieu, particulièrement sur leurs descendants du premier degré.

Notre objectif est donc d'appréhender les facteurs ayant permis à certains personnages lettrés de garder encore une audience éminemment grande parmi les peuples du Ouaddaï. Les membres de cette élite ne partagent pas les mêmes origines sociales ou ethniques.

Certains s'attribuent une origine mythique ou réelle. Rare sont ceux qui se contentent de leur spéci-

ficité autochtone. Par exemple l'Abbo Tadjeddine, qui appartient à la noblesse ouaddaïenne, croit toujours à une ascendance abbasside. Le faqîh Ouléch, fondateur à Abbéché du premier ma ahad (institut) copié sur le modèle soudanais et égyptien, appartient à la famille Tâha, d'origine "arabe" du Soudan. D'autres fuqahâ et ulamâ se disent "arabes" ou "churafâ" (descendants du Prophète de l'Islam), tels que l'imâm M. Ali, ou le faqîh Ahmad Khayar, etc. Mais tous ces hommes jouissent en commun d'énormes prestiges qu'avaient favorisés leurs milieux, leur formation religieuse et l'époque où ils ont évolué.

Le faqîh Abd el-Haqq (2) paraît représenter cette génération des lettrés musulmans ouaddaïens, nés au début du XXe siècle et versés ensuite dans l'enseignement de l'Islam et de la langue arabe.

Plusieurs raisons guidaient ce choix: d'abord la famille d'Abd el-Haqq jouit d'une certaine estime dans le milieu intellectuel musulman d'Abbéché, où certains de ses membres tiennent aujourd'hui une place importante dans l'enseignement de l'Islam et de la langue arabe;

ensuite cette famille bénéficie d'une réputation régionale - réputation entachée parfois de mépris et de crainte - liée directement au pouvoir qu'elle a exercé sur les forgerons (Haddâd) du ouaddaï au cours du XIXe siècle (3); enfin plusieurs garçons de la famille d'Abd el-Haqq ont pu accéder à tous les niveaux de l'enseignement public moderne (primaire, secondaire et supérieur). Certains sont aujourd'hui fonctionnaires.

L'étude de cette élite traditionnelle a porté sur Abd el-Haqq en raison des divers autres facteurs liés à la problématique de ma recherche. En effet, ce faqîh est bien connu dans la région du Ouaddaï, et d'autre part, nous n'avons pas eu l'occasion de le rencontrer auparavant; d'un autre côté, nous n'entendons pas limiter nos investigations exclusivement aux personnalités de la seule ville d'Abbéché.

Nous nous sommes donc rendu à Adré (4) au mois de mars 1970 pour y rencontrer le faqîh Abd el-Haqq qui est établi dans cette petite ville depuis 1931. Il partage avec ses enfants et petits-enfants une grande "concession" (5), entièrement construites en briques et pisé. En façade sur la rue habite son fils Ali, qui nous a reçu le premier. Approchant la quarantaine (nous sommes en 1970), Ali est un homme de teint assez noir et d'une carrure forte. Il s'habille comme tous les habitants musulmans de la petite ville. La seule différence, c'est

que son vêtement à lui est taillé dans un tissu assez onéreux pour d'autres. Il porte une longue tunique, appelée parfois "boubou" dont le nom en arabe local est djallâbiyé ou djallâbiya; elle lui descend jusqu'aux chevilles.

Les visiteurs qui viennent chez lui ou les personnes qui le rencontrent à l'extérieur lui demandent avec respect et avec des témoignages de reconnaissance des nouvelles de son père. Celui-ci habite une partie de la "concession" avec une entrée complètement indépendante. Lors de notre quatrième visite, Ali nous a conduit à son père.

A notre arrivée, le faqîh Abd el-Haqq était assis sur une natte étendue au salon (diwân ou daywân); un tapis, puis une autre natte étalée sur le sol complétaient l'ameublement de cette grande pièce. De taille moyenne et apparemment plein d'énergie, le faqîh nous fit un accueil très chaleureux et confiant. Après les salutations d'usage (nouvelles des parents, des amis, des proches...) nous nous sommes enfin assis tous les trois dans ce salon, dont les rideaux (sittîr/satâtîr) de l'entrée rendaient l'éclairage imparfait. C'est là que le faqîh Abd el-Haqq vit, occupant son temps à prier et à psalmodier des versets du Coran. Il a professé un cours de théologie musulmane et des éléments de la

langue arabe. Il n'enseigne plus depuis "quelques années" et n'exerce pas non plus sa fonction d'"écrivain arabe" auprès de l'administration à Adré, à cause de la défaillance de sa vue. Mais il reçoit de temps à autre ses visiteurs familiers pour qui il fait faire un thé. Pour commander ce thé, il s'adresse à un membre de sa famille en langue maba (le bura mabang). A propos de cet idiome des Maba que certains appellent improprement "langue ouaddaïenne", le faqîh nous expliquait que "cette langue que nous possédons actuellement était originellement celle des kabartu (6). Elle est devenue langue vernaculaire (dâridjî) dans le pays". Toutefois, notre entretien avec lui et l'enregistrement au magnétophone qui suivit pendant près de trois heures se sont déroulés en langue arabe (7).

D'emblée, le faqîh voulait créer entre nous une relation de maître à disciple; ce qui était très flatteur pour nous. Il nous disait alors "maintenant ma vue a légèrement diminué; il ne m'est pas possible de distinguer. Mais ce que je connais par coeur (dans ma tête), si peu que ce soit, je te l'enseignerai (8)..."

Les divers thèmes que nous avons abordés, portaient sur cinq centres d'intérêt principaux:

- l'histoire sociale et culturelle des peuples du

Ouadaï (particulièrement des Maba et des Masâlit);

- le processus et le degré d'islamisation de ces peuples;
- les pouvoirs anciens (traditionnels) et les autorités coloniales;
- l'éducation islamique traditionnelle et la scolarisation dans le système éducatif moderne; leurs systèmes de valeurs;
- et enfin quelques éléments autobiographiques du faqîh Abd el-Haqq lui-même.

Aucun des thèmes ainsi soulevés ne paraissent embarrasser le faqîh Abd el-Haqq, même s'il lui arrivait de se réfugier derrière des formules telles que "Dieu seul le sait" (Allah ba arfa), "c'est dans la connaissance de Dieu" (allâhu fi ilma) ou encore "c'est que chaque pays a ses coutumes" (tra kulli balad inda awâid). Ces formules ainsi exprimées ne revêtent généralement aucun caractère formel dans le parler arabe tchadien; autrement dit elles n'empêchent pas la personne qui les prononce de poursuivre son raisonnement. C'est aussi une façon de montrer son ignorance devant un problème posé, et probablement un indice de dévouement à Dieu devant l'immensité de son savoir. Abd el-Haqq fait partie de ces hommes de l'Islam qui enseignent qu'aucune créature, aucun sujet ou objet ne peuvent rester cachés à l'entendement d'Allah, maître des mondes.

Toutefois, la confiance instaurée entre nous lors

de l'entretien semblait conduire le faqîh à faire des critiques courageuses et nouvelles à l'égard de certaines idées reçues sur l'histoire sociale, religieuse et politique du Ouaddaï. Mais il était avare de propos lorsqu'il s'agissait de parler de lui ou de sa famille. Peut-être le faqîh Abd el-Haqq se comporte-t-il de la même façon que la majorité des lettrés ouaddaïens chez lesquels l'islamisation et l'arabisation tendent à abolir des barrières ethniques ou claniques. Il arrive pourtant qu'un tel autre lettré s'attribue (ou que lui est attribuée) une ascendance arabo-musulmane et considère son appartenance autochtone comme étant un hasard de circonstance. Une des caractéristiques du lettré ouaddaïen réside aussi dans la répugnance à parler de soi-même; car l'éducation et la formation islamiques qu'il recevait autrefois, liées au milieu familial et social le conduisaient à devenir un homme plein de modestie (insân âdil), de savoir (insân âlim), de piété (insân taqî),... D'autres lettrés ouaddaïens mènent de nos jours une existence entourée de dénuement et d'orgueil. N'est-ce pas le cas du faqîh Abd el-Haqq? C'est en glanant dans son propre discours, et aussi dans des témoignages obtenus par ailleurs sur sa famille qu'on peut reconstituer sa vie.

autorité juridique et politique sur les groupes haddâd du royaume. Ce qui ne pouvait évidemment pas justifier

C'est donc la lecture de cette vie (à travers l'origine sociale du faqîh, sa formation et enfin, son statut social et sa vie active) que nous tenterons de faire.

a) Origine familiale.

Abd el-Haqq naquit à Abbéché en 1908. Voici comment il explique les circonstances de sa naissance: "La nouvelle de la bataille de Dokôdji (9) est parvenue à Abbéché à la cérémonie du septième jour de ma naissance" (subû haney), dit-il; et "un an plus tard", ajoute-t-il, "les Français entrèrent à Abbéché" (10). Quant à l'origine de ses parents, il signale simplement que ceux-ci étaient "ouaddây" (11). Autrement dit ils appartenaient à la plus nombreuse ethnie de la région du Ouaddaï, celle des Maba, dont lui-même parle la langue. Mais nous savons par ailleurs que certains Ouaddaïens refusent à la famille d'Abd el-haqq cette affiliation maba et lui attribuent une "origine haddâd" (12). Cet avis est contesté par nos informateurs ouaddaïens (Abbo Tadjeddine, le faqîh Tom, Adam Dinkoula, ...). Selon ces derniers, "le grand père d'Abd el-Haqq était bien d'origine maba"; et il avait tout simplement obtenu le titre de "kolek tandjak" (ou chef des forgerons) et exercé une autorité juridique et politique sur les groupes haddâd du royaume. Ce qui ne pouvait évidemment pas justifier

l'identification des membres de la famille à des forgerons, dans la mesure où on ne connaissait pas un seul mariage entre les deux groupes.

Le père d'Abd el-Haqq, le faqîh Sanoussi (aîné de la famille), exerçait la fonction de faqîh au service de la famille régnante (il conseillait, il guérissait ou il priait en faveur d'un demandeur,...). Il devait perdre ce statut avec la colonisation du Ouaddaï par la France, en 1909. Mais après l'instauration par les autorités coloniales des nouvelles structures d'organisation politique et administrative, le faqîh Sanoussi fut nommé "écrivain arabe" (kâtib arabi) et affecté en 1930 à Adré (devenu chef-lieu du District des Masâlit).

Quelques années plus tard, son fils aîné Ahmad Sambo sera appelé par l'administration coloniale à occuper les mêmes fonctions à Abbéché; un frère, le faqîh Ahmad Barka deviendra chef de canton Guergné, chez les Masâlit. En plus des rôles non négligeables (conseillers, intermédiaires) que ces personnalités jouaient auprès des autorités coloniales au Ouaddaï, une partie de la région orientale devenait ainsi le fief de la famille.

Quant à Abd el-Haqq, il poursuivait des études coraniques et théologiques. Il lui a d'abord fallu dix à douze ans d'effort pour parvenir à écrire, à lire et à réciter "parfaitement" le Coran. Les études consacrées

aux autres sources de l'Islam lui avaient pris également davantage d'années, avant qu'il se permette de dispenser lui-même un enseignement islamique.

Arrivé à l'âge de vingt-cinq ans, ses parents lui ont choisi pour épouse une cousine paternelle (généralement ce choix était fait plus tôt et coïncidait avec la circoncision et la récitation du Coran). De ce mariage, Abd el-Haqq a eu un fils, Ali que nous avons rencontré (13) à Adré en cherchant à voir son père. D'un autre côté, Abd el-Haqq parlait de sa fille qui était la seule femme "dans toute la ville d'Adré, qui ait appris le Coran".

D'autres membres de sa famille (au sens large) tiennent aujourd'hui une place importante dans l'enseignement de l'arabe au Ouaddaï (professeurs ou instituteurs bilingues dans les établissements publics, et enseignants dans les institutions islamiques traditionnelles); pendant ce temps les plus jeunes croient marcher dans le sillage de leurs parents et s'insèrent de plus en plus dans le système éducatif moderne.

Abd el-Haqq nous dit que "sa famille a toujours considéré le manque d'instruction comme un abaissement (haqâra)" (14) de l'individu. De plus il entendait (alors qu'il était encore jeune) répéter quotidiennement que l'instruction, à elle seule, ne pouvait pas suffire. Il fallait l'accompagner de tarbiya, qui sous-tendait le

fait de s'éduquer, de se cultiver et de s'élever. Mais tout cela devait se faire avec ta'adîb, c'est à dire une éducation disciplinée, voire surveillée et orientée.

Dès son jeune âge Abd el-Haqq était alors convaincu que son grand-père, puis son propre père avaient bénéficié d'une telle éducation, qui leur attirait respect et admiration. C'est dans cet esprit qu'il va traverser les différentes phases d'une formation intellectuelle, morale et sociale.

b) Formation intellectuelle, morale et sociale.

Ainsi son éducation s'est-elle déroulée selon trois grandes étapes. La première était celle de l'apprentissage de la langue du Coran. Ensuite il a suivi les cours de certains fuqahâ et ulamâ d'Abbéché, qui enseignaient diverses disciplines de l'Islam (Sîra, Tafsîr, Hadîth,...). La troisième étape enfin l'a conduit à "poursuivre" (15) sa formation dans le domaine de la religion, et à acquérir auprès de son père l'expérience religieuse de celui-ci (16). Ces trois grands moments paraissent avoir façonné la personnalité d'Abd el-Haqq.

- Apprentissage du Coran.

Comme tous les garçons de la région du Ouaddaï, et particulièrement ceux d'origine maba, Abd el-Haqq a fréquenté, à l'âge de cinq-six ans, le masik (ou école coranique) du "village du kolek tandjak" (hillet kolek

tandjak) à Abbéché où il a commencé l'étude du Coran par "les trois plus petites" sourates (17). Avant de devenir hirâni, c'est à dire élève de l'école coranique, Abd el-Haqq avait entendu chez lui des personnes réciter à haute voix ces sourates lors des prières quotidiennes. Il les connaissait par coeur. Alors qu'il imitait les autres plus âgés, on disait de lui qu'"il avait la soif d'apprendre et de s'instruire". A l'âge de sept ans, il a appris à écrire et à noter lui-même sur sa tablette (lôh) des petits versets sous la dictée d'un élève plus avancé, et parfois sous celle du maître d'école (que tous les enfants appelaient seidna: "notre maître"). Celui-ci s'est spécialisé dans l'apprentissage de l'alphabet arabe et l'enseignement du Coran. Mais pour apprendre les rudiments indispensables (tels les fondements et les pratiques des cinq piliers de l'Islam, les Tafsîr, etc...), Seidna suivait les cours des fuqhâ connus en ces matières. Au masîk cependant, il devenait un autre personnage; son regard perçant trahissait son calme pesant et méditatif. Tous ses élèves (hirân) lui obéissaient de crainte qu'il brandît le fouet (çôt) ou la matraque (mutrak). Le jeune abd el-Haqq s'inclinait devant cette discipline. A l'époque il n'y avait pas d'autre issue possible. Par ailleurs, les punitions que subissait l'élève à l'école coranique "faisaient partie intégrante, disait-on, de l'éducation de l'enfant". Il

n'y avait pas aussi une autre pédagogie dans ce premier quart du XXe siècle au Ouaddaï. En tous cas, Abd el-Haqq reconnaît que "les trois premières années du masik ont été difficiles" pour lui. Cependant il les trouve indispensables et même souhaitables pour parvenir à "une bonne éducation". A l'âge de huit-dix ans, Abd el-Haqq comprenait mieux l'enseignement qui lui était dispensé. Cette progression, il la replace dans des événements qui ont marqué sa jeunesse.

Ainsi, il nous apprend qu'en 1917, "année où l'administration coloniale fit assassiner (18) à Abbéché des fuqâha et ulamâ" du pays, lui, le jeune Abd el-Haqq, avait atteint alors la "sourate sabbeh" (19). Deux ans plus tard, il avait achevé la première lecture du Coran (khatam qur'ân); ce n'était assurément pas un hasard si cet événement a coïncidé avec sa circoncision. Dans la tradition des Maba, le premier rite (scarifications sur la peau des joues et du ventre) se déroulait dans la première semaine de naissance de l'enfant. Son but était de dégager le "sang impur" dont le nouveau-né serait porteur; mais dans la réalité ce rite tendait à indiquer une appartenance ethnique ou clanique. Tandis que la circoncision signifiait ici -plus qu'à aucun autre moment- le passage à une étape très importante de la vie (généralement après la puberté): la participation au partage du groupe en classes d'âge et la définition des

rôles. Ce rite de la circoncision chez les Maba qui consacrait ainsi la purification, puis la participation de l'individu (aux devoirs et aux droits) ne contredisait pas l'enseignement de l'Islam. Celui-ci l'a réhabilité en l'identifiant à un de ses dogmes fondamentaux: la purification (tathîr), la pureté (tahâra) et tahhara devient le fait de purifier quelqu'un par la circoncision (qui est désignée au Ouaddaï sous le nom de tahûra).

A partir de l'âge de la puberté, le jeune Abd el-Haqq, devenu musulman à part entière, se voyait désormais astreint à observer d'une façon rigoureuse les dogmes de l'Islam (obligations ou privilèges réservés jusque-là aux adultes). En conséquence sa personnalité et sa responsabilité devront s'affirmer dans ses rapports avec les autres.

L'événement de cette "première lecture" du texte sacré, a fait aussi l'objet d'une grande aumône (çadaqa) au cours de laquelle un boeuf et plusieurs moutons furent sacrifiés et distribués. Cette cérémonie (bien connue au Ouaddaï au niveau des études coraniques) couronnait en quelque sorte un succès, une réussite, mais elle servait également (et peut-être particulièrement) de prélude permettant à Abd el-Haqq de faire son entrée dans la communauté des musulmans. Il restait au jeune initié de faire preuve de zèle et d'intelligence

pour apprendre le texte coranique par coeur. Pour y parvenir, il passa de nouveau six années au masik, où il a refait trois fois le même texte dans les deux sens (khatam wa nazal talâlte marrât). Ainsi est-il arrivé, à dix-sept ans, à "réciter sans trébucher tous les versets et toutes les sourantes du Livre sacré", le Coran. Il est à signaler que jusqu'en 1950 - avant la multiplication des madrasa (ou medersa, pl. madâris) - la grande majorité des garçons ouaddaïens arrivaient avec une moyenne d'âge de 16-18 ans au même niveau des études coraniques que notre Abd el-Haqq. Jusque-là rien ne pouvait le distinguer des enfants provenant d'autres milieux sociaux; car tous les parents se devaient de veiller à l'instruction coranique de leur progéniture. Récemment encore, la connaissance du Coran se trouvait être parmi les objectifs essentiels, auxquels les Ouaddaïens souhaitaient accéder. C'est ainsi par exemple que la récitation - en partie ou totale - du "Livre d'Allah" devenait un préalable pour tout jeune ouaddaïen candidat au mariage. Dès lors on comprend mieux pourquoi l'apprentissage du Coran était conçu comme un devoir, une obligation et pour l'enfant et pour la famille.

Personne n'osait douter de la validité des méthodes utilisées, tant en ce qui concerne les punitions que l'enseignement dispensé. Convaincu d'avoir bien "appris le Coran à la mesure du texte 'descendu'", Abd el-Haqq

nous montre par là sa grande satisfaction devant l'enseignement qu'il a reçu. Il garde encore une grande admiration à ses maîtres de l'école coranique. Aussi trouve-t-il que "parmi les peuples non arabes (nâs al-idjam), seuls les Ouaddaïens savent lire parfaitement et sans erreur de prononciation le Coran". Parce que l'enfant ouaddaïen "doit, dit-il, changer sa langue" (yughayyir lisâna); autrement dit, l'enfant d'origine et de culture négro-africaine est appelé à faire beaucoup d'efforts dans l'acquisition de la langue et de l'écriture arabes. Toutefois, l'observation et la comparaison qu'Abd el-Haqq avait faites de divers peuples de la région (tels les Bornouan, les For et les Ouaddaïens) lui ont permis d'affirmer que "les Ouaddây (entendu les Maba) ne mettaient pas un accent autochtone, quand ils psalmodiaient les versets coraniques." Toujours est-il que bon nombre de Ouaddaïens partagent cette conviction de savoir maîtriser une excellente prononciation de la langue du Coran. Cela n'a pas tardé à encourager le pays, ainsi que le souligne Abd el-Haqq, à "multiplier le nombre de ceux qui savent le Coran par coeur" (20). A l'âge de dix-huit ans, Abd el-Haqq avait déjà les privilèges réservés à ces "gardiens" du Coran. En effet, il fait observer que "chaque fois qu'on apprenait un malheur, on réunissait alors... les huffâdh al-qur'ân" (21). Selon J.-M. Abd el-Jalil, ces

"musulmans professent pour le Coran une vénération qui s'arrête à la limite de l'adoration. Ils ont, en le lisant, le copiant ou le récitant, l'impression plus ou moins confuse d'entrer en contact plus intime avec Dieu" (22). Au Ouaddaï aussi, les séances de récitation sont habituellement entourées d'un véritable sens du sacré, de l'extase, de l'adoration. Toutes les cérémonies (naissance, mariage, épidémies, sécheresse, maladies, mort, ...) font encore l'objet d'un rassemblement au cours duquel on lit (ou on récite) à haute voix le texte du Coran. La pureté et la dévotion doivent accompagner ce geste, considéré comme la plus importante des prières expiatoires. Ainsi Abd el-Haqq était-il persuadé qu'Allah exauçait la prière des huffâdh.

Dès lors, on récitait collectivement le Coran pour faire tomber la pluie, en cas de sécheresse; les commerçants ouaddaïens également avaient recours à ce Livre (devenu "pierre angulaire" de la vie quotidienne) pour attirer la clientèle; d'autres pères de famille le consultaient pour l'amélioration (par exemple) de l'intelligence ou de la mémoire chez leurs enfants: on récitait ou on copiait, généralement quelques versets de la sourate 55 ("Le Très Miséricordieux": AR-RAHMÂN). Bref, il n'est donc pas étonnant que la satisfaction d'Abd el-Haqq était grande lorsqu'à dix-huit ans il se trouvait avec des personnes pour psalmodier le Coran.

Mais il découvrit très vite que son niveau d'instruction coranique ne l'aidait pas à comprendre les fondements de l'Islam (uḡûl ad-dîn), dont les manuels sont rédigés dans une langue "classique", qui n'est pas celle du Coran. D'ailleurs, Abd el-Haqq dit qu'il savait "réciter le Coran verset après verset", mais il n'en saisissait pas "les significations".

Telle a été la formation intellectuelle d'Abd el-Haqq jusqu'à l'âge de dix-huit ans. Celle-ci visait moins l'instruction que l'éducation (disciplinée et orientée) de l'enfant. En effet, dans le système éducatif ancien, l'école coranique cherchait - à travers l'apprentissage du Coran - à donner à tous les enfants ouaddaïens une éducation où ils connaîtront privations, souffrances et reconnaissance. Cela permettait d'aiguiser en eux un sentiment de piété, de fidélité et d'obéissance aux parents d'abord, et à Dieu ensuite.

Ce système éducatif coranique répondait évidemment aux aspirations culturelles et religieuses des Ouaddaïens. Toutefois, dans le cadre de la psychosociologie de l'éducation, il nous semble que ce système ne présentait pas seulement des avantages: l'enfant ne participait pas à l'enseignement qu'il recevait, et qui est véhiculé dans une langue que ni ses parents ni les personnes de la rue ne parlaient; sa curiosité cédait la place à la mémorisation et à l'abstraction; les connais-

sances acquises n'étaient pas remises en cause, d'où le mimétisme, le manque d'esprit critique et le refus de la mutation.

Après cette éducation coranique, Abd el-Haqq avait envisagé d'entreprendre des études qui l'auraient conduit à "une meilleure compréhension de la religion". Ce fut la deuxième étape de sa formation qui va commencer à partir de l'âge de dix-huit à vingt ans.

- Formation islamique.

Ce qui a motivé Abd el-Haqq à poursuivre des études autres que coraniques est moins dû à une initiative personnelle qu'à une incitation de sa famille. En effet, une de ses conceptions éducatives soutient que l'enfant qui ne sera pas instruit, on ne lui donnera pas une personnalité" (23). D'un autre côté, Abd el-Haqq a grandi auprès de ses parents à Abbéché, capitale intellectuelle et politique du Ouaddaï. Dans son entourage, on parlait beaucoup de la réputation des ulamâ et des fuqahâ, de leur savoir, mais aussi de ceux qui détenaient le pouvoir et l'autorité au sein du royaume ou de la nouvelle administration coloniale directe (1912-1935). C'est ainsi qu'il était énormément marqué par plusieurs maîtres de l'Islam au Ouaddaï, particulièrement "l'imâm Djazouli et Seidna faki Ahmad qui ont accumulé, dit-il, d'énormes connaissances en matière islamique et en

langue arabe". Et Abd el-Haqq nous précise que "tous ont reçu leur formation au Dar Borno (le Bornou) d'abord, et sont allés ensuite en Algérie et en Tunisie; le troisième était un faki d'origine fallâti (peul), appelé Ahmad al-Badaoui" (24). Nous savons par ailleurs qu'Abd el-Haqq n'a pas suivi les enseignements dispensés par ces personnalités, pour la simple raison que celles-ci figuraient parmi les victimes ouaddaïennes de 1917, l'année du "coupe-coupe". Mais leurs empreintes sur l'Islam au Ouaddaï demeure encore très vivace. Elles sont considérées comme les martyrs de l'oppression culturelle coloniale. Voici comment Abd el-Haqq leur exprime son admiration et aussi sa reconnaissance: "Ces personnalités, avec l'aide des fuqahâ de notre pays étaient à l'origine de l'eau d'Abbéché. Autrefois, on allait chercher l'eau à Emémé. Mais dès qu'ils (ces hommes) ont prié Allah, l'eau a jailli (du sol d'Abbéché)... Ils étaient des hommes du dîn, de la baraka. Leur enseignement était sans égal". Cette attitude, Abd el-Haqq la partage avec tous les Ouaddaïens de sa génération, qui étaient les produits directs ou indirects de l'enseignement de ces maîtres de l'Islam.

C'est dans cette atmosphère d'admiration et de conviction qu'Abd el-Haqq allait suivre les cours professés par les disciples de ces érudits dont il a cité les noms. Parmi ses professeurs, le Cheykh Barka,

Seidna faqîh Ahmad, le faqîh Yâqub el-Tardjami et enfin son propre père le faqîh Sanoussi, comptaient - dès le premier quart du XXe siècle - parmi les maîtres de l'Islam au Ouaddaï. Selon lui ces personnalités abordaient dans leur enseignement toutes les disciplines de l'Islam; elles "le faisaient, dit-il, selon la sunna et la voie malikite".

Abd el-Haqq commençait ce cycle d'études d'abord par la Sîra, qui est la "biographie traditionnelle de Mohammed", lue et commentée par le Cheykh Barka. Les disciples étaient assis au sol en formant un demi-cercle autour du maître (nous avons constaté aussi que celui-ci se place tout seul au milieu du deuxième demi-cercle face à ses élèves). Assidus et attentifs, ils écoutaient, dans le silence le plus complet, les explications sans appel du maître. Il est à signaler que ces élèves ne prenaient pas de notes. Rares étaient ceux qui possédaient le livre enseigné. Ici comme dans l'école coranique, seule la mémorisation comptait. C'est alors que certains propos du maître sont interprétés différemment, soulevant ainsi des discussions et des disputes même. Pourtant le professeur se plaçait à différents niveaux de la langue arabe pour commenter un texte: classisant quand il en citait des passages ou donnait des exemples, il devenait semi-classisant ou bien il retombait dans le parler arabe local lorsqu'il s'enga-

geait lui-même pour mieux expliquer à l'assistance (25).

Abd el-Haqq a étudié également le manuel de grammaire arabe, appelé "alfiya Binu Mâlik" (26) auquel se sont succédé les Hadîth de Bukhâri et de Muslim, qu'il considère encore comme les plus authentiques des paroles prononcées par le Prophète de l'Islam.

Le cours du tafsîr, qui est celui de l'interprétation du Coran (dans la terminologie coranique, le "tafsîr" désigne l'exégèse et l'interprétation scientifiques et non seulement le commentaire), professé à la Mosquée d'Abbéché particulièrement pendant le mois du Ramadhan, Abd el-Haqq l'a suivi avec les maîtres les plus réputés de cette ville. D'autres sources arabes, considérées comme faisant partie intégrante de l'Islam ou de la langue arabe ont retenu l'attention du jeune Abd el-Haqq. Il s'agit des oeuvres composées par des savants, des saints de l'Islam ou des fondateurs de confréries (27).

Pendant près de six ans, il a été un élève assidu et actif. Il dit "n'avoir jamais eu l'idée de mettre en cause le savoir des Ulamâ et des Fuqahâ" du Ouaddaï, même lorsque "chacun aspirait à envoyer son fils en Egypte pour s'instruire" (sabab sakhîr yitafattah). Mais il ne se sentait pas obligé de quitter le Ouaddaï, où le système d'enseignement en vigueur lui paraissait largement suffisant. Abd el-Haqq croyait, sans nul doute,

qu'en Egypte (d'où provenaient les manuels enseignés à cette époque au Ouaddaï) les disciplines étudiées sont professées avec les mêmes méthodes et dans le même cadre qu'il connaissait à Abbéché. En tous cas, il paraît avoir bien assimilé les cours qu'il a suivis. Il affirme avoir refait plusieurs fois certains d'entre eux: tel l'enseignement de la jurisprudence (Sharī'a) ou celui de la rhétorique (balâgh),... D'ailleurs l'abbo Tadjeddine, le faqīh Tom et le faqīh Moustafa (trois de ses contemporains) trouvaient qu'à l'âge de 22 ans déjà, Abd el-Haqq possédait un savoir immense en matière islamique. Ce niveau ne se mesurait - car les examens n'existaient pas - que par une certaine vivacité brillante au cours des discussions relatives aux questions religieuses. Il semblerait qu'Abd el-Haqq répondait de manière satisfaisante, avec des preuves prises tantôt aux Hadīth, tantôt au Coran, etc... Pour appuyer son argumentation, il se référait à ses "maîtres", desquels il détenait son savoir. Il arrivait pourtant que ce savoir soit remis en cause dans certains domaines (particulièrement dans les rapports entre les confréries, les sectes et la sunna). Cette contestation, Abd el-Haqq la considérait d'abord comme une querelle d'école et de leur appréciation de l'Islam. Il pensait ensuite que les rivalités entre ulamâ et fuqahâ au Ouaddaï, ou celles qui existaient au sein de chaque groupe avaient souvent permis des inter-

prétations différentes au niveau de la pratique du dîn (religion musulmane et ses composantes). Enfin, selon lui les conflits à l'intérieur de l'Islam dataient de "l'époque des premiers Califes (al-khulafâ Ar-râchidûn), Compagnons du Prophète Mahammad" (28).

Cette formation islamique permettait à Abd el-Haqq de se placer parmi les lettrés ouaddaïens. Il est issu d'un système éducatif qui ne connaissait pas les disciplines externes à l'Islam et à la langue arabe. L'histoire de cette religion ou celle du monde arabe ne sont quasiment perçues qu'à travers la Sîra et les commentaires passionnés des ulamâ et fuqahâ ouaddaïens. Dans la plupart des cas, les paroles ou les interprétations du maître remplaçaient l'enseignement des livres. La pédagogie employée ne permettait pas l'acquisition de l'"arabe classique"; par contre elle favorisait l'expansion d'un arabe dialectal, plus accessible aux peuples.

Abd el-Haqq allait poursuivre toute sa vie cette formation religieuse qui a contribué à lui donner un statut social privilégié.

c) Statut social dans la vie active.

L'étude du statut social d'Abd el-Haqq dans sa vie active est étroitement liée à sa formation arabe et islamique, mais elle ne pourrait être réellement faite que lorsque nous la replaçons dans la position acquise

par sa famille. Celle-ci n'a véritablement retenu l'attention de la société ouaddaïenne qu'à partir du moment où elle a eu l'autorité du kolek tandjak (chef des forgerons). Cette réputation a certainement permis à quelques membres de cette famille d'être appelés par le pouvoir colonial à exercer de nouvelles fonctions administratives.

Le père et le grand-père d'Abd el-Haqq avaient eu, en leur qualité de lettrés musulmans, une considération assez importante au même titre que d'autres personnalités au sein du royaume ouaddaïen. Ils en avaient bénéficié jusqu'en 1909, date de la pénétration coloniale. Hommes "de savoir islamique et du dîn" (ahlu-l ilim waddîn), devenus hommes de "baraka" et de "miracles", les ulamâ et les fuqahâ du Ouaddaï ne tardèrent pas à partager les rênes du pouvoir avec le "Commandeur des Croyants" (amîr al-mûminîn, titre figurant sur les Sceaux des Sultans du Ouaddaï).

C'est dans ce cadre que vers la fin du XIXe siècle, la chefferie des Haddâd a été confiée à un faqîh. Ainsi, le grand père paternel d'Abd el-Haqq, le faqîh Yaqûb, a obtenu le titre de "kolek tandjak", c'est à dire "chef des forgerons" du royaume. En ce qui concerne les attributions de ce personnage, il serait intéressant de signaler un témoignage que Nachtigal a recueilli lors de son séjour au Ouaddaï en 1873-1874. Voici comment il

décrit le chef des forgerons (que lui, Nachtigal, appelle improprement "sultan el Haddadin"): "son autorité est absolue sur les forgerons qui sont soumis à sa juridiction; il doit savoir son Coran. C'est le médecin de toute la famille royale et en cette qualité il a accès au harem. C'est à lui qu'échoit la douloureuse mission, quand un sultan monte sur le trône, d'aveugler les frères, les neveux ou cousins du nouveau souverain. Toutes les semaines, il doit raser la chevelure du sultan; c'est lui qui pare pour les funérailles le cadavre du roi défunt. Il est chargé de percevoir les pelles, les haches, les couteaux, les fers de lance et les chaînes que ses sujets doivent payer au roi..." (29).

Rappelons toutefois qu'à l'époque où Nachtigal notait cette observation, "le pouvoir (hukum) d'administrer les Haddâd revenait toujours à un kolôtu" (30), c'est à dire à un membre de la noblesse ouaddaïenne. Cette origine sociale pourrait peut-être expliquer les prérogatives éminemment vastes que détenait alors le chef des forgerons, devenu homme de confiance du palais royal. Cette origine, Nachtigal ne la signale pas.

En tous cas, nous savons qu'avec la nomination du grand-père d'Abd el-Haqq au titre de "kolek tandjak", l'autorité sur les forgerons sortit pour la première fois des attributions réservées à la noblesse (31).

Les causes de ce bouleversement ne sont pas clairement établies. Nous pensions d'abord aux intrigues épisodiques qui ont déchiré - pendant le XIXe siècle - les membres de la famille régnante, et provoqué ainsi des alliances souvent éphémères. Il s'agissait peut-être d'une tentative d'un souverain de l'époque visant à améliorer le niveau d'islamisation des Haddâd et à empêcher un certain laxisme à leur égard. Une dernière hypothèse nous suggérait le refus des kolôtu d'assumer une responsabilité sur les forgerons. Ceux-ci occupaient (et occupent encore) un statut inférieur dans l'organisation de la société ouaddaïenne. Mais, d'après des personnalités maba (l'Abbo Tadjeddine, le faqîh Tom, le faqîh Dinkoula,...) il ne s'agissait pas de cela. Selon elles, l'autorité (hukum: pouvoir) sur les forgerons a été "donnée" au grand-père d'Abd el-Haqq pour le "récompenser des services rendus" à la Cour du Sultan. En effet, la littérature orale ouaddaïenne fait état des "miracles" ou des "mystères" accomplis par ce grand faqîh connu pour son savoir islamique, et surtout pour ses "secrets divins" (asrâr), ses prières d'oraison (du a), sa pratique des amulettes (waragât ou waraqât)... Ainsi, il semblerait - d'après une information recueillie par nous en 1978 - que le grand-père d'Abd el-Haqq a "fait des mystères avec des mots fétiches pour soigner et guérir des malades... L'his-

toire raconte que ce faki a guéri la mère du Sultan qui était devenue aveugle". En contrepartie des "services rendus" à la Cour par le Faqîh, le "miracle" qui aurait guéri la mère du Sultan (si miracle il y a eu) serait probablement à l'origine de la nomination du grand-père d'Abd el-Haqq. Il faudrait rappeler ici que dans l'organisation du ouaddaïen la reine-mère (mômo) semblait partager le pouvoir de décision avec le prince régnant. La tradition nous apprend que dans certaines situations difficiles, les personnalités de l'Etat la consultaient ou lui demandaient respectueusement d'intervenir auprès de son fils. Dans cette perspective historique, il n'est pas inintéressant de signaler un témoignage écrit que nous rapporte Nachtigal, encore une fois, de son séjour au Ouaddaï. Selon lui, "... la reine-mère ou momo a une grande puissance et la mère d'Ali était portée à en abuser. Un jour le fils, revêtu des insignes de sa dignité et suivi de ses plus hauts fonctionnaires apparut dans la demeure de sa mère; il lui fit les remontrances les plus pressantes et lorsqu'elle l'eut menacé de fuir à l'étranger si on ne voulait pas lui laisser dans le royaume la place à laquelle elle avait droit, le roi répondit qu'il ne s'y opposait pas. Il savait bien que jamais, l'ardente patriote ne quitterait sa patrie et de ce jour, il eut la paix" (32). La guérison de la momo (personnage

central de la politique du royaume) serait alors un des facteurs déterminants dans l'accession du faqîh Yaqûb, au rôle de chef. Celui-ci n'a pas tardé à accomplir d'autres "miracles" et trouver d'autres symboles pour justifier son autorité au sein des institutions ouaddaïennes.

Quant à savoir comment le nouveau kolek tandjak (chef des forgerons) a exercé son pouvoir, là également toutes les sources convergent pour ne retenir enfin que deux dimensions: une autorité politique et juridique sur les forgerons, puis les symboles de cette autorité et leurs répercussions sur l'ensemble de la société ouaddaïenne.

L'autorité du grand-père d'Abd el-Haqq sur les forgerons se limitait presque exclusivement à la gestion de leurs affaires locales. Ce qui n'était pas négligeable, quand on savait que dans le Ouaddaï seuls les Haddâd maîtrisaient la technique (rudimentaire mais largement suffisante à l'époque) des armes, des outils pour les travaux des champs et des usages domestiques. Ils pratiquaient également, entre autres activités, la chasse et la cueillette du miel dont une bonne partie revenait aux autorités de dépendance. Ici, le rôle du kolek tandjak paraît évidemment moins important que celui signalé par Nachtigal. Mais la conception que les Ouaddaïens se faisaient récemment encore de cette

autorité nous ramène à la définition du chef des forgerons donnée par ce grand explorateur et particulièrement au statut méprisable et redoutable de ses sujets.

En ce qui concerne les symboles de l'autorité détenue par le grand-père d'Abd el-Haqq, nous en relevons un exemple que les Ouaddaïens ne cessent de souligner: le "Coran" du kolek tandjak, c'est à dire le "Coran" du chef des forgerons. Ce "Coran" est aussi appelé "ab-djinzîr", ou Coran auquel est attaché une chaîne de fer (33). En effet au Ouaddaï, tous les tribunaux du royaume rendaient leurs jugements à l'aide du Coran. Mais les Ouaddaïens croyaient fermement - récemment encore - que celui du tribunal du kolek tandjak était plus redoutable. C'est ainsi qu'un individu accusé d'avoir commis un vol (qu'il avait effectivement exécuté) acceptait de jurer bonnement son innocence en prononçant cette formule, la main posée sur le Coran: "Au nom d'Allah, du Prophète, du Messager, du Coran et du Sultan...": or la même personne se voyait obligée de dire la vérité devant une cour où on lui présentait le "Coran" du kolek tandjak. Il semblerait qu'une des caractéristiques de ce "Coran", considéré dans ce contexte comme manuel de juridiction, aurait été de provoquer un châtiment (mort, folie, paralysie, incendie,...) du coupable dans les quarante jours. Dans ce domaine, il est difficile de faire une démarcation nette entre le

légendaire ou l'irrationnel, les forces traditionnelles, la religion et la baraka, ... Tous ces éléments s'entremêlaient (et s'entremêlent encore dans d'autres circonstances) dans le comportement d'un grand nombre de Ouaddaïens. En fait, il ne faudrait pas s'attendre à des preuves irréfutables, dès lors qu'il s'agit d'évaluer des éléments subjectifs propres à la psychologie des peuples concernés. Cela ne doit pas pour autant nous empêcher de faire état de notre propre subjectivité, en ce qui concerne ces croyances, où il est malaisé de démêler ce qui appartient à la religion musulmane et/ou à la tradition autochtone.

Si nous prenons par exemple les croyances entourant la vie du kolek tandjak, nous savons qu'en 1873 déjà, ce chef "devait savoir son Coran" et être "le médecin de toute la famille royale...". Ces deux critères étaient donc remplis par le grand-père d'Abd el-Haqq. Peut-être le "miracle" ayant conduit à la guérison de la reine mère trouverait-il (dans ce cas) son explication comme étant un acte médical. De plus, les diverses missions qu'avait exercées le kolek tandjak autrefois (aveuglement des prétendants au trône, fourniture des chaînes pour les prisonniers aussi, organisation des funérailles, exécutions des condamnations à mort, ...) paraissent avoir une importance redoutable. Du coup, ce personnage pouvait attirer le respect, la peur et la

crainte, mais aussi le mépris d'une partie des sujets du royaume.

Bref, le grand-père d'Abd el-Haqq était respecté, redouté et craint parce que le pouvoir royal s'exerçait par son intermédiaire, en tant que chef; mais il était aussi identifié aux Haddâd, et par conséquent méprisé parfois, en raison justement des pouvoirs maléfiques attribués à ces derniers. N'est-ce pas ces "pouvoirs maléfiques" qui auraient été transférés sur le "Coran" du kolek tandjak?. En plus de ces motivations, le kolek tandjak devait laisser la réputation d'un homme de savoir islamique. L'articulation de tous ces éléments semble avoir fourni aux Ouaddaïens une attitude qui s'est transformée en jugement de valeur, accordant ainsi des pouvoirs réels ou imaginaires à la famille du dernier kolek tandjak du royaume ouaddaïen.

En effet, avec la conquête coloniale (prise d'Abbéché en 1909) la nouvelle administration supprimait les formes d'autorité traditionnelles, pour les remplacer par des institutions répondant aux préoccupations du colonisateur. C'est dans ce cadre que le propre père d'Abd el-Haqq, le faqîh Sanoussi, était appelé, en 1930, à exercer la fonction de "commis d'arabe". Mais dans la réalité, il jouait aussi le rôle de conseiller et d'assesseur auprès du tribunal coutumier à Adré, où il a été respecté et craint. Toutefois ce nouveau statut

n'entraînait pas dans la hiérarchie des institutions traditionnelles, pour la simple raison que la population le confondait au pouvoir colonial. Celui-ci, pour sa part, cherchait à bénéficier de la collaboration des forces traditionnelles. De ce point de vue, le faqîh Sanoussi était déjà favorisé par la position que son père (le kolek tandjak) avait eue au sein de la monarchie: facteur dont la colonisation devait tenir compte, dans la mesure où elle n'a jamais été acceptée au Ouaddaï. Pour cette raison, le faqîh Sanoussi fut envoyé à Adré (dans la province des Masâlit): dans l'esprit du colonisateur, la population traduirait ce choix par la cohabitation ou la non-rupture entre la tradition et le fait colonial. C'est dans cette petite ville d'Adré également qu'Abd el-Haqq arrivé seulement en 1931, va commencer dès cette année sa vie active. Sa venue à Adré, où personne (excepté son père) ne pouvait le "guider" dans les études islamiques, nous amène à poser un certain nombre de questions. Etait-ce pour succéder à son père déjà atteint par l'âge? Ou bien pour aider ce dernier dans sa "lourde tâche" et acquérir parallèlement "son expérience religieuse", ainsi que le dit Abd el-Haqq lui-même? Enfin, n'était-il pas venu surtout pour dispenser un enseignement islamique dans le Dar Masâli, région qu'il considérait être "habitée autrefois par des

adorateurs des idoles" (al balad da awwala madjûsa... al-madjûsi ba abid aḡnâm), mais où "les Ouaddây (Maba) ont introduit le Coran et les autres sources de l'Islam"?

Abd el-Haqq écarte naturellement avec vigueur la prétention de succéder à son père, en tant que commis ou écrivain d'arabe de l'administration coloniale. Il aspirait "avant toute chose au savoir islamique" que détenait son père. Si tel était le cas, nous pourrions dire qu'il est venu s'initier à la pratique des asrâr (secrets divins) et du dikr, qui sont des prières d'oraisons, supposées détenues par de rares fuqahâ et ulamâ du Ouaddaï, et dont les caractères mystiques et mythiques provoqueraient des miracles. Le dikr, selon R. Blachère, "contient l'idée d'évocation, de rappel d'un enseignement moral et religieux. Le mot, à l'époque de MAHOMET, avait peut-être déjà le sens d'enseignement et de prière. Le correspondant français édification est approximatif" (34). Il est à noter que certains lettrés musulmans ouaddaïens (particulièrement dans la famille d'Abd el-Haqq) considéraient cet "enseignement moral et religieux" comme essentiel dans leur pratique de l'Islam. Cet aspect de la religion leur semblait comporter davantage de prestige. A son arrivée à Adré, Abd el-Haqq avait eu une autre préoccupation: celle de dispenser un cours des fondements de l'Islam; car les Masâli manquaient d'"hommes du dîn" comme lui. Dès lors,

il s'est mis (très jeune d'ailleurs) à leur dispenser son enseignement, aidé dans cette nouvelle tâche par l'autorité religieuse et administrative de son père. C'est ce qu'il appelle le taftîh des Masâlit: ce qui voudrait dire la lutte contre leur ignorance ou leur manque de prise de conscience. Cette ignorance et ce manque de prise de conscience sont évidemment perçus à travers l'enseignement islamique. Ce taftîh pouvait signifier aussi l'expansion de l'Islam d'Abbéché aux autres contrées lointaines du pays, contrées dont l'islamisation demeurait entachée des pratiques ancestrales. Pour justifier son entreprise, Abd el-Haqq se référait à la notoriété, à la réputation dont bénéficiaient ulamâ et fuqahâ dans le Ouaddaï du XIXe siècle. Ceux qu'il appelle "ahal ud-dîn" (hommes de religion musulmane et ses composantes) sont devenus ses guides dans l'enseignement qu'il donnait à Adré. Il avait d'abord exhorté les Masâlit à créer dans leurs villages une école coranique, pendant que lui professait un cours des fondements de l'Islam (fiqh, Risâla, tafsîr,...). Selon lui, ce "devoir" auprès des Masâlit n'avait aucune chance de réussite "sans la patience et le savoir" qui animaient les hommes de religion au Ouaddaï. Ainsi, fait-il constater, "les Masâlit négligeaient l'Islam, qui leur a été apporté par les Ouaddây (les Maba). En ce qui concerne le mariage, ils ne connaissaient pas des

limites auparavant. Récemment encore, le malik M. avait, lui aussi, sept femmes...". Pourtant, Abd el-Haqq ne s'est pas découragé. Au contraire, ce manque de réussite dans la conversion totale des Masâlit semble l'avoir conduit à agir plus efficacement. Il a cherché à les connaître d'abord, parce que "chaque pays, dit-il, a ses coutumes" (tra kulli balad inda awâid). Cette compréhension de la différence permettait à Abd el-Haqq de mieux répandre son enseignement et prodiguer ses conseils aux "Masâlit (qui) connaissaient déjà la profession de foi (lâ ilâha illa l-lah...)", mais ils ignoraient les préceptes de l'Islam. Il reconnaît avoir contribué - "avec d'autres fuqahâ du Ouaddây" - à l'islamisation du Dar Masâlit (35). Selon lui, il n'a éprouvé ni résignation ni démission dans cette oeuvre qui a duré un peu plus d'une génération.

Il nous semble que sa tâche a été facilitée par la position qu'occupait son père auprès de l'administration coloniale. Nous savons en effet que les premières représentations du pouvoir colonial visaient d'abord les autorités religieuses qui opposaient leurs systèmes de valeur à ceux de la colonisation. Dans plusieurs domaines cette opposition entre les valeurs coloniales et les valeurs traditionnelles s'est manifestée (d'une manière violente d'abord, de refus ensuite). Au cours de cette confrontation entre le colonisateur et le faqîh, les peuples

approuvaient ce dernier, particulièrement durant l'administration coloniale directe au Ouaddaï (1912-1935). Dès lors, les fuqahâ se sont sentis les garants des valeurs sociales, religieuses et politiques des Ouaddaïens et leur détermination en était plus forte. Cette attitude aurait probablement contribué à la restauration du sultanat, en 1935. A partir de cette date, le pouvoir colonial se trouvait en face d'un autre "représentant du peuple", le Sultan, qui symbolisait l'ensemble des autorités traditionnelles. Ce qui a amené, à notre avis, un grand nombre des lettrés musulmans à accepter une cohabitation avec le fait colonial. Ils ne reniaient pas pour autant leurs systèmes de valeur, véhiculés par des institutions éducatives (école coranique, masdjid,...) fortement implantées.

Apparemment Abd el-Haqq n'a donc pas connu de répression coloniale à l'égard de son enseignement chez les Masâlit: son éloignement de la capitale intellectuelle et politique du Ouaddaï, le changement d'attitude de l'administration coloniale à partir de 1935, et le statut de son père paraissent avoir favorisé son action. Il faut d'ailleurs noter que pendant la colonisation, la fonction d'écrivain arabe (dite aussi d'écrivain-interprète) donnait un statut privilégié: l'écrivain-interprète devenait alors un intermédiaire (craint ou respecté) entre le Colonisateur et les

Colonisés. Cette fonction a contribué à donner à la famille d'Abd el-Haqq un rôle considérable à jouer dans l'administration des populations dépendant du poste administratif d'Adré. En effet, à la mort du faqîh Sanoussi, son frère Ahmad Barka lui succéda à cette tâche; puis en 1949, celui-ci fut nommé par les autorités coloniales chef du canton Guergné, habité par des Masâlit. A cette date, notre Abd el-Haqq le remplaça en qualité d'écrivain arabe au poste administratif colonial à Adré (et depuis 1968 ce dernier, âgé et atteint de cécité, céda sa place à son fils Ali).

Evidemment, certaines populations de la région contestaient toute représentativité à la famille d'Abd el-Haqq. Mais celle-ci a déjà acquis une audience dépassant le cadre des Masâlit du Tchad.

C'est ainsi qu'en 1957, nous trouvions notre faqîh impliqué dans la vie politique comme candidat à l'Assemblée territoriale. Sa candidature est présentée par le Sultan des Zaghawa "en accord avec les chefs de cantons de Biltine" pour représenter "le Ouaddaï frontière". Pourtant, de toute son action dans la vie active, le faqîh Abd el-Haqq paraissait s'intéresser particulièrement à l'évolution de l'Islam chez les Masâlit.

C'est alors qu'en 1970, il nous a fait le constat que voici, à propos de cette action chez les Masâlit:

CHAPITRE V: CARACTERISTIQUES ET SYSTEMES DE VALEURS DE L'ÉLITE RELIGIEUSE

"Maintenant, ils ont leur masjid. Ils lisent et terminent le Coran (baguru wa bakhtumu). Leur mort, ils le lavent selon les préceptes de l'Islam; ils prient sur leur mort (biçallu l-djanâza). Et ils ont leurs propres fuqahâ". Toutefois, fait observer le faqîh Abd el-Haqq, "la jurisprudence (fiqh), dans les principes et les préceptes de l'Islam, leur échappe encore". Notre faqîh fait ainsi allusion à la survivance chez les Masâlit de certaines formes de leur tradition. Leur mariage par exemple ne semble pas se conformer à l'enseignement du droit de l'Islam. Mais les Masâlit sont aujourd'hui musulmans; non seulement ils le proclament, mais ils le défendent aussi, en insérant de plus en plus leurs institutions traditionnelles à celles de l'Islam.

Tel a été un des aspects les plus caractéristiques de l'oeuvre accomplie par le faqîh Abd el-Haqq Sanoussi. Cette oeuvre est liée à la formation intellectuelle, aux systèmes de valeurs et à l'attitude de l'élite traditionnelle, consciente de son prestige dans la société, prestige que le système colonial n'a pas pu détruire. Mais avant d'entreprendre l'étude des rapports entre les élites traditionnelles et les autorités coloniales, il nous faut examiner les caractéristiques et les systèmes de valeur des membres de l'élite religieuse.

CHAPITRE V: CARACTERISTIQUES ET SYSTEMES DE VALEURS DE
L'ELITE RELIGIEUSE

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment s'est faite la formation intellectuelle d'Abd el-Haqq Sanoussi et quels rôles lui et les siens avaient joués dans les périodes précoloniale et coloniale. Il convient maintenant de replacer notre faqîh dans une perspective plus large pour mieux cerner les caractéristiques et les systèmes de valeurs propres aux membres de l'élite religieuse ouaddaïenne.

Le Ouaddaï a connu - jusqu'au début du XXe siècle, date de la colonisation - l'ascension et la grandeur des ulamâ et des fuqahâ, devenus alliés privilégiés ou redoutés des monarques, de la noblesse et des commerçants. Ces érudits de l'Islam étaient à la fois craints, admirés ou respectés. Les peuples, musulmans ou fraîchement islamisés les considéraient comme des saints (awliyâ), des hommes de piété (aṭṭiqiyâ) ou des détenteurs exclusifs du savoir islamique et des "secrets divins" (asrâr). Dès lors, le pouvoir cherchait à leur accorder toutes sortes de privilèges, allant des responsabilités territoriales (prélèvements des impôts et taxes: zakât, fiṭra/fuṭra et djizya) aux pouvoirs politiques et juridictionnels. Ainsi ces hommes de religion représen-

taient-ils eux-mêmes ce pouvoir. Les ulamâ et fuqahâ du ouaddaï précolonial ne se contentaient pas seulement de l'enseignement des disciplines classiques se rapportant à l'Islam et à la langue arabe (Sîra, Sharî'a ou Fiqh, Tafsîr, Risâla, Hadîth, Nahu, Balâgh,...) mais leur pratique individuelle couverte sous la bannière de la religion accordait à chacun une audience d'érudition incontestée. Ils remplissaient les fonctions d'enseignants, de juges, d'Imam, de conseillers et de scribes ou secrétaires. Par conséquent ils aidaient les autorités gouvernantes à l'établissement de la justice qui s'appuyait en principe sur le Coran. Dans la réalité cependant, les peines infligées tenaient largement compte des traditions, coutumes et moeurs locales ('âdât). Mais le souverain était le juge suprême. Pourtant, ces hommes de religion pesaient lourdement sur toutes les décisions engageant la vie du pays, en ce sens qu'ils pouvaient - ce qu'ils considéraient comme étant leur devoir - désavouer un monarque libertin ou laxiste et contribuer efficacement à sa chute. C'est peut-être la raison pour laquelle chaque souverain avait tendance à créer des antagonismes parmi les hommes de religion, en offrant aux uns des territoires, des fonctions et en délaissant les autres. S'il faut classer les Ulamâ et les fuqahâ de cette époque dans la hiérarchie du pouvoir, il n'est

peut-être pas risqué de dire qu'ils représentaient en fait l'aspect religieux de tous les pouvoirs détenus par le souverain. Ce qui leur permettait de jouer un rôle de contrôle sur toutes les institutions de l'Etat. Au demeurant, le pouvoir lui-même voulait être entouré par le savoir. Comme elle revendiquait une légitimité basée sur l'Islam, la noblesse ouaddaïenne avait besoin de ce savoir pour se perpétuer. Du coup, la légitimation de son pouvoir ne se basait pas seulement sur un consensus de type militaire et politique (sous la houlette des djarma et agîd), mais devait aussi avoir le ralliement des représentants de la religion, garants d'une tradition et d'une continuité islamiques.

Il n'est donc pas étonnant que les ulamâ et les fuqahâ de l'époque monarchique aient marqué de manière considérable l'intelligentsia musulmane contemporaine de la colonisation. Il suffit d'écouter le discours des membres de cette intelligentsia pour s'en rendre compte. Pour Abd el-Hâqq (comme pour les lettrés de sa génération, entre autres, F. Moustafa, A. Tom, H. Khayar), les hommes de religion de la période précoloniale agissaient "comme des soufis". Il nous l'explique: chaque fois que l'occasion se présentait, "ils s'isolaient pour la retraite spirituelle (andasso l-khalwa)... C'étaient des personnes ayant la baraka (humma nâs mabrûkîn)". Selon Abd el-Hâq, Allah répondait toujours favorablement "à la

mesure de leur dévouement". Parmi les conceptions qui entourent l'idée de la baraka chez cet homme, nous en relevons une lorsqu'il attribue à ces "personnes ayant la baraka" l'origine des cours d'eau qui sillonnent la ville d'Abbéché et ses environs. D'autres Ouaddaïens considèrent toujours que cet "événement" était "une chose miraculeuse, mais non impossible à Allah" (Shey adjîb lâkin mâ gâsi lé alla), ou que les ulamâ et les fuqahâ de l'époque "possédaient des secrets (des mystères) d'Allah" (induhum asrâr hana alla). Leur réussite s'expliquerait, pense-t-on, par l'utilisation qu'ils faisaient des asrâr et ayât coraniques. Ces derniers "sont des signes des miracles accomplis par un Prophète grâce au pouvoir qu'Allah lui confère" (1).

Il est à noter que les notions de "baraka" (2), de "miracle", de "mystère" ou "secret divin" paraissent refléter les mêmes significations dans l'esprit du Ouaddaïen. Celui-ci choisit l'une ou l'autre de ces notions en fonction évidemment de son obédience religieuse.

Encore de nos jours, on parle de "baraka", des "miracles" accomplis par certains ulamâ et fuqahâ du Ouaddaï. Par exemple, on croit toujours que la rivière Am-Kâmil (séparant le quartier du Sultan des autres agglomérations d'Abbéché) fut le produit d'un de ces "miracles" des maîtres de l'Islam au XIXe siècle. Le

Ouadaïen qui conteste ce fait risque d'être tenu pour déviant aux valeurs morales et religieuses de sa société. Un autre "miracle" qu'on ne cesse d'évoquer, se serait produit en 1917 (année des assassinats des personnalités religieuses ouadaïennes par l'autorité coloniale) où quelques ulamâ et fuqahâ "se sont envolés avec leurs propres ailes", tandis que d'autres "ont vu leurs quartiers encerclés par les eaux...", empêchant ainsi leur ennemi de les approcher. Ces croyances tendaient probablement à légitimer l'autorité des hommes de religion au sein de la société; elles font désormais partie des systèmes de représentations et de valeurs de la religion et des autres éléments culturels acquis et transmis par des générations.

Dès lors, les lettrés et savants musulmans ayant précédé la colonisation sont devenus des points de repères, puis des modèles imitables pour des larges couches de la société ouadaïenne. Leur influence était particulièrement grande sur les lettrés tel que notre Abd el-Haqq. L'examen des systèmes de valeurs, des caractéristiques et de l'attitude de ce faqîh (et de certains ulamâ ouadaïens de sa génération) nous permettra peut-être de mieux nous en rendre compte.

* * *

Abd el-Haqq est d'abord le produit d'un système éducatif, où le niveau de culture ne se mesurait pas en termes de diplômes. Sa formation était favorisée par le milieu socio-culturel auquel il appartenait. Sans doute cette personnalité, forte et discrète selon les situations, possède-t-elle d'énormes qualités. Pour son entourage, il reste un homme de savoir, respecté et admiré. Sa ferme volonté était toujours de s'instruire et d'encourager les autres à "mieux comprendre leur religion", c'est à dire l'Islam. Dans ce contexte, il se trouvait sous l'influence directe des lettrés ouaddaïens (de la fin du XIXe au début du XXe siècle) dont l'objectif primordial tendait à l'expansion de l'Islam et de la langue arabe dans la région. D'autre part, une caractéristique qui demeurait très constante dans la vie de la famille de "kolek tandjak" était justement l'ascension sociale par le savoir et la culture islamiques. Nous expliquons ce fait par l'estime que des membres de cette famille ont pu acquérir parmi l'intelligentsia musulmane d'Abbéché, et par leur notoriété au sein de la société ouaddaïenne.

Abd el-Haqq a eu incontestablement la volonté de s'instruire. Un grand nombre de Ouaddaïens disaient avoir eu dans leur vie la même volonté, mais l'accès au savoir - qui signifiait aussi accès aux prestiges statutaires - leur restait inaccessible. Dans ce cas, nous

pourrions dire qu'Abd el-Haqq a bénéficié d'un concours de circonstances, circonstances qui se traduisaient par l'acquis culturel de ses parents. Son grand-père, puis son père jouissaient déjà d'une grande audience, en tant que lettrés d'une part, et hommes d'autorité d'autre part (3). D'ailleurs ils n'avaient pas cessé de répéter que le manque d'instruction conduisait à l'"abaissement", à la "dépersonnalisation" de l'individu.

Ces conseils ainsi transmis devenaient des recommandations pour Abd el-Haqq, puis il les prodiguait à son tour à ceux qui voudraient bien l'écouter. C'est alors qu'il condamne ce qu'il appelle 'adam al-idjtihâd (c'est à dire le manque d'encouragement, de dépassement de soi ou bien le manque d'effort) dans l'instruction en général, et l'enseignement de l'Islam en particulier. En effet, la soif d'un savoir islamique le conduit à regretter "la dégradation du système d'enseignement d'autrefois". A son avis, "actuellement les gens s'occupent trop des richesses. Autrefois les parents ne connaissaient pas le commerce; maintenant ils l'ont appris. Certains confient leur âne, leur cheval, leur chèvre, leur vache, ... aux enfants qui deviennent ainsi des bergers (ra'iyya) uniquement". Dans ce domaine, Abd el-Haqq reste très lié à son passé. Il se réfère à une époque où la pratique de l'Islam au Ouaddaï est devenue synonyme de renoncement aux biens matériels, et où les

besoins des Ouaddaïens étaient surtout canalisés. Or, la colonisation et les transactions commerciales avec les pays voisins (particulièrement le Soudan) ont engendré une autre dynamique d'évolution au Ouaddaï.

En effet, le paiement des taxes instaurées par la colonisation et celui des marchandises importées ou exportées permettaient alors la circulation d'une monnaie d'échange: le troc se pratiquait de moins en moins. L'autre dimension de cette mutation (que Abd el-Haqq et les Ouaddaïens de sa génération regrettent) est liée au problème éducatif et culturel. Là aussi, des influences diverses se sont manifestées. D'abord les Ouaddaïens ayant fait des études au Soudan ou en Egypte revenaient avec un modèle de système éducatif islamique moins conformiste. D'un autre côté, l'école coloniale (malgré l'indifférence à son égard) véhiculait des valeurs qui cohabitaient avec celles de la société. En fait, tous ces éléments devaient concourir à entraver l'audience des lettrés traditionnalistes, et diminuer par conséquent leurs privilèges.

Il n'est donc pas étonnant que notre faqîh reste attaché à une tradition qui se voudrait plus nostalgique d'un passé historique et culturel glorieux. Sa formation, son action dans la vie active le plaçaient en défenseur du système éducatif qui l'a forgé. Nous retrouvons en lui cette idée, lorsqu'il se flatte d'être le

seul, dans la ville d'Adré, à apprendre à sa fille le Coran. Ce fait, au demeurant mineur, revêt une signification importante, parce que la jeune fille ouaddaïenne n'est pas toujours astreinte à l'éducation coranique. Elle s'identifie ainsi à sa mère, devenue garante des traditions locales. Pourtant, Abd el-Haqq voulait, par ce geste, concrétiser sa volonté inébranlable devant l'instruction; celle évidemment qui conduisait à la compréhension de l'Islam. Cette défense de la religion et de l'enseignement coranique, il l'exprime aussi par son attitude de piété, de répulsion des biens matériels et plusieurs autres considérations: sa conception du monde, de la baraka et du savoir sont les thèmes dominants de son discours. La patience et la tolérance dont il a fait preuve pour répandre ses idées religieuses parmi les Masâlit du Tchad - moins motivés à ses yeux que ceux du Soudan - ont largement contribué à amplifier sa réputation. Soucieux de suivre le rite mâlikite, Abd el-Haqq n'a pas été ébranlé dans son intégrisme sunnite, malgré les querelles entre les confréries (sanûsiyya, mahdiyya, qadriyya et plus tard tidjdjâniyya) au Ouaddaï. En ce qui concerne ses vues sur l'enseignement public (c'est à dire le système éducatif issu de la colonisation) le faqîh adopte une attitude de tolérance et de compréhension. Il va jusqu'à dire qu'"au Ouaddaï,

ceux qui détiennent le pouvoir (al-Hukkâm) ne sont pas prêts à encourager les enfants issus du peuple". Cette accusation s'adresse à la classe politico-administrative (sultans, députés, ministres, chefs de cantons, etc...) qui n'a pas réussi à convaincre les familles dans la scolarisation de leurs enfants. Mais dans la réalité ouaddaïenne, des personnages comme Abd el-Haqq sont mieux écoutés, en ce sens qu'ils représentent l'autorité religieuse, reconnue et redoutée de l'ensemble de la société. Or, ceux-ci, dans leur grande majorité, ont d'abord manifesté une opposition très ferme à l'égard de l'école coloniale (ses valeurs étant identifiées à celles de Satan). Ainsi, l'impact du pouvoir religieux sur les peuples reste-t-il très dominant. Du coup, l'homme politique ouaddaïen se trouve dans l'obligation de composer avec le chef religieux. En tous cas, une relation de clientèle s'instaure de plus en plus (et dépasse même le cadre du Ouaddaï).

Ainsi Abd el-Haqq détient-il un pouvoir, mais sa modestie l'empêche d'en mesurer l'importance: son savoir, son dévouement à Dieu, son humilité, sa discrétion et son statut familial - qui lui consacrent un grand prestige - deviennent aussi des outils importants et efficaces dans la prise de décision. C'est peut-être la raison pour laquelle le pouvoir colonial au Ouaddaï a cherché à limiter ce qu'il appelait "les propagandes

néfastes des Fokaras, agents des troubles...". Il s'agissait évidemment des hommes de religion comme notre Abd el-Haqq. Selon G. Balandier, "durant la période de domination coloniale, le traditionnalisme de résistance a servi d'écran protecteur ou de camouflage permettant de dissimuler les réactions de refus; le caractère essentiellement différent de la culture dominée lui donne, aux yeux du colonisateur, un aspect insolite et peu compréhensible; les traditions, modifiées ou rendues à la vie, abritent les manifestations d'opposition et les initiatives visant à rompre les liens de dépendance. C'est au plan religieux que ce processus a le plus souvent opéré: la représentation traditionnelle du sacré a masqué les expressions politiques modernes" (4). Au Ouaddaï aussi, ce "traditionnalisme de résistance" s'est exprimé "au plan religieux", mais il s'agissait de l'Islam qui n'avait pourtant pas "aux yeux du colonisateur, un aspect insolite et peu compréhensible". Dès lors, les changements opérés par la colonisation - tant au point de vue politique, économique que culturel - ne paraissaient pas influencer beaucoup sur les comportements des chefs religieux de la génération de notre faqîh.

C'est ainsi qu'Abd el-Haqq s'est montré, à nous, un homme plein de modestie, mais sûr de sa formation et de ses capacités intellectuelles qui lui accordent encore un statut de prestige. On pourrait même penser qu'il

chercherait à dominer son interlocuteur ou qu'il avait une haute idée de lui-même. Mais rien ne justifiait un tel jugement, chez ce personnage qui se référait de temps à autre à Dieu, aux "anciens" pour exprimer humblement son insuffisance. Il le fait dans une langue qui n'est toujours pas commune à tous les Ouaddaïens. C'est aussi une qualité du lettré ouaddaïen qui tient un discours où se trouvent entremêlés l'arabe dit "classique" et l'arabe parlé. Il s'agit aussi d'une attitude pédagogique, toujours constante chez lui. La formulation de ses questions ("as-tu compris?" fihimta?, ou bien "as-tu bien entendu?" simita?) caractérise un comportement que ulamâ et fuqahâ tirent de leur expérience et de leur vocation. D'où le souci d'Abd el-Haqq d'être compris et écouté. Cette ouverture d'esprit le conduit le plus souvent à faire preuve de tolérance. Mais il ne cache pas cette idée restée constante en lui: à ses yeux, l'évolution, l'ascension sociale ou la récompense passent nécessairement par l'éducation et la culture. Pour sa part, il a choisi la culture islamique traditionnelle qui a fait sa réussite. Maintenant, il ne refuse pas une éducation moderne si elle permet d'exceller, mais à condition qu'elle ne dégrade pas le système ancien auquel il demeure attaché.

Bref, les caractéristiques essentielles de la personnalité d'Abd el-Haqq sont la bienveillance, la

piété, la modestie, la patience, l'humilité et la tolérance. Ces qualités qu'il a acquises (grâce à son milieu familial, à sa formation et à son époque) nous permettent de le classer, dans le cadre du Ouaddaï, dans la catégorie de l'élite traditionnelle musulmane (formée dans le premier quart du XXe siècle).

Le faqîh Abd el-Haqq jouit évidemment des éléments essentiels qui autorisent une certaine généralisation. Mais en raison des exigences méthodologiques nous ne devons pas rester au seul cas de ce personnage et confondre ainsi tous les lettrés du Ouaddaï. Des caractéristiques particulières, des traits spécifiques et communs doivent être soulignés pour nous donner une analyse plus objective ou, tout au moins, honnête. Abd el-Haqq ainsi que les autres tiennent leur prestige de la période précoloniale. Son portrait illustre, sans nul doute, des éléments qui lui sont particuliers. Par exemple l'autorité exercée par sa famille sur les forgerons a créé un certain mythe dont sa famille était à la fois victime et bénéficiaire. De même, la position privilégiée qu'avaient acquise pendant la colonisation des membres de sa famille (et lui-même) prolongeait le statut de cette dernière dans des nouvelles formes de pouvoir. Mais il est incontestable que le rôle religieux joué par sa famille et lui-même donne plus d'autorité et

plus d'audience. C'est en cela qu'Abd el-Haqq se situe parmi les traditionalistes musulmans du Ouaddaï dont la conviction première est de servir l'Islam. Peut-être ont-ils saisi que la permanence de leur statut en dépendait.

Lors de notre enquête sur le terrain au Ouaddaï (août 1969 - septembre 1970), nous avons entrepris une série d'entretiens (enregistrés ou notés) auprès des personnages tels que M. Ab-Djouériyé, F. Moustafa, A. Barka, A. Dinkoula, A. Khiyar, A. Tadjaddine, A. Adboullahi, ... ainsi que le faqîh Abd al-Haqq. Ces hommes de l'Islam sont reconnus pour leur savoir, leur statut social et leur autorité. Ces caractéristiques, qui deviennent aussi des "symboles de justification" de cette autorité, paraissent leur permettre d'influencer, d'une manière ou d'une autre, les décisions d'ordre politique ou religieux et le choix des familles devant les systèmes éducatifs proposés pour leurs enfants.

Les portraits succincts que nous allons donner nous aideront à mieux apprécier les points particuliers et les caractéristiques générales des membres de cette intelligentsia musulmane au Ouaddaï.

- Le faqîh Mahammad Ab-Djouériyé (1898...). Il est originaire d'une agglomération d'Abbéché, connue sous le nom de Shigga l-fakhara ou quartier des fuqahâ. Ainsi que tous les habitants de Shigga l-fakhara, Ab-Djouériyé

est considéré comme un djallâba nimro (5). En fait, il est apparenté au groupe arabe misîrîyé (et lié aussi par le mariage au clan arabe djatné). Depuis le milieu du XIXe siècle, Shigga l-fakhara constitue le centre principal de l'Islam officiel à Abbéché: l'imâmîyé, autrement dit la fonction de diriger la prière officielle, est dévolue aux ulamâ issus de cette agglomération. De plus, on y trouve la Grande Mosquée d'Abbéché, la mosquée de Shigga l-fakharâ, qui est sous l'autorité des souverains ouaddaïens en leur qualité de Commandeurs des Croyants.

Après avoir reçu une formation islamique, le faqîh Ab-Djouérîyé est devenu lui-même le qâdi du sultan Ali Sileck (mort le 25 décembre 1977), dernier monarque ouaddaïen de l'époque coloniale. Il est aujourd'hui un des représentants les plus connus de l'intelligentsia musulmane traditionnelle d'Abbéché. Considéré comme un homme intègre et juste, ce faqîh jouit d'une célébrité et d'une influence certaines. Les Ouaddaïens ayant suivi son enseignement de la Sharî'a lui manifestent encore leur reconnaissance. Selon eux, "le faqi Ab- Djouérîyé possède toutes les caractéristiques d'un grand qâdi: un savoir immense, une grande sagesse, une humilité, ... et une intégrité. Pour s'en rendre compte, il faut aller chez lui et voir les nombreux ouvrages didactiques qu'il utilise dans son enseignement et dans sa fonction qui

consiste à mieux rendre la justice". En effet, cet homme de petite taille attire le respect de son interlocuteur non seulement par les caractéristiques qu'on vient de voir, mais aussi par sa vivacité et son humour. Lorsque nous le revoyons en janvier 1979, il nous rappelle nos entretiens, vieux de dix ans, en ces termes: "Sayid [^]Îs.a, me dit-il, je vois que tu deviens vieux alors que moi je rajeunis. Parce que vous, les jeunes, vous vous faites beaucoup de souci sans que l'on sache pourquoi. Le bonheur, c'est la justice, c'est la récompense qu'Allah accorde aux hommes de piété (al-aṭṭiqiyâ). Il est dit que nous sommes tous égaux devant Allah et le meilleur d'entre nous est l'homme de piété (al-taqî),... Quant à moi, je suis toujours en pleine force (grâce à Dieu): comme je te l'ai appris, ma mère a vécu plus que centenaire!".

Disons enfin que le faqîh Ab-Djouérîyé bénéficie d'un grand respect au même titre que les lettrés dont la compétence en matière de jurisprudence, l'impartialité et l'attachement aux valeurs islamiques (et aux institutions monarchiques) font encore autorité au Ouaddaï.

- Le faqîh Moustafa Mahammad (1906 ou 1910...).

Il est maba et se dit lui-même "Waddây" pour bien marquer son appartenance au peuple (maba) qui identifie son nom à celui de la monarchie.

D'abord élève des écoles coraniques rurales, il

vient parfaire sa formation islamique à Abbéché en suivant les cours professés par les ulamâ connus de la ville. Puis il enseigne la grammaire arabe (nahu) et la Sîra à la Grande Mosquée, et dirige également une école coranique (masîk) dans sa demeure. Le faqîh Moustafa jouit d'une grande estime parmi ses collègues qui le qualifient de modeste et charitable. Pour ses anciens disciples, c'est un homme de grandes qualités pédagogiques: une bonne mémoire et un esprit vif. Ainsi, il est apprécié parce qu'il cherche constamment à améliorer le niveau de ses élèves. Pour défendre le système éducatif musulman, ce lettré a effectivement la passion et l'ardeur d'un prosélyte.

Dans les années 1950, le faqîh Moustafa refuse un poste d'enseignant offert par les autorités coloniales qui se décident à intégrer l'enseignement de l'arabe à l'école coloniale. Il juge alors incompatibles les valeurs véhiculées par cette institution des kuffâr (incroyants) et celles de l'Islam que lui s'engage à respecter et à défendre. Il faut noter qu'une évolution se produit quelques années plus tard: le faqîh Moustafa (ainsi qu'un grand nombre de ses collègues) revient sur son refus et accepte une nomination comme "maître d'arabe". Ainsi continue-t-il à dispenser son enseignement à tous les niveaux, allant du masîk à la mosquée en passant par l'école coloniale. En cela il se situe à mi-

chemin entre les lettrés traditionnalistes (attachés à leur propre formation et ses méthodes anciennes) et ceux qui se trouvent sous l'influence directe du modèle plus actuel copié sur le système soudanais et égyptien.

A l'indépendance du Tchad, le faqîh Moustafa crée à Abbéché une madrasa mixte qu'il dirige. C'est un établissement privé dispensant un enseignement arabe de niveau élémentaire. Il convient de noter que cette institution bénéficie d'une subvention de l'Etat qui lui affecte quelquefois des maîtres de l'enseignement public pour y donner des cours de français. Du coup, ce bilinguisme tend à devenir une réalité. Et les écoles dites privées, à Abbéché, mènent une concurrence entre elles d'abord et contre l'école publique ensuite (6). Parce que celle-ci est laïque, elle n'arrive toujours pas à répondre aux aspirations culturelles des familles musulmanes.

Il faut revenir à notre faqîh pour constater qu'il est certainement un homme cultivé, respectueux du passé culturel du Ouaddaï. De plus, il cherche toujours à s'adapter, dès lors que l'apport culturel nouveau ne devient pas aliénant pour le système éducatif islamique qu'il représente. Selon le faqîh Moustafa, "les Waddây sont encore lésés dans les domaines culturel et islamique, ... Il faut que nous en ayons tous conscience afin d'oeuvrer pour l'éducation de notre peuple". Telle est sa grande passion. Il appartenait à une grande famille de

C'est peut-être la raison pour laquelle on lui reconnaît son sens du devoir et des intérêts généraux. Cependant, certains de ses collègues lui reprochent d'utiliser à des fins partisans sa culture islamique, sa fonction et sa renommée. En tout cas, le faqîh Moustapha est aussi un nationaliste maba.

Ousman 'All.

- Le faqîh Ouléch Mahammad Awuda (1909 ou 1919-1976)

Nous n'avons pas connu personnellement cet homme dont la réputation de savant musulman ('âlim) dépassait largement les frontières du Ouaddaï. Des membres de sa famille (le faqîh Salah, Moustafa Ouléch,...) ou ses anciens disciples ouaddaïens (Aham ad Abdoulahi, Adam Barka...) nous ont longuement parlé de lui. D'un autre côté, ce personnage respecté et admiré par les uns, redouté ou carrément combattu par les autres, mérite notre attention: il a introduit au Ouaddaï une nouvelle conception des études islamiques et arabes, tant au point de vue organisationnel que pédagogique.

Ainsi a-t-il contribué à provoquer, d'une part une rupture entre son système éducatif novateur et celui qui se voulait conformiste ou conservateur, et, d'autre part une opposition à son enseignement qui devenait une des cibles principales du pouvoir colonial.

Le Sheykh Ouléch est né à Abbéché dans l'agglomération d'Am-Siégo. Il appartenait à une grande famille de

lettrés et de commerçants d'origine soudanaise, venue s'installer au Ouaddaï depuis l'époque précoloniale. En ces qualités, les membres de cette famille vivaient en harmonie parfaite au sein de la monarchie où "ils étaient effectivement respectés (kâno muhtaramîn taba'an)", ainsi que nous l'affirmait le professeur Ousman 'Ali.

Le savoir et la richesse que possédaient des membres de la famille (au sens plus large) de Ouléché apportaient à cette dernière du prestige et des privilèges. Cette position acquise avant la colonisation - et confirmée par celle-ci en la personne du faqîh Tâha (chef de canton et conseiller) - a dû avoir une influence non négligeable sur le jeune Ouléché. Il semblerait cependant que celui-ci n'a jamais accordé d'importance à la richesse, en tant que biens matériels. Mais il rêvait d'une vaste culture qui lui donnerait une richesse intellectuelle et spirituelle.

Pour cela, il a achevé ses études coraniques à Abbéché, comme la grande majorité des jeunes gens au Ouaddaï. Puis peu après, il a suivi les cours de littérature arabe et de théologie musulmane à la Mosquée d'Am-Siégo qui se trouvait justement sous l'autorité de sa famille. A la suite d'un voyage qui l'a conduit au Soudan, où il a eu des contacts avec des ulamâ de ce pays, Ouléché s'est vite aperçu de son insuffisance en ma-

tières islamiques. Ce furent probablement ces contacts qui allaient renforcer son ambition et déterminer sa carrière.

En effet, il est parti pour le Caire (1943) où il s'est inscrit à l'Université d'El-Azhar. Là, il obtint un diplôme d'études islamiques (au Kulliyat al-Sharî'a). D'après des personnes ayant connu Ouléch, "ses professeurs et ses condisciples disaient de lui qu'il n'était pas seulement un étudiant intelligent et discret, mais un homme d'une grande réflexion". Quoi qu'il en soit, dès l'année 1946 il publia, à El-Azhar, un petit manuel de commentaires sur des questions de jurisprudence malikite (7).

A son retour à Abbéché en 1947, il y fonda le ma'ahad al-'ilmî (il y en avait un à Omdurman, au Soudan), un établissement secondaire d'études arabes et islamiques. Cette institution se proposait de donner à l'enseignement en Islam, au Ouaddaï et au Tchad, une forme mieux organisée et un cadre réactualisé touchant les domaines de la pédagogie, du programme et de la scolarité. Pour le Sheykh Ouléch, l'enseignement de la langue et de la littérature arabes et celui de l'histoire et de la géographie musulmanes étaient indispensables pour la compréhension et la connaissance de l'Islam. Ainsi a-t-il cherché à remplir la tâche qu'il s'est assignée.

Sa compétence reconnue, ses qualités d'organisateur et d'enseignant très appréciées ont largement contribué pour la réussite du ma'ahad al-'ilmî.

Après quatre années de scolarité, cette institution parvenait à des résultats très satisfaisants. Bien que l'enseignement du Sheykh Ouléch n'ait pas encore atteint les campagnes ouaddaïennes (ce fut avant tout un phénomène citadin), la réputation du ma'ahad a vite franchi les frontières du Ouaddaï: on y assistait à l'arrivée des nouveaux élèves venant de presque toutes les régions musulmanes du Tchad.

Il n'était donc pas surprenant que l'administration coloniale ait recherché l'affrontement avec le Sheykh Ouléch. Nous développerons cet aspect de sa vie dans le prochain chapitre, lorsque nous examinerons les rapports entre les autorités coloniales et l'élite musulmane.

Pour conclure ces considérations générales sur ce personnage, on peut constater que le Sheykh Ouléch - à travers son oeuvre - a réussi dans deux grands domaines: d'une part, il a jeté les bases d'un système éducatif permettant aux études arabes et islamiques au Tchad de sortir de l'enseignement traditionnel, immuable dans ses méthodes, sa pédagogie et son programme; d'autre part, un grand nombre de lettrés, aujourd'hui reconnus et célèbres, sont issus du ma'ahad al-ilmî, l'institution fondée par le Sheykh Ouléch.

Des hommes brillants tels que le faqîh Adam Barka, le faqîh Ahmad Abdoullahi ou le faqîh Salah y ont reçu leur formation. En leurs qualités d'ulamâ possédant une grande capacité oratoire, ... ou d'enseignants appréciés, ils sont devenus les membres les plus influents et les plus connus de l'élite intellectuelle musulmane au Ouaddaï et au Tchad. De ce fait, ils influencent directement ou par le truchement de leur clientèle et de leurs enfants, les systèmes politiques et socio-culturels du pays.

Dans la société ouaddaïenne, la formation islamique permet à l'individu d'appartenir à la puissante catégorie des ulamâ et fuqahâ, à la fois respectée et redoutée. Pour ces lettrés, le savoir et la science sont confondus: il n'y a pas d'autre science que celle de la connaissance d'Allah. L'accès au savoir islamique (al-'ilim) devient alors synonyme du prestige, des privilèges, de notoriété et du devoir également. C'est ce qui ressort de notre analyse de l'élite musulmane traditionnelle, celle se situant à cheval sur les périodes pré-coloniale et coloniale.

Les membres de cette élite proviennent de diverses origines ethniques et sociales: cependant certains d'entre eux doivent leur réussite à l'environnement culturel citadin et à l'héritage bien établi de leur milieu familial dans le domaine de l'éducation et de la culture. D'un autre côté, leur niveau de connaissances (lié à leurs fonctions, à la position acquise par leurs parents) varie également d'un individu à un autre.

De même, les portraits que nous venons de voir nous amènent à faire quelques remarques qui nous paraissent importantes. On peut d'abord observer que le souci constant des lettrés musulmans au Ouaddaï est de s'affirmer afin de diffuser et défendre la religion musulmane et son enseignement. Ainsi, la donnée principale de leur mission, de leur oeuvre est de régir les relations internes de la société autour de l'Islam. Telle est la position commune aux ulamâ et fuqahâ depuis la pénétration de l'Islam au Ouaddaï.

Au cours de la période ayant précédé la colonisation, l'élite musulmane participait directement au pouvoir monarchique: ses membres (guides spirituels, qâdi, ... et éducateurs) qui avaient un droit de contrôle sur l'organisation de l'Etat, se sentaient un devoir d'être proches du peuple dont ils partageaient ou modelaient les cadres culturels et sociaux. A cette époque, le savoir islamique ne paraissait pas être un

critère suffisant pour la reconnaissance de l'élite musulmane. D'autres éléments ou symboles - la baraka, la sainteté, les secrets divins, les miracles ou les mystères - figuraient parmi ceux qui justifiaient alors le pouvoir, l'autorité et la réussite des ulamâ et fuqahâ.

Mais les notions de baraka, de sainteté, des miracles disparaissaient progressivement ou changeaient de significations pour ne plus faire partie des éléments accordant le statut d'élite aux lettrés de la génération du faqîh Abd el-Haqq. Les portraits des ulamâ tels que Ab-Djouériyé, Moustafa et Ouléch nous ont permis de nous en rendre compte. D'un autre côté, on peut constater que ces personnages possèdent des traits spécifiques ou des caractéristiques qui leur sont particulières.

C'est ainsi que le faqîh Ab-Djouériyé possède un immense savoir que seule sa fonction de qâdi contribue certainement à affirmer. Sa vivacité, son sens de l'humour contrastent singulièrement avec l'extrême modestie qui caractérise la personnalité quelquefois réservée du faqîh Abd el-Haqq. Pour sa part, le faqîh Moustafa n'est pas seulement un lettré dont les préoccupations dépassent le cadre ethnique, mais il tient aussi à son appartenance maba. Cela ne l'empêche évidemment pas d'avoir un sens des intérêts généraux, fortement exprimé. C'est un nationaliste maba, doublé d'un

homme passionné qui lutte pour l'égalité des chances devant le système éducatif arabo-islamique. Quant au faqîh Ouléch, il bénéficie d'une vaste culture, favorisée par la formation reçue (à El-Azhar) dans un système d'enseignement bien organisé et structuré. Ce qui lui donne les qualités d'organisateur, de murshid (prêcheur, prédicateur) ayant remarquablement réussi dans sa vocation enseignante.

Cependant ces hommes se définissent, de manière générale, à travers un seul discours véhiculé en langue arabe (celle des lettrés cultivés dans le contexte du Tchad) et centré principalement sur l'éducation et le savoir islamiques. De plus, leur réputation est liée à certaines qualités jugées essentielles. Ce sont la piété, le sens du devoir, la patience, l'intégrité, ainsi que la capacité oratoire, celle de rendre un jugement ou celle enfin de dispenser un enseignement en Islam. Telles sont les caractéristiques les plus importantes qui permettent aux ulamâ et fuqahâ ouaddaïens (ayant connu la colonisation) de jouir en commun d'un énorme prestige. Il faut dire qu'un puissant consensus populaire vient favoriser ce prestige pour assurer notamment la légitimité à l'élite traditionnelle. Désormais, celle-ci a suffisamment conscience de son statut privilégié pour que son discours déborde du cadre de l'enseignement religieux pour prendre une dimension

touchant tous les aspects de la vie et de l'organisation politique et sociale.

Devant la dégradation de structure du pouvoir de l'élite politique traditionnelle (sultans, chefs tribaux, gouverneurs provinciaux et militaires), entreprise par le système colonial, les éléments de l'élite musulmane se sont sentis directement agressés: d'abord ils se rendaient de plus en plus compte que toute la culture européenne rejetait l'Islam dans le contenu du message qu'il portait; cette agression se manifestait ensuite dans l'utilisation de la langue (8), en ce sens que ni la langue du Coran, ni l'arabe dialectal ne sont acceptés par le colonisateur et les lettrés musulmans, eux aussi, sont obligés de passer par l'interprète. Représentants de l'Islam, ils constituaient dans la réalité la seule puissance stable, reconnue et prestigieuse pour garantir les valeurs culturelles, sociales et politiques des populations. De ce point de vue on comprend que les autorités coloniales aient cherché à tenir sous leur contrôle les forces politiques et surtout religieuses au Ouaddaï. Le pouvoir colonial pensait alors y parvenir par l'utilisation de leur prestige, par l'affrontement, par l'oppression culturelle, par la création des conflits parmi ces élites ou enfin par l'introduction des nouvelles formes et des nouveaux critères de pouvoir.

L'examen des rapports entre les élites (politique et religieuse) traditionnelles et les autorités coloniales nous aidera à mieux cerner le problème des positions de ces élites dans la situation coloniale.

pas de vie politique propre des groupes locaux. La politique est administrative et superposée, ce qui veut dire que l'administration fait "sa" politique,..." (1).

A la suite du démantèlement du royaume du Baguirmi par le pouvoir colonial, le sultan Gaourang est réduit au simple rôle d'"agent à la fois d'information, d'exécution et de propagande". Telle a été la conclusion du second chapitre de notre travail.

De même qu'au Baguirmi, l'administration coloniale a cherché à absorber totalement le pouvoir traditionnel, à travers le Tchad. Cette évolution devait aboutir à l'instauration d'une hiérarchie des chefs politiques (et quelquefois religieux) qu'elle appuyait ou évinçait selon les situations, parce qu'ils ne possédaient pas une autorité réelle. Tout au plus ils constituaient une élite conservatrice cooptée et rémunérée. Autrement dit, lorsqu'un sultan ou un chef de canton refusait de jouer le rôle d'"auxiliaire de l'action française" il se voyait destitué pour la simple raison qu'il ne répondait pas au prototype défini par le système. Il ne pouvait

CHAPITRE VI: ELITES TRADITIONNELLES ET AUTORITES
COLONIALES

"Pendant la durée du régime colonial il n'y a pas de vie politique propre des groupes locaux: la politique est administrative et superposée, ce qui veut dire que l'administration fait "sa" politique,..." (I).

A la suite du démantèlement du royaume du Baguirmi par le pouvoir colonial, le sultan Gaourang est réduit au simple rôle d'"agent à la fois d'information, d'exécution et de propagande". Telle a été la conclusion du second chapitre de notre travail.

De même qu'au Baguirmi, l'administration coloniale a cherché à absorber totalement le pouvoir traditionnel, à travers le Tchad. Cette évolution devait aboutir à l'instauration d'une hiérarchie des chefs politiques (et quelquefois religieux) qu'elle appuyait ou évinçait selon les situations, parce qu'ils ne possédaient pas une autorité réelle. Tout au plus ils constituaient une élite conservatrice cooptée et rémunérée. Autrement dit, lorsqu'un sultan ou un chef de canton refusait de jouer le rôle d'"auxiliaire de l'action française" il se voyait destitué pour la simple raison qu'il ne répondait pas au prototype défini par le système. Il ne pouvait

plus bénéficiaire des critères nouveaux, tels que "dévoué à la cause française", "travailleur",... et surtout "ami du progrès et de la France".

L'exemple du prince Acyl Adoum au Ouaddaï permettra de caractériser rapidement notre propos. A la suite d'une conjuration, Acyl est chassé d'Abbéché (capitale de cet empire) en 1901. Il s'établit dans le Batha, province située à l'ouest qu'il connaissait bien. En 1903, les Français l'arrêtèrent sous l'inculpation de "dévastations", qu'il "songeait à occuper les confins baghirmiens", faisant ainsi "obstacle" à leur propre "occupation" (2). Il fut alors déporté au Congo. Par cette déportation, le colonisateur cherchait à négocier avec Doudmourra (cousin germain et beau-frère de Acyl, devenu son rival) qui régnait au Ouaddaï. Le sultan Doudmourra a refusé l'établissement d'un protectorat sur son pays. Puis il engagea son armée contre les troupes coloniales qui assiégeaient son empire depuis 1904. Pour faciliter et légitimer la conquête qui devenait de plus en plus meurtrière, Acyl est rappelé de son exil pour renseigner et soutenir ces troupes qui occupèrent Abbéché, en juin 1909.

Par cette victoire, il accéda au trône ouaddaïen. Mais il ne parvenait pas à mettre un terme ni aux réticences des populations ouaddaïennes musulmanes, pourtant durement réprimées, ni à l'opposition armée des

anciens gouvernants chassés du pouvoir. Dès lors, il demandait à l'autorité coloniale de ne pas aller au-delà de la capitale (Abbéché), afin "de laisser les liens de vassalité se renouer avec les "dar" (ou provinces) d'attraction ouaddaïenne et d'attendre que leurs habitants se fussent habitués au contact des 'Nasara'..." (3), c'est-à-dire des Blancs chrétiens. Aux yeux de l'administration, cela revenait à donner les pleins pouvoirs au sultan Acyl. Elle a donc passé outre et des expéditions furent entreprises contre les Masâlit, les Dadjo, les Kodoï,... et les Tama.

A ce propos, il faut souligner que les chefs tribaux dépendant de la monarchie ouaddaïenne avaient généralement déclaré leur soumission à Acyl. Mais ils ont posé une condition de taille, traduite dans les rapports coloniaux par ces quelques mots: les chefs vassaux ont accepté le sultan Acyl, mais ils ne voulaient pas "subir le contact des Français". Ainsi, quand le colonisateur exigeait le paiement des impôts en thalers, tel chef tribal lui répondait "qu'il n'y a pas de thalers dans son pays... qu'il en a seulement entendu parler par les passants". Comme ce chef, les populations croyaient fermement que le nouveau sultan, c'est-à-dire Acyl détenait une autorité lui permettant de les protéger contre l'occupant. Or, selon l'administration il devait désormais exister au Ouaddaï des nouvelles formes de

pouvoir définies par le colonisateur pour "orienter ce pays dans une voie nouvelle". Acyl commençait à manifester son inquiétude, liée à "une ambition démesurée qu'il avait pour le hukum" (commandement, pouvoir), nous disait un vieil informateur ouaddaïen. Pour lui, Acyl ne pouvait pas accepter un compromis dans ce domaine.

Dès 1911, on a cherché à le déposer avec la justification que voici: ce sultan "n'avait pas accepté de bonne foi la limitation de son pouvoir, il ne vit dans la situation nouvelle que matière à intrigues; mettant en oeuvre toute son astuce et toute son autorité, il crut pouvoir tourner ou violer nos prescriptions". Comme ce rapport se voulait plus convaincant, il ajoutait ces quelques mots: "Acyl qui fut un ivrogne est maintenant un alcoolique impulsif" (4). Il fut déposé le 5 juin 1912, à peine trois années jour pour jour après son installation.

Il convient de noter qu'à la veille de la conquête du Ouaddaï, son "attitude causa de sérieuses inquiétudes" aux Français qui le soupçonnèrent déjà d'"avoir des rapports avec la Sanûsiya" (5).

Chassé du pouvoir par le système qui l'avait intronisé, cet homme fut aussi abandonné par les siens et les populations ouaddaïennes en général qui le considéraient comme étant "l'unique responsable" de la conquête du Ouaddaï. A sa mort, il "fut enterré hors du cimetière

royal", "en raison de sa collaboration avec les Kouffâr" (infidèles) plus qu'à cause de sa violation du pouvoir (6).

Peut-être la majorité des Ouaddaïens ne savaient-ils pas que leur pays se trouvait déjà dans la sphère d'influence de la France. Depuis 1890 et 1898, son sort avait été conclu entre l'Angleterre et la France. Le malheureux et ambitieux Acyl a constitué un paravent pour la pénétration. Le fait de soutenir que sans son concours les troupes coloniales n'auraient pas occupé le Ouaddaï, nous paraissait être une contre-vérité.

Certainement, le prince Acyl avait eu deux idées (d'ailleurs liées) qui ont émergé dans son esprit: l'accession au trône et la vengeance contre ceux qui le pourchassaient pour lui crever les yeux (une tradition pratiquée sur les prétendants, accentuée à la fin du XIXe siècle par l'opposition entre des cousins germains) afin de l'éloigner complètement du pouvoir. Toujours est-il que son retour au Ouaddaï parmi les troupes coloniales a été ressenti comme un affront à l'Islam et aux autorités traditionnelles qui le représentaient.

Pour revenir à la destitution du sultan Acyl elle se trouvait être un prétexte pour établir au Ouaddaï une administration directe. Celle-ci s'est finalement imposée de 1912 à 1934. Au cours de cette période, les Ouaddaïens assistaient alors à l'absence complète d'une

structure qu'ils ont connue jusque-là. Par des mesures administratives, certains notables de l'ancien pouvoir, mais surtout des hommes nouveaux (commerçants, interprètes,...) accédaient à des chefferies nouvelles. Cependant, ces chefs de canton ainsi désignés, étaient souvent étrangers aux populations sur lesquelles ils n'arrivaient à étendre leur autorité que grâce aux soldats qui les accompagnaient.

En effet, les autochtones privés de leurs autorités locales traitaient ces notables cooptés d'"étrangers venus du Soudan ou d'ailleurs... qui nous méprisaient et humiliaient". On faisait ainsi allusion à des personnalités comme le faqîh Tâha (oncle paternel du faqîh Ouléch) dont la famille, rappelons-le, était venue du Soudan voisin avant la colonisation pour s'établir à Abbéché. Ce personnage y avait bénéficié d'une certaine estime en exerçant les fonctions de lettré et de commerçant. Mais lors du régime colonial, précisément durant l'administration directe, le faqîh Tâha joua un rôle considérable auprès des autorités coloniales qui le chargèrent de responsabilités importantes: conseiller très écouté, homme de confiance, chef de canton, intendant ou intermédiaire. Ce qui fit de lui une des figures les plus controversées du Ouaddaï. Bien que le faqîh Tâha ait perdu ses pouvoirs dès la restauration du sultanat (1935), un climat d'incompréhension, de méfiance et

d'hostilité s'est créé entre les membres de sa famille considérés comme étrangers et la grande majorité des Ouaddaïens.

Disons un mot du terme étranger (adjnabî, gharîb) qui recouvrait - et recouvre encore au Ouaddaï - d'autres acceptions souvent difficiles à cerner que celles que l'on connaît habituellement. Celles qui nous intéressent ici concernent aussi bien les familles ou les groupes ayant émigré au Ouaddaï et gardé des attaches avec leur pays d'origine que les autochtones exclus jusque-là du pouvoir politique et y accédant subitement. Autrement dit, il ne s'agissait pas seulement des individus ou des groupes étrangers au pays par leur naissance, par leur appartenance ethnique mais aussi des personnes qui ne faisaient pas habituellement partie des hiérarchies gouvernantes traditionnelles. C'est ce concept d'étranger qu'on peut parfaitement appliquer à un grand nombre de notables choisis pour représenter le Ouaddaï lors de l'administration directe.

Dès lors les rapports entre une petite minorité de privilégiés soutenus par les autorités coloniales et l'ensemble de la population se dégradèrent considérablement. Le résultat de cette politique s'est traduit par l'altération de la société ouaddaïenne dans tous les domaines, particulièrement démographique, culturel et économique.

L'émigration au Soudan voisin, les famines ont littéralement réduit la population. D'après J. Suret-Canale (7) qui cite le Général Hilaire, celui-ci "estime que la population du Ouaddaï est passée de 700.000 habitants en 1912 à 400.000 en 1914, Abéché, qui comptait 28.000 habitants en 1912, n'en avait plus que 5 à 6.000 en juillet 1914", année où sévit une terrible famine dans tout le pays. D'après nos informateurs (témoins de l'administration directe), cette disette aurait été provoquée par les opérations militaires, ainsi que d'autres formes d'exactions (incarcérations, travaux forcés, ... ou impôts) ayant conduit à l'exil des personnes valides (8). A cela s'ajoutait la sécheresse que les régions sahéliennes connaissaient à cette époque.

Au point de vue culturel, les lettrés musulmans et les chefs religieux étaient la cible principale que l'administration cherchait à neutraliser. Dans les rapports coloniaux, les maîtres d'école coranique et les ulamâ sont jugés "inutiles". Par conséquent, leur nombre devait diminuer: "il y aura lieu de distinguer les meilleurs fakih".

Ainsi, au cours de l'année 1917 les troupes coloniales reçurent l'ordre de "procéder à une brutale répression" contre les membres les plus connus de l'élite musulmane au Ouaddaï", particulièrement ceux de la ville d'Abéché. Plusieurs dizaines (ou plusieurs

centaines selon les sources) d'entre eux furent tués. Cet événement inqualifiable auquel se réfère un grand nombre de Ouaddaïens pour tracer une trame de leur histoire est connu sous le nom de sanat al-kubkub (année des coupe-coupes).

Un médecin des troupes coloniales au Tchad relate l'évènement survenu en juillet 1917 en ces termes:

"Le médecin aide-major Darras assassiné à Tourbouguine (25kms au nord d'Abbéché) par un fanatique.

Le maréchal-des-logis Le Guyader assassiné au tam-tam d'Abbéché peu après.

En réponse, et suite des intrigues de l'aguid Maguiné et des pernicieux conseils de Galloni d'Istra, de rumeurs de soulèvement massalit, le commandant Gérard (commandant coupe-coupe) procède à une brutale répression à Abbéché (complot des fakis) à Ouarchak (Cheik About, Dokom,...)" (9).

Pour ce qui concerne nos informateurs Ouaddaïens (Adam Dinkoula, Adam Barka, Ahamad Khiyar, Abd el-Haqq, Abbo Tadjadine,...) il s'agissait d'une "oppression religieuse et culturelle, parce que le colonisateur (al-musta'mir) avait peur des hommes de lumière, des

hommes du dîn". Cette thèse est confirmée dans le "poème sur l'année des coupe-coupes" dont nous avons traduit quelques extraits dans un précédent travail (10).

Cet assassinat collectif des ulamâ et des fuqahâ a eu des répercussions considérables sur la société colonisée. D'abord beaucoup de Ouaddaïens sont aujourd'hui convaincus que le retard enregistré dans l'évolution de l'enseignement en Islam et en langue arabe est lié à la disparition brutale de leurs intellectuels, au début du siècle. Par cette oppression à l'égard des lettrés on pensait aussi, récemment encore, que "le colonisateur a ainsi dévoilé le visage d'un système refusant obstinément l'Islam et sa civilisation".

Quoi qu'il en soit, l'événement survenu en 1917 au Ouaddaï aurait pu être un cas isolé. Mais en cette même année, au Niger, les lettrés et savants musulmans connurent le même sort (11). On peut se demander si des événements d'une telle ampleur n'auraient pas été les conséquences d'une situation politique, militaire, économique et religieuse de la vie internationale, à cette époque: la première guerre mondiale, l'agitation ou les revendications des Musulmans, ... la Révolution d'octobre en Russie.

Cela dit, revenons à la vie culturelle au Ouaddaï pour constater que l'enseignement colonial n'y voyait le jour que dans les années 1920. Encore sera-t-il dans

l'ensemble refusé (12).

Dans le domaine économique enfin, l'appauvrissement de la société ouaddaïenne s'est accentué. Mais le commerce tenu par les négociants étrangers (égyptiens, grecs, libanais, libyens, peuls et soudanais) se développait. La pauvreté du pays en ressources exportables amena le colonisateur à se désintéresser totalement de la mise en valeur de cette région. Les circuits du commerce ancien vers la Libye, le Soudan, voire l'Egypte sont pratiquement interrompus. Les populations s'occupaient tout juste de l'élevage ou de la culture du mil pour leur propre subsistance et pour payer les taxes et impôts nouveaux: le mil, les bandes de coton tissé (gabak en langue maba),... sont vendus aux commerçants ou tirailleurs pour avoir des thalers, monnaie obligatoire au paiement de l'impôt ou des amendes.

Dans ces conditions difficiles, la jeune main-d'oeuvre masculine partait travailler dans les champs cotonniers, au Soudan anglo-égyptien (où elle se fixait quand certains de ses membres ne revenaient pas pour se marier ou constituer un troupeau de bétail). La capitale du Ouaddaï, Abbéché, considérée comme étant (à la fin du XIXe siècle) un centre culturel et commercial important, devint désormais "une ville précoloniale en déclin" (13). Ses commerçants ouaddaïens émigraient, eux aussi, vers des zones plus prospères du Sud ou dans les pays limitrophes.

Devant cette atmosphère de décadence d'une société, mais surtout à la suite de l'échec d'une administration directe qui ne parvenait plus à couvrir ses besoins économiques et financiers croissants, le sultanat au Ouaddaï fut rétabli en la personne de Mohammad Ourada.

Parmi un grand nombre de prétendants à la candidature, le choix de Ourada fut effectivement le plus judicieux. Son père, le sultan Brahim Birké (1898-1901) est connu pour avoir instauré (comme nous le résumait le faqîh Ab Djouériyé) "la justice, la paix sociale et le bien-être au Ouaddaï". Au demeurant, un autre élément était peut-être plus déterminant dans la désignation de Ourada. En effet, après la conquête du Ouaddaï, celui-ci fut envoyé au Lycée d'Alger, puis à la Médersa de Saint-Louis, pour y recevoir "un enseignement franco-arabe". A son retour, l'administration préféra le garder auprès d'elle. Ainsi, "de 1920 à 1934, Mohammad Ourada était resté à Fort-Lamy, écrivain et interprète aux Finances, puis expéditionnaire comptable à la mairie et au bureau du Gouverneur" (14).

Dès lors, il répondait aux critères que l'administration avouait attendre dans la réinstallation des sultans: "prestige, autorité, plus de modernisme" (Schweisguth, Ch. p. 14). A son retour à Abbéché en juillet 1934 pour son intronisation, "il fut accueilli dans l'enthousiasme" et, selon l'administration, "les

premières années furent heureuses". Tout concourrait à la réussite de Ourada, dans la mesure où la population retrouvait son souffle et se reconnaissait en lui. Selon les Ouaddaïens qui ont vécu ce moment d'euphorie, ils affirmaient que les pluies tombaient, et l'agriculture redémarrait, les troupeaux se multipliaient, etc. A l'évidence, beaucoup se réveillaient d'un long cauchemar où les avait placés la situation coloniale.

Dans tous les cas, le sultan Ourada a été le premier artisan de la scolarisation au Ouaddaï, touchant même les milieux qui en étaient jusque-là exclus. De part sa formation, il savait mesurer l'importance de l'instruction moderne, fut-elle coloniale. Mais l'administration trouvait qu'il avait "une doctrine personnelle du sultanat", incompatible avec la conception qu'elle s'en faisait, et plus grave qu'une "erreur de méthode". En effet, le sultan demandait incessamment dans ses rapports plus d'autorité dans son "pays natal" et le remplacement de certains "chefs profiteurs" qui "mangeaient les meskines" (les démunis, le peuple). Une satisfaction lui a été donnée dans certains cas. Toutefois, pour l'administration Ourada "courcircuitait" les notables qu'elle avait nommés. Ce qui créa une opposition à sa politique qui rencontrait pourtant le consensus populaire.

Mais cela n'empêchait évidemment pas les administrateurs de réduire progressivement les prérogatives de ce

Sultan - qu'ils ont soutenu dans ses débuts - pour lui proposer le commandement d'un canton, celui du Ouadi Mondjobo. Car le colonisateur "estime que le Sultan Ourada ne peut commander le Centre urbain d'Abéché qui groupe une population indigène hétéroclite et compte une population blanche importante" (15). Il convient de noter que par "population blanche", l'administration entendait certainement les quelques commerçants et artisans d'origine soudanaise, égyptienne, copte, syro-libanaise ou turque dont certains vivaient là avant la colonisation.

Voici un jugement que l'autorité coloniale établit sur Ourada vers la fin de son règne: "cet homme sobre, sage, scrupuleux, bon, céda au vice de sa race, l'ivrognerie" (Schweisguth, Ch. p, 17). Si cela se confirmait, on pouvait penser qu'il était acculé à son autodestruction pour ne pas assister impuissant à la destruction de son autorité.

Ourada est décédé le 22 avril 1945. Sa mort paraissait suspecte aux yeux des Ouaddaïens qui l'attribuaient à un empoisonnement. Par contre, l'administration déclarait que "tout a été fait pour le sauver et nous n'avons rien à nous reprocher". Puis on intronisa en 1946 son cousin et ami Ali Silek (1946-1977), fils du sultan Doudmourra chassé du pouvoir à la conquête du Ouaddaï. Ali Silek n'avait ni l'envergure, ni l'autorité

et, moins encore la formation intellectuelle de son prédécesseur. Mais il allait bénéficier d'une époque où la pensée et la politique coloniale sont devenues plus favorables aux sultans et chefs locaux. En effet, dès 1935 certains gouverneurs du Territoire optaient pour une formule d'administration indirecte. Puis à partir des années 1940, le Gouverneur F. Eboué (au moment de son ralliement au Général de Gaulle) se fera l'interprète "des thèmes habituels de l'école de l'humanisme colonial...: refus de l'administration directe, respect de la personnalité africaine, de ses traditions et de ses coutumes, association à l'administration des notables locaux, etc." (16).

Mais la montée des élites nouvelles (issues du système éducatif colonial) et celle des lettrés musulmans plus progressistes ont conduit les autorités coloniales à se rapprocher des forces traditionnelles restées conservatrices.

Désormais, ces lettrés musulmans dont l'audience et l'enseignement dérangent l'administration coloniale sont de nouveau devenus sa cible principale. Tel fut le cas du faqîh Ouléch. Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'à son retour du Caire où il a reçu sa formation islamique, le faqîh Ouléch a créé en 1947 le Ma'ahad al-'ilmî qui est devenu très célèbre dans l'ensemble du Tchad musulman. Dans les années 1950, cet établissement comptait un effectif d'environ trois cents

élèves. A la fin des études, certains obtenaient un certificat et repartaient chez eux diffuser leurs connaissances, s'ils n'allaient pas les poursuivre dans des pays arabo-musulmans, particulièrement en Egypte et au Soudan. A partir du Caire principalement, l'association des étudiants tchadiens appelait au refus du système colonial et revendiquait l'appartenance du Tchad à la communauté arabe et islamique.

Tout cela a permis aux lettrés d'Abbéché d'avoir à nouveau, une plus grande ouverture sur le monde et de jouer un rôle militant et offensif à l'égard de la colonisation. Cette évolution n'a pas tardé à préoccuper le pouvoir colonial qui a cherché alors à créer un vide autour du faqîh Ouléch et de son enseignement.

Tout d'abord, l'administration coloniale créa, en 1952, le collège franco-arabe d'Abbéché. A ce propos, disons que la méfiance à l'égard du système colonial a motivé une attitude d'indifférence vis-à-vis de ce collège (qui n'a véritablement fonctionné comme institution bilingue qu'à partir de 1956-1957). A Abbéché, la plupart des familles croyaient fermement que l'enseignement de la langue arabe introduit dans le programme de cet établissement n'était autre chose qu'"une simple propagande en faveur du colonisateur (da di'âya bes lel-musta'mir)". De ce fait, cet établissement était très peu fréquenté. Il n'a donc pas obtenu les résultats

escomptés, mais l'intégration progressive de certains lettrés musulmans comme enseignants allait servir de base à l'évolution du Collège franco-arabe d'Abbéché.

Par contre, un grand nombre de Tchadiens musulmans considéraient que "le faqîh Ouléch était non seulement un savant musulman célèbre et respecté pour son enseignement, mais il était également un nationaliste, un défenseur de l'Islam, ... La colonisation voulait, affirmait-on, mettre fin à son discours (khiṭāba) parce qu'il refusait l'ignorance, l'oppression culturelle et la dépendance". Depuis lors, l'administration coloniale lui reprochait - ainsi qu'à ses proches collaborateurs - de vouloir propager un militantisme à caractère religieux et créer des tendances pan-arabes et pan-islamiques. Cette argumentation n'a évidemment pas effrayé les Ouaddaïens. Car toutes proportions gardées, l'avènement de Gamal Abd el-Nasser en Egypte (1952) venait justement d'être accueilli dans l'enthousiasme par des larges couches de la communauté musulmane au Tchad. Ouléch retourna au Caire où il passa une année à enseigner (1954-1955). Peut-être a-t-il pensé que son absence conduisait à atténuer les menaces visant sa personne et son enseignement. Mais il est revenu à Abbéché (fin 1955), confiant et sûr de son savoir. Désormais, les autorités coloniales ne pouvaient pas le tolérer.

Devant l'échec enregistré précédemment pour isoler le Sheykh, celles-ci passèrent à une autre étape où l'affrontement devait se dérouler par Tchadiens interposés. Ainsi, le faqîh Ouléch fut accusé, cette fois-ci, d'avoir tenté de prendre à son profit le pouvoir du sultan d'Abbéché et traité certains ulamâ ouaddaïens d'ignorants (djuhalâ') en matières islamiques. Ce fut la cause d'un conflit assez grave qui allait déboucher sur une guerre civile, opposant "les Ouaddaïens dits de souche autochtone, aux gens du faqîh Tâha dont Ouléch faisait partie, considérés précipitamment comme adjânib", c'est-à-dire étrangers. Ainsi le Sheykh Ouléch fut-il expulsé du Ouaddaï et du Tchad. La guerre civile n'eut pas lieu.

Il se retrouva de nouveau au Caire. Puis les autorités d'El-Azhar l'affectèrent à Omdurman (au Soudan), en qualité d'enseignant. Il y décéda en avril 1976. A propos de cette disparition, voici ce que nous écrivit récemment un de ses anciens disciples ouaddaïens: "Chose étonnante, le Sheykh Ouléch est décédé à la veille de son départ pour le Tchad,... son billet et son visa l'attestent". Il convient de noter que peu après l'indépendance du Tchad, les nouveaux dirigeants étaient amenés à annuler l'arrêt d'expulsion frappant le faqîh Ouléch.

Quoi qu'il en soit, beaucoup de Tchadiens nous ont affirmé (comme cet informateur) que "le Sheykh Ouléch, cet homme humble et honnête, ne pouvait pas penser un instant à la prise du pouvoir politique. Il était simplement victime de sa réussite, de sa compétence en matière éducative. Il avait en effet une grande passion pour l'éducation et pour la religion musulmane (huwa muhtam bit-tarbiya wad-dîn). En ce qui concerne son expulsion, ajoute notre interlocuteur, il ne faut pas oublier que le faqîh Ouléch fut aussi victime du rôle joué par son oncle (le faqîh Tâha) auprès de l'administration coloniale, rôle que les Ouaddaïens ont condamné".

Il est vrai que tous les éléments de l'élite musulmane ou ceux de l'élite politique écartés du pouvoir (en raison de leur hostilité à la domination étrangère) n'ont pas connu le sort du Sheykh Ouléch; mais ils ont subi d'autres formes d'oppression liées au fait colonial. Car la majorité d'entre eux ne s'accommodaient pas du système qui leur était imposé et attendaient toutes les occasions pour montrer leur opposition. Ainsi considéraient-ils les chefs locaux dont l'administration s'est assuré la collaboration de "s'être dévoyés de l'Islam". Quant au colonisateur, les principales critiques qui lui sont adressées portaient sur des thèmes tels que l'injustice, la violence, la dégradation des mœurs et l'introduction des valeurs

tendant à détourner les Musulmans. Cette prise de position a conduit l'administration à qualifier les ulamâ et fuqahâ ouaddaïens de xénophobes, d'activistes, ... de fanatiques. Ce qui a valu à ses auteurs les plus intransigeants d'être incarcérés dans les prisons coloniales ou soumis à toutes sortes d'exactions visant à les intimider. Des personnages comme le faqîh Tom, le faqîh Barka (membres de l'élite musulmane), l'abbo Tadjaddine et Moussa Andjalbo (appartenant à la noblesse) ont connu, parmi d'autres, ces situations.

En fait, le pouvoir colonial redoutait que la prise de conscience qui gagnait ces couches privilégiées ne s'étendît sur l'ensemble de la population. Aussi a-t-il tenté de favoriser certains hommes ou certaines familles (en les nommant aux nouvelles fonctions créées: écrivain-arabe, interprète, chef de village, chef de quartier, ... assesseur) et réussi à provoquer des antagonismes tant au sein de l'intelligentsia musulmane que parmi les membres de l'élite gouvernante traditionnelle.

Tout cela nous conduit à ne pas nous rallier à l'affirmation de J. Le Cornec concluant à l'absence d'une vie politique propre aux colonisés. Reprenons intégralement la citation que nous avons mise en exergue:

"Pendant la durée du régime colonial, il n'y a pas de vie politique propre des groupes

locaux: la politique est administrative et superposée, ce qui veut dire que l'administration fait "sa" politique, et "la" politique en général, puisqu'il n'y en a pas d'autre et que son action est le corollaire d'une politique générale émanant de Paris, elle est donc à la fois importée ou extérieure dans ses mobiles et dans ses fins, et superposée aux préoccupations locales traditionnelles".

Le système colonial a certes bouleversé les pouvoirs traditionnels et atteints, plus ou moins, les cadres de vie des populations locales. Mais cette évolution ne signifie pas que la colonisation ait détruit totalement les dynamiques sociales, c'est-à-dire l'ensemble des représentations, des valeurs et des aspirations régissant la vie quotidienne des Ouaddaïens et Tchadiens. De ce fait, il existait une "vie politique propre des groupes locaux". On a vu que les populations, dans leur grande majorité, s'opposaient aux valeurs et réformes nouvelles et étrangères à leurs systèmes sociaux et politiques. Ce qui a créé une situation conflictuelle amenant l'administration à recourir à des multiples opérations: intimidations, persécutions et emprisonnements ou encore création des conflits et tribalisation excessive parmi les groupes colonisés. Il y avait donc

une vie politique locale. Evidemment celle-ci n'entre pas dans le cadre de la politique coloniale européenne, c'est-à-dire de cette politique devenue "officielle" et "superposée aux préoccupations locales traditionnelles".

En tout cas, le colonisateur n'est pas parvenu à contrôler réellement ni les activités, ni l'audience des hommes de l'Islam au Ouaddaï. Tout au plus, il les a souvent tenus à l'écart de la vie politique qu'il a organisée.

Dans sa grande majorité l'élite musulmane se défendait, en ce qui la concerne, de faire de la politique (as-siyâsa). Toutefois, les ulamâ et les fuqahâ affirmaient que leur devoir consistait simplement à transmettre un message traduisant la philosophie ou plutôt la conception d'une société de liberté et de justice conforme à leurs traditions islamiques. C'est ainsi qu'à l'apparition des partis politiques au Tchad ils apporteront un appui direct ou moral aux formations jugées aptes à défendre la Communauté musulmane, la langue arabe et l'enseignement de l'Islam. Cependant, il convient de noter que la nouvelle situation intéressera plus particulièrement l'élite politique traditionnelle et des hommes nouveaux formés par le pouvoir colonial (ou nouvelles élites).

C'est ce que nous étudierons dans la dernière partie de notre travail, consacrée aux rapports des élites dans

la vie politique. On tentera simplement de décrire les origines des formations politiques tchadiennes et d'analyser rapidement les rapports des élites traditionnelles et nouvelles à ces partis pour mieux apprécier la position des différentes forces en compétition, de 1946 à l'accession du Tchad à l'indépendance en 1960. Mais des événements importants survenus en 1962 et 1963 nous obligeront à nous référer à ces dates.

TROISIEME PARTIE

RAPPORTS DES ELITES AUX PARTIS POLITIQUES

CHAPITRE VII: LES FORMATIONS POLITIQUES AU TCHAD

Définition

Dans son ouvrage bien documenté sur le Tchad (1), J. Le Gornec souligne que "l'appellation stricte de partis avec ce qu'elle comporte d'organisation et de perfectionnement n'est pas rigoureusement valable au Tchad; de ce point de vue, le parti le mieux évolué organiquement, était déjà le P.P.T.". C'est-à-dire le parti progressiste.

TROISIEME PARTIE

Cette constatation s'appuie sur les critères classiques de la science politique (structure, organisation, fonctionnement, organes de presse, audience, ...) dégagés par la théorie de M. Duverger (2). Mais "il serait erroné d'appliquer aux partis politiques d'Afrique noire... des critères d'appréciation" occidentaux (3), dans la mesure où la "notion de parti recouvre des réalités différentes en Europe, dans les pays en voie de développement en général et en Afrique en particulier; ce phénomène tient notamment à ce que les sociétés et les cultures africaines possèdent des caractères spécifiques" (4). D'autre part, "si la structure, les programmes, les idéologies des partis africains ont été influencés par leurs modèles occiden-

CHAPITRE VII: LES FORMATIONS POLITIQUES AU TCHAD

également être considérées dans leurs rapports avec les systèmes politiques précoloniaux" (5). Cette observation

Définition parfaitement à la majorité des formations politiques tchadiennes, suffisamment tournées vers des

Dans son ouvrage bien documenté sur le Tchad (1), J. Le Cornec souligne que "l'appellation stricte de partis avec ce qu'elle comporte d'organisation et de perfectionnement n'est pas rigoureusement valable au Tchad; de ce point de vue, le parti le mieux évolué organiquement, était déjà le P.P.T.". C'est-à-dire le parti progressiste tchadien.

Cette constatation s'appuie sur les critères classiques de la science politique (structure, organisation, fonctionnement, organes de presse, audience,...) dégagés par la théorie de M. Duverger (2). Mais "il serait artificiel d'appliquer aux partis politiques d'Afrique noire... des critères d'appréciation" occidentaux (3), dans la mesure où la "notion de parti recouvre des réalités différentes en Europe, dans les pays en voie de développement en général et en Afrique en particulier; ce phénomène tient notamment à ce que les sociétés et les cultures africaines possèdent des caractères spécifiques" (4). D'autre part, "si la structure, les programmes, les idéologies des partis africains ont été influencés par leurs modèles occiden-

taux, les formations politiques africaines doivent également être considérées dans leurs rapports avec les systèmes politiques précoloniaux" (5). Cette observation s'applique parfaitement à la majorité des formations politiques tchadiennes, suffisamment tournées "vers des doctrines de caractère empirique ou pragmatique" que leurs modèles métropolitains ou territoriaux. La dépendance coloniale, la force sociologique incontestable des milieux traditionnels, l'absence des cadres autochtones, ... et le retard économique et culturel du Tchad se trouvent parmi les facteurs qui expliquent l'orientation et la détermination politiques des partis. A cela vient s'ajouter la diversité ethnique et religieuse de la population, diversité dont les partis tiendront largement compte par la force des choses dans leur comportement.

Au point de vue organisationnel, les formations tchadiennes peuvent se classer en "partis de patron" et "partis de masse" selon un autre schéma théorique élaboré par les politologues. Chacun des deux groupes bénéficie d'une base sociale différente de l'autre.

Les partis de patron "ont une organisation locale faible qui repose principalement sur des personnalités importantes telles que des chefs traditionnels, des autorités officielles ou des dirigeants des confréries religieuses. Les anciens chefs de canton en Afrique

francophone où les rois, ailleurs, les Marabouts, jouent un rôle déterminant dans la structure de base" de ces partis. Alors que "les partis de masse, dans la mesure où ils luttent contre la colonisation, ne trouvaient que peu de soutien parmi les élites locales liées à l'autorité en place. Ils se recrutent principalement dans la classe moyenne évoluée des villes. Ils luttent sur deux fronts: l'administration coloniale qui est imposée de l'extérieur, et les autorités traditionnelles qui, avec l'aide de la puissance coloniale, empêchent l'évolution" (6).

Au Tchad, cette situation se caractérise particulièrement par l'affrontement (1947-1952) entre l'Union démocratique tchadienne (U.D.T.), parti de l'aristocratie traditionnelle, et une petite catégorie des cadres scolarisés représentés au sein du parti progressiste tchadien (P.P.T.). De 1953 à l'indépendance, la rivalité des dirigeants conduit au multipartisme sans pour autant changer fondamentalement la ligne déjà tracée par les deux premières formations. Cela pourrait être lié à l'origine de leur naissance et à la conception que chaque parti a de la société tchadienne.

Origine des partis politiques tchadiens

Toutes les formations politiques au Tchad sont nées après la seconde guerre mondiale. Auparavant la dépen-

dance coloniale empêche toute vie politique locale au sens moderne du mot. Cependant, un grand nombre de facteurs et de pressions internes et externes propres à la situation coloniale amènent l'empire français à infléchir sa politique et opérer des réformes. Parmi ces facteurs il faut souligner les "recommandations" de la Conférence de Brazzaville de 1944, la participation active et appréciée du Tchad à la Seconde guerre mondiale, ... ainsi que le réveil politique sensible en Afrique occidentale. A cela viennent s'ajouter les pressions exercées particulièrement par les leaders du panafricanisme qui posent, dès 1945, le "problème de l'indépendance complète et absolue" des peuples négro-africains.

De ce fait, la "Constitution française" de 1946 donne la qualité de citoyens français aux Africains (parmi les privilégiés) et leur reconnaît en conséquence le droit de participer aux fonctionnements des institutions politiques centrales de l'Etat colonial; dans le même temps, elle permet la réorganisation intérieure des territoires par la création d'Assemblées administratives. Mais, "quelle que soit l'ampleur, en vérité considérable, de ces mutations institutionnelles, rien ne serait plus faux que de voir dans leur acceptation l'expression d'une renonciation ou d'une révision fondamentale de la conception traditionnelle du destin réservé outre-mer à la France" (7).

Ce sont ces événements qui vont favoriser l'apparition au Tchad des partis et d'une vie politique de type moderne. Toutefois, l'évolution de ces partis se caractérise, d'abord par l'extension des formations métropolitaines (l'Union démocratique et socialiste de la résistance, UDSR de tendance R. Pleven et F. Mitterand et le Rassemblement du peuple français, RPF du Général De Gaulle), puis par la création de sections des partis interterritoriaux (RDA, MSA,...) et d'autres partis propres au Tchad (l'Union nationale tchadienne, UNT, ou le Groupement des Indépendants et ruraux tchadiens, GIRT,...).

Alors que "dans la plupart des possessions anglaises d'Afrique noire, les partis politiques sont, dès leur origine, des partis africains" (8) ou territoriaux, au Tchad toutes les formations importantes revendiquent un apparentement extérieur. Ainsi l'extension des partis métropolitains relève-t-elle de plusieurs considérations. En effet ceux-ci recherchent une nouvelle clientèle capable d'influer sur le jeu politique français. Il faut rappeler que le Tchad connaît le système du double collège, système qui permet une représentation privilégiée des citoyens de statut civil métropolitain (en majorité français). D'autre part, la politique d'intégration prônée par la France doit aussi ravir certains milieux soucieux de garder le

caractère centralisateur de l'Etat colonial dans son exploitation économique et son oppression culturelle.

Sur le plan strictement tchadien, la conscience politique est très peu développée, au lendemain de la seconde guerre mondiale. Une différenciation bien marquée entre les classes sociales n'existe pas. En plus, l'électorat est très restreint; il concerne uniquement les chefs, les Tchadiens "évolués" (notables, fonctionnaires et agents de l'administration, les membres des tribunaux indigènes) et les Européens. Le sous-développement économique du pays et le retard culturel des populations avantagent considérablement le secteur traditionnel dont les structures anciennes, plus ou moins transformées par la colonisation, subsistent encore. Les élites traditionnelles (religieuse et politique,...) représentent la seule force sociologique incontestable. Mais les membres de l'élite politique traditionnelle s'accommodent du système colonial, car ils ont le souci de garder leur position et de perpétuer leurs privilèges. Quant à la nouvelle élite issue du système éducatif colonial, elle est encore insignifiante quantitativement et manque surtout d'expérience: elle regroupe les petits fonctionnaires (commis, instituteurs, infirmiers) dont le niveau d'études ne dépasse guère le certificat d'études primaires.

représentants du R.P.F. local, et Gabriel Lisette et ses

Il n'est donc pas étonnant qu'à l'Assemblée nationale française de 1946, les premiers élus représentant le Tchad sont Malbrant (métropolitain de tendance UDSR) et un jeune administrateur colonial d'origine antillaise, Gabriel Lisette affilié au Rassemblement démocratique africain (RDA). Ils représentent successivement le premier collègue (Européens) et le second collègue (Africains). Mais à partir de 1947, les différentes forces tchadiennes qui cohabitent vont essayer de se rassembler dans des formations politiques pour mieux se disputer le pouvoir.

Ce sont ces formations qu'on va décrire succinctement à travers leur carte d'identité, avant d'aborder les différents rapports qu'elles ont avec les élites tchadiennes de l'époque.

Identité des partis politiques au Tchad

Dès le début de leur apparition en 1947 au lendemain de l'indépendance en 1960, les partis tchadiens vont dominer la scène politique locale. Jusqu'en 1962 (institution du parti unique), le Tchad connaît un système de multipartisme, bien qu'au départ - de 1947 à 1952 - deux forces seulement s'opposent: les chefs traditionnels entrés dans la compétition en tant que représentants du R.P.F. local, et Gabriel Lisette et ses

amis considérés à cette époque-là comme les dirigeants d'une "gauche révolutionnaire", proche du parti communiste français.

Il est pourtant malaisé de considérer les partis tchadiens suivant le diptyque "gauche-droite" qui prévaut en France métropolitaine. Pour des multiples raisons, la difficulté à leur donner une classification est grande. Les vagues des dirigeants tchadiens (qui changent des formations ou en créent d'autres), l'ambiguïté ou la similitude des programmes, ... de même que la culture politique des responsables des partis ne facilitent pas l'analyse et ne permettent pas une classification nette des formations selon leur orientation, leur idéologie.

Dans tous les cas, parmi les partis politiques tchadiens quatre seulement parviennent à acquérir une audience et une clientèle importantes dépassant souvent le cadre ethnico-régional et confessionnel. De plus, leur évolution organique, leur perfectionnement, ... (bien que le niveau varie considérablement d'une formation à une autre) conduisent à leur accorder l'appellation de "partis", en égard aux réalités tchadiennes.

Le Parti progressiste tchadien, P.P.T.

L'élection de G. Lisette comme représentant du Tchad à l'Assemblée française de 1946 est à l'origine du

premier parti politique tchadien. G. Lisette est un citoyen français d'origine antillaise, devenu administrateur des colonies. Puis en 1946, il fut choisi et envoyé au Tchad comme "adjoint au chef de la région de Moundou", dans la zone méridionale. A partir de là, il va considérablement marquer la vie politique tchadienne jusqu'au lendemain de l'indépendance. En effet, cet administrateur colonial crée en février 1947 le "Parti progressiste tchadien" ou P.P.T., qui devient alors une section territoriale du Rassemblement démocratique africain (R.D.A.). Celui-ci est, dans une première phase, un mouvement nationaliste africain. Il faut noter qu'à cette époque les élus R.D.A. sont apparentés au parti communiste français (il en fut ainsi jusqu'en 1950 puis le R.D.A. se rapprocha de l'U.D.S.R).

Cette liaison avec le parti communiste va lui permettre de s'inspirer "largement des modalités d'organisation propres au P.C.F., lui empruntant une partie de son idéologie et même une lutte sur des thèmes communs, tels que la solidarité des peuples coloniaux et des masses prolétariennes contre l'impérialisme et l'exploitation par les capitalistes" (9). Rappelons que dès 1921, Tchitchérine (le responsable russe aux Affaires Etrangères) souhaitait lors d'un entretien avec C.A. Julien et P. Vaillant-Couturier "que l'Internationale communiste remette aux partis communistes de la mé-

tropole le soin de s'occuper des colonies (10).

Dans ses débuts, le P.P.T. se veut ainsi de la "gauche révolutionnaire". Ses thèmes de propagande ne réjouissent ni les autorités coloniales ni leurs protégés, les chefs traditionnels: suppression ou diminution de l'impôt, de la culture du coton, des chefferies coutumières, ... Il s'implante solidement dans les populations soumises à une vigoureuse exploitation coloniale, particulièrement les paysans du Sud. Il devient cependant le parti de l'aristocratie administrative et scolarisée. Ainsi, le P.P.T. sera la formation politique tchadienne la mieux organisée et perfectionnée, grâce à la compétence et à l'habileté de ses dirigeants. Sa composition ne relève pas de base tribaliste ou régionaliste, mais les interférences entre ces phénomènes apparaissent au niveau des dirigeants et leur clientèle.

Miné de l'intérieur par des questions de personnes et confronté à la réalité sociologique tchadienne, le P.P.T. va connaître une série de mutations qui ne lui permettront pas cependant de rassembler tous les Tchadiens. A partir de 1952, il devient la première force tchadienne grâce à des alliances plutôt éphémères avec des personnalités ou des partis qu'il considérait auparavant "réactionnaires". Dès lors, il perd son caractère "révolutionnaire" et "progressiste" à la faveur d'une aristocratie des cadres et des notables tradition-

nels. Devenu suffisamment fort en accédant au pouvoir, le P.P.T. se proclame parti unique, au lendemain de l'indépendance, en 1962.

L'Union démocratique tchadienne

Section tchadienne du R.P.F. gaulliste, l'U.D.T. doit sa création, en 1947 également, au soutien de l'administration coloniale. Représentant la droite conservatrice, elle devient par excellence le parti des notables tchadiens (sultans, chefs de canton, ... et leurs alliés) et de l'"aristocratie européenne et traditionnelle". C'est le parti des chefs traditionnels représentés et encouragés par un grand nombre de métropolitains (commerçants, entrepreneurs, ...) mais aussi par des commis et interprètes tchadiens. Une de ses caractéristiques essentielles est d'être une formation suffisamment musulmane, dans la mesure où elle prétend s'opposer au P.P.T., considéré comme une émanation de la population chrétienne ou animiste du Sud.

Le programme de l'U.D.T. gravite autour des liens de collaboration avec la Métropole, de la légitimité des chefs traditionnels et de l'amélioration de leur statut. Les questions relatives à l'indépendance nationale, à la scolarisation et à l'émancipation des masses exploitées ne préoccupent presque pas ou pas du tout les respon-

sables tchadiens de l'U.D.T. Par sa base sociale, cette formation s'insère dans ce qu'il convient d'appeler les "partis de patron", bien que ses dirigeants se félicitent d'avoir des milliers d'adhérents. En réalité, "les chefs U.D.T. prenaient les cotisations du parti en même temps que l'impôt". Entre autres remarques, on peut penser que ces "adhérents" se considèrent devoir acheter la carte de leur chef, seule autorité qu'ils reconnaissent encore; ils sont plus contribuables que militants actifs d'un parti.

Jusqu'en 1952, l'U.D.T., soutenue par les gaullistes métropolitains - R.P.F., reste (malgré ou à cause de son conservatisme et ses liens privilégiés avec les autorités coloniales) le parti dominant, particulièrement au nord du Tchad. Mais à partir de cette date elle disparaît en raison de conflits de personnes ou d'orientation politique que connaissent ses dirigeants. Les uns souhaitent garder le statu quo, tandis que d'autres préconisent son élargissement et son évolution.

Ce désaccord conduit à la naissance d'une multitude de partis résiduels de l'U.D.T.: Rogué (métropolitain, ancien gouverneur du Tchad en 1946) fonde en 1953 l'Union démocratique des indépendants du Tchad, U.D.I.T.; Jean Baptiste, métis tchadien et musulman du Nord, en devient le principal animateur. En 1956 un autre parti, l'Action sociale tchadienne (A.S.T.) se

crée sous l'instigation de Malbrant (métropolitain qui représente déjà le Tchad en 1946 sous l'étiquette U.D.S.R.) et de Arabi El-Goni (arabe du Batha-Ouaddaï). Et en 1958 enfin des dissidents de l'A.S.T. forment le Groupement des indépendants et ruraux tchadiens, G.I.R.T. dont les leaders sont Sahoulba Gontchomé et Djibrine Khérallah, respectivement "chef supérieur des Moundang" (dans le Mayo-Kebbi, au Sud-Tchad) et commis d'administration, appartenant au groupe arabe de la région du Batha. Nous reviendrons sur ces personnalités et leurs formations politiques dans le prochain chapitre.

Le Mouvement socialiste africain (M.S.A.)

L'évolution de ce parti au Tchad reste en étroite relation avec la personnalité de son leader, Ahmad Khoulamallah.

Originaire du Chari-Baguirmi et apparenté par sa mère à la famille royale baguirmienne, Ahmad Khoulamallah s'installe comme commerçant à Fort-Lamy. Il bénéficie d'une culture arabo-musulmane et possède des liens intimes avec la colonie soudanaise du Tchad. Il est en quelque sorte un des représentants de l'aristocratie commerçante et religieuse tchadienne. Les exactions des autorités coloniales et de leurs alliés, les chefs traditionnels, le révoltent. Mais il ne rejoint

pas les formations existantes, car il se sent une personnalité assez forte et influente (socialement et économiquement) pour jouer le rôle de leader politique.

Il fonde en 1951 (avec le concours de Adoum Aganaye, instituteur devenu conseiller représentatif et celui de Ahmad Kotoko Conseiller de l'Union française) le Parti socialiste indépendant du Tchad, P.S.I.T. De même que le P.P.T., celui-ci adopte des positions voisines en s'élevant contre les autorités traditionnelles, l'impôt et le système colonial. Dès lors, Ahmad Khoulamallah "va se réfugier dans la dissidence 'socialiste'"; J. Le Cornec trouve cette attitude contradictoire lorsqu'il dit qu'"on remarque ce que peut avoir d'anormal une étiquette "socialiste" pour un aristocrate baguirmien, musulman, et, par ailleurs chef de la confrérie religieuse des Tidjania" (42). D'abord, à notre connaissance, Ahmad Khoulamallah n'est ni à cette époque, ni plus tard, chef de la Tidjdjanîya. Au demeurant, son comportement politique permet de le désigner sous l'étiquette de "nationaliste". D'ailleurs, la remarque de J. Le Cornec ne se justifie que si Ahmad Khoulamallah se présente en défenseur des intérêts de sa classe. Or, pour des Tchadiens, c'est un "homme honnête, intègre... qui a le sens de la solidarité". Il se considère "socialiste" en ce sens aussi qu'il est contre l'U.D.T. à sa droite et le P.P.T. à sa gauche.

En 1952, Ahmad Khoulamallah se fait élire conseiller à l'Assemblée territoriale sur la liste du Front d'action civique du Tchad (F.A.C.T.): son parti, le P.S.I.T. s'allie au P.P.T. pour former cette coalition opposée à l'U.D.T., dominante et conservatrice. A partir de 1956, il quitte le P.S.I.T. (d'aucuns disent qu'il en fut exclu) dont le principal animateur est Ahmad Kotoko. Il devient S.F.I.O. et chef du Parti socialiste khoumalliste (P.S.K.) qui prendra en 1957 l'étiquette du M.S.A. ou Mouvement socialiste africain. Il faut rappeler que lors de son congrès de Konakry (Guinée) en janvier 1957, le M.S.A. adopte une option pour l'autonomie politique et se détache alors de la S.F.I.O. métropolitaine.

Avec l'avènement du M.S.A. au Tchad, c'est l'"apparition sur la scène politique d'un certain socialisme". Il s'agit en réalité d'un nationalisme anti-féodal et anti-colonial teinté d'islamisme pro-arabe. Bien que le leader de ce parti soit un nationaliste passionné et passionnant, l'évolution de sa formation doit sans doute beaucoup aux courants qui lui viennent du Soudan (qui vient d'acquérir son indépendance) et de l'Egypte (d'où partent les discours de Gamal Abd el Nasser. Perçus par un bon nombre de Tchadiens musulmans, "comme étant un message plein d'espoir, ces discours sont nationalistes, révolutionnaires et socialistes".

En tout cas, le M.S.A. va bientôt attirer l'électorat progressiste musulman et recevoir les encouragements des éléments de l'élite religieuse. Il obtient aussi l'appui des quelques étudiants tchadiens de Paris et particulièrement de ceux du Caire. Il se dote d'une organisation assez solide et acquiert une audience de plus en plus large.

Mais le M.S.A. n'arrive pas à s'imposer au plan national car le P.P.T. garde jalousement le Sud et aide ses alliés à lutter contre le parti de Ahmad Khoulamallah dans le Nord. Pourtant dans son orientation politique le M.S.A. partage les principaux thèmes de sa propagande avec le P.P.T.: anti-colonial, anti-féodal, profondément nationaliste, progressiste, ... Il faut noter entre parenthèses que le P.P.T. n'est plus celui des années 1947-1950. Il est certain aussi que ces notions ne revêtent pas la même signification quand on passe d'une formation à une autre. Les nuances ne manquent pas. Lorsque le M.S.A. parle de "nationalisme", de "socialisme", il faut y déceler une tendance généralement arabo-musulmane, ou nassérienne en particulier.

Quoi qu'il en soit, le M.S.A. - identifié à la personnalité de Khoulamallah - commence dès 1957 à inquiéter sérieusement l'administration coloniale, les autorités traditionnelles et les dirigeants des autres partis.

Pour l'administration coloniale, ce "jeune musulman" (entendu A. Khoulamallah) n'est autre que le "leader du Tchad-Nord", mais ses sympathies pro-égyptiennes et soudanaises sont à combattre, surtout à cette époque où Nasser constitue un grand handicap dans la politique proche-orientale et africaine de la France (échec du débarquement de Suez en 1956, aide de l'Egypte aux mouvements de libération, en particulier au F.L.N. algérien,...). Quant aux chefs traditionnels, dans leur grande majorité, ils s'opposent aux options réformatrices du M.S.A., en utilisant parfois des arguments régionalistes et "tribalistes" pour tenter de disqualifier ses dirigeants. Or, ce parti arrive à regrouper, sur le plan local, un grand nombre de personnes appartenant aux familles au pouvoir (Abbo Tadjaddîn, Mahadi Bourma,..., au Ouaddaï) mais hostiles pour la plupart à ceux qui détiennent l'autorité avec l'appui du pouvoir colonial.

Enfin, le P.P.T. qui se considère la première formation politique, ne supporte pas de voir son projet d'accession au pouvoir menacé par la percée du M.S.A..

Mais les contradictions, les rivalités personnelles et les tendances qui sont encore latentes à l'intérieur du mouvement de Ahmad Khoulamallah, apparaissent au grand jour, à la veille du référendum de Septembre 1958. En sa qualité de dirigeant du parti, Khoulamallah

décrète un vote positif pour rester dans la Communauté française. A ce sujet, certains Tchadiens affirment que le leader du M.S.A. "craint à cette époque que l'indépendance totale du Tchad ne conduira les gens du Sud à accaparer le pouvoir. Parce que les gens du Nord ne possèdent pas des cadres ayant reçu une formation suffisante en français". Par contre, un ancien militant proche de Ahmad Khoulamallah nous dit que "cette attitude est une stratégie politique pour permettre à ce parti, encore jeune, de bien s'implanter". Pour notre part, nous espérons qu'un jour, le fondateur du M.S.A. parlera de cette phase importante dans la vie de son parti. Dès lors, des jeunes faucons partisans du "non" (l'aile gauche qui demande l'indépendance immédiate) adoptent une attitude contraire et créent l'Union nationale tchadienne, ou U.N.T. (13).

En dépit de cette division, le M.S.A. tente de devenir la principale force d'opposition à la politique du P.P.T.. Après la proclamation de la République (28 novembre 1958), Ahmad Khoulamallah sera premier ministre; il le restera moins de deux semaines, en raison de rivalité de personnes qui rend les alliances très éphémères. Du coup, le M.S.A., privé de son aile gauche qui est sûrement la plus active, va devoir composer avec d'autres formations pour résister en vain à la poussée du P.P.T.

En 1962, le M.S.A. est interdit. Ahmad Khoulamallah et d'autres responsables du parti connaîtront plusieurs années de prison.

Le Parti national africain (P.N.A.)

Depuis la proclamation de la république, aucun parti n'obtient la majorité requise pour former un gouvernement homogène. Entre décembre 1958 et mars 1959 le Tchad connaît quatre gouvernements provisoires. Plus habile, le P.P.T. va exploiter cette situation, dans la mesure où la division de l'opposition, particulièrement celles des personnalités "nordistes", renforce de plus en plus ses positions.

Pour faire face au P.P.T., les dirigeants oppositionnels se regroupent pour former une union de leurs partis, dénommée Parti national africain (P.N.A.), fondé en 1960 et dirigé par Ahmad Khoulamallah et Jean Baptiste. Presque toutes les formations à prédominance musulmane y figurent: le M.S.A. de Khoulamallah, l'U.D.I.T. de Baptiste, le G.I.R.T. de Kherallah et Sahoulba, et enfin l'A.S.T. des frères Mahammad et Arabi El-Goni.

Il s'agit en fait d'une sorte de bipolarisation de la vie politique tchadienne, si ce n'est un partage de la société: le P.P.T. majoritaire au Sud et le P.N.A.

qui doit dominer au Nord. On revient en quelque sorte à la ligne déjà tracée par le P.P.T. et l'U.D.T. en 1947-1952.

Devant le renforcement et le monopole du pouvoir par le P.P.T., le P.N.A. aura une vie très courte. De plus les divergences parmi ces principaux dirigeants affaibliront ces derniers qui connaîtront, à partir de 1963, les persécutions et les emprisonnements.

... sont incapables de concevoir une société tchadienne dans sa diversité, en dehors d'une multitude de modèles que leur offrent leur ethnie * * * région. De ce fait aucune formation n'étudie et ne pose véritablement l'avenir du Tchad.

Depuis l'apparition des partis politiques au Tchad, des facteurs sociologiques spécifiques "ont déterminé largement les comportements politiques" des dirigeants, dans la mesure où les différences pourtant notables entre les formations "s'effacent souvent derrière des questions des personnes...". A côté (ou à cause) de ces rivalités personnelles, les partis tchadiens vont évoluer dans un système de partage du pays (à l'exception de l'U.N.T., aile gauche du M.S.A.). Bien sûr, tous appellent à l'"unité nationale" et cherchent constamment et difficilement à élargir leur audience dans ce sens. Apparemment aucune exclusive ethnique, régionale ou religieuse ne figure dans leurs statuts. Confrontées

cependant à la réalité tchadienne, toutes les formations vont adopter, à des degrés divers, une attitude partisane. Car les différentes élites politiques tchadiennes ne possèdent pas pour cadre de référence la même culture politique, ni les mêmes intérêts et moins encore la même conception du monde. De même, les manipulations politiques dues à la situation coloniale ne favorisaient pas une prise de conscience unitaire. Ainsi, ces élites sont incapables de concevoir une société tchadienne dans sa diversité, en dehors d'une multitude de modèles que leur offrent leur ethnie ou leur région. De ce fait aucune formation n'étudie et ne pose véritablement l'avenir du Tchad.

Ce qui nous conduit à traiter des rapports entre les partis et les élites politiques tchadiennes.

CHAPITRE VIII: RAPPORTS DES ELITES AUX PARTIS POLITIQUES

"Dès le début de la vie politique tchadienne, deux forces vont s'affronter. Le progressisme lutte pour l'émancipation politique, sociale et économique du pays. Le conservatisme, au contraire, s'en tient au statu quo. Il s'accommode du pouvoir de tutelle et s'en remet pour le présent et pour l'avenir au paternalisme colonial" (1).

Cette affirmation se justifiait si des deux forces en présence le P.P.T. représentait le "progressisme", et l'U.D.T. le "conservatisme". Encore faut-il ne pas enfermer la société tchadienne de l'époque coloniale dans des catégories assez rigides. On sait que les deux partis adoptent, déjà à leur naissance en 1947, deux lignes bien différentes qui traduisent un antagonisme politique profond entre l'élite politique traditionnelle et la nouvelle élite: la première tient à se maintenir au pouvoir, tandis que la seconde, consciente de ses connaissances modernes acquises sous la colonisation, cherche à l'en chasser.

A partir de là, la lutte que vont se livrer ces élites se dérouleront sous la bannière des formations politiques. Dès lors il faut analyser ce que ces hommes attendent de ces dernières et ce qu'ils leur apportent.

Elites traditionnelles et partis politiques

L'aristocratie traditionnelle - c'est-à-dire les élites anciennes (sultans, chefs de canton, chefs religieux, commerçants,...) - détient encore, malgré l'altération de ses pouvoirs, d'immenses responsabilités en particulier dans le nord-musulman. L'emprise de ces notables sur la majorité de leurs administrés ne fait l'objet d'aucun doute. La conception du pouvoir et de l'autorité dans le système précolonial prévaut suffisamment dans l'esprit de ces derniers dont la majorité vit toujours dans le secteur économique et éducatif traditionnel. D'un autre côté, l'administration coloniale et certains de ses commis et interprètes apportent tout leur soutien intéressé aux membres de l'élite politique traditionnelle restés plus ou moins "fidèles à la cause française".

Cette intervention consolide le plus souvent la position et le statut de ces notables auprès de leurs populations, ce qui leur permet de montrer leur efficacité et de jouer un rôle politique et économique considérable au bénéfice du système colonial. De ce fait, ils pèsent de toute leur influence dans la vie locale ou nationale des Tchadiens: ils demeurent les intermédiaires attitrés entre les éleveurs, les agriculteurs,... et l'administration coloniale qui les exploite.

L'élite politique ancienne cherche moins l'émancipation des peuples colonisés que l'amélioration ou la perpétuation de son statut largement dégradé. Après tout, la chefferie garde l'image d'une institution représentative des populations. Elle fonde toujours sa légitimité sur la tradition comme si elle ignore que l'administration coloniale instaure quelquefois sa propre tradition. Quoi qu'il en soit, cette élite tient à garder ce qui reste de ses privilèges. L'impôt, la culture du coton et les redevances coutumières (musulmanes ou autres) apportent à ses membres des bénéfices non négligeables. A cela s'ajoutent les dotations annuelles des chefs traditionnels (2). Pour sauvegarder leur position politique et leurs intérêts économiques, les notables se rassemblent au sein de l'Union démocratique tchadienne. Créée sous l'action directe de l'administration dont elle reste l'alliée privilégiée, l'U.D.T. devient en conséquence un parti conservateur. Ses dirigeants se trouvent dans l'incapacité de poser des revendications politiques et sociales afin de libérer les Tchadiens de la dépendance coloniale. Cette attitude peut s'expliquer davantage par le manque très sensible d'une culture politique moderne que par le seul esprit conservateur. Il faut noter que la grande majorité de l'élite politique traditionnelle ne reçoit pas, à cette époque, une formation intellectuelle suffisante à

la langue arabe. Depuis lors, leurs descendants se réfèrent constamment à cette culture générale limitée (connaissances islamiques, conceptions tribales) ne lui permettant pas d'avoir une action vigoureuse, au plan national. D'autre part le système éducatif proposé aux fils des chefs (telle que l'Ecole des otages) vise à fournir des résultats à long terme favorables à l'Empire colonial; il ne met pas en cause l'institution elle-même, la chefferie. Au contraire, on assure sa survivance à l'aide des chefs instruits capables de défendre leur hiérarchie sociale et l'ordre établi par la colonisation.

Quant aux cadres tchadiens de l'U.D.T., c'est en majorité des commis ou des interprètes, respectueux de la tradition et soucieux de garder ou d'améliorer leur statut. Au point de vue de la stratégie politique, ce parti bénéficie d'une aide substantielle des métropolitains du Tchad et du soutien militant de la formation gaulliste, le R.P.F.

En tous cas, la politique de l'élite traditionnelle regroupée au sein de l'U.D.T. n'a pas pour but d'éveiller la conscience nationale tchadienne. Après tout, les notables ignorent encore ce qu'est une vie politique de type moderne. Leur histoire prend généralement ses repères dans les siècles allant du XI^e au XIX^e où des familles d'origine arabe et autochtones fondent des royaumes ou des chefferies où elles répandent l'Islam et

la langue arabe. Depuis lors, leurs descendants se réfèrent constamment à cette trame pour déterminer la légitimité d'un pouvoir établi. Ainsi, l'ascendance familiale, le respect et l'observance de l'Islam, les bonnes qualités morales et sociales et les meilleurs rapports (?) avec les populations sont parmi les critères déterminants pour définir ces notables.

C'est toujours cette conception du pouvoir, héritée de la période post-islamique, qui détermine leur comportement. Ils souhaitent pour eux-mêmes un pouvoir absolu, qu'ils acceptent de partager néanmoins avec l'autorité coloniale, parce que celle-ci est puissante et dominante. Mais ils ne conçoivent pas du tout que ce partage soit possible avec d'autres autochtones "non issus, selon eux, des hiérarchies politiques précoloniales". Ainsi se plaisent-ils à répéter, quitte à se contredire, qu'"Allah n'a pas créé les cinq doigts d'une main égaux...", pour justifier qu'il existe des milieux familiaux habilités à fournir des dirigeants et d'autres des dominés. Aux yeux de certains membres de l'élite traditionnelle, le général De Gaulle par exemple reflète ce pouvoir absolu. D'ailleurs, la littérature populaire le considère récemment encore comme un "chef charismatique", un "génie", voire un "surhomme" qui se transforme à sa guise, devenant tantôt jeune, tantôt vieux. "parce qu'à l'époque (selon elle) il n'y a pas d'autre élite disponible que celle de la tradition" (3).

Lorsque les notables admettent les nouvelles réformes de structures (statut des chefs, loi électorale, les divisions et subdivisions administratives du pays, l'organisation de la justice,...) devant aboutir à "une vie politique moderne", ils ne doutent pas de leur victoire finale. Ils estiment que leur influence sociale et leur fidélité à l'administration "leur donnent un droit de préemption sur les institutions nouvelles". En fait, ils ne se sont pas trompés.

L'introduction des forces traditionnelles dans les organismes de type moderne répond inéluctablement aux préoccupations coloniales. En effet, l'administration sait qu'elle pourrait exercer facilement son pouvoir hiérarchique sur les notables, devenus ses protégés. Elle se sert d'eux pour l'amélioration de la culture du coton, la perception de l'impôt (sur les administrés, sur le bétail), les redevances judiciaires, la réfection des routes, mais aussi l'entretien des écoles et la scolarisation,... Le système colonial délègue, pour ainsi dire, une partie de ses charges aux chefs traditionnels. Certains commettent, quelquefois en son nom, des exactions sur les populations dépouillées et opprimées. Pour l'administration coloniale, la collaboration de l'élite traditionnelle est perçue comme une nécessité, "parce qu'à l'époque (selon elle) il n'y a pas d'autre élite disponible que celle de la tradition" (3).

Elle juge alors que les "évolués" sont peu nombreux et inconnus. En d'autres termes elle n'est pas disposée à partager le pouvoir avec les quelques cadres qui existent (originaires pour la plupart du Sud-Tchad) d'autant plus que ceux-ci n'appartiennent pas à la hiérarchie du pouvoir traditionnel. Dès lors, l'administration s'accommode de sa politique des notables, politique qu'elle souhaite poursuivre par le truchement de l'Union démocratique tchadienne (qui est, rappelons-le, une section du R.P.F.) auquel elle apporte son soutien. Du coup, elle va utiliser en fonction de ses objectifs les survivances historiques, culturelles et religieuses des Tchadiens pour mieux les opposer, les diviser.

A l'opposition entre la partie nord-est (qui devient le "Nord" ou le "Tchad des Sultans" et le Sud-ouest qu'on appellera le "Sud", ou le "Tchad-utile" ou encore le "Tchad des Kirdi", la colonisation établit des subdivisions ethniques et régionales dont le seul fondement est la séparation des populations. On aggrave ainsi les particularismes. Peut-être pense-t-on que cela va permettre de canaliser les revendications et les contestations vis-à-vis du système colonial, dans la mesure où on espère voir s'accroître des conflits inter-ethniques ou tribaux vers lesquels se dirigerait l'attention des populations. Ainsi l'ordre établi sera-

t-il enfin efficacement contrôlé.

A l'élite politique musulmane, les autorités coloniales conseillent de ne pas faire confiance à leurs "anciens esclaves du Sud" (déjà nombreux dans l'administration) qui risqueraient de les "commander", pour prendre la revanche et interdire la pratique de l'Islam. De plus un accent particulier est mis sur le caractère arabe et musulman des populations "nordistes", opposées pour la circonstance à celle du Sud considérées inférieures (biologiquement et socialement) et taxées d'être sans Histoire, sans Civilisation. Par contre dans le domaine économique et dans celui de l'instruction, la partie sud du Tchad est valorisée: elle devient le "Tchad utile", le "Tchad des cadres", le "Tchad chrétien",... par opposition à la zone nord connue pour être le "Tchad des vaches" (à cause de l'élevage), le "Tchad inutile", le "Tchad des sultans" ou le "Tchad des envahisseurs musulmans contre les paisibles chrétiens du Sud". Ainsi, le refus des musulmans de s'engager dans l'armée coloniale conduit à la critique de leur xénophobie pendant qu'on fait l'"éloge des soldats sara".

Il n'est pas besoin de dire que tous ces éléments (et tant d'autres) trouvent un écho auprès des populations tchadiennes; ils se répandent suffisamment dans les esprits, au point de se traduire en schèmes de forces montantes, moins traditionalistes.

conduite, voire en systèmes de valeur et de pensée dans la vie quotidienne d'un grand nombre de Tchadiens (4). Pour le colonisateur, cette diversion amènerait ces derniers à ne pas prendre collectivement conscience du destin de leur pays. A l'exception toutefois du destin que lui réserve la puissance colonisatrice.

Lorsque certains hommes du sud suffisamment scolarisés commencent à poser, dès 1947, des revendications politiques, en l'occurrence l'indépendance, la liberté, on provoque l'inquiétude parmi l'élite politique musulmane qui s'entend dire que les "sudistes" veulent arracher le pouvoir des mains des "nordistes". Dans le même temps, les autorités coloniales combattent le système d'enseignement de l'arabe de type moderne (celui du faqîh Ouléch, entre autres) capable, à leurs yeux, de former des contestataires. Pour supprimer cet enseignement là où il existe (principalement au Ouaddaï et au Chari-Baguirmi) elles créent artificiellement parmi les Musulmans des conflits à caractère politique, ethnique ou religieux où s'affrontent les forces modernistes et conservatrices.

Ces attitudes contradictoires tendent toutes à compromettre un éventuel rapprochement entre d'une part les populations du Nord et celles du Sud et d'autre part entre l'élite politique de l'U.D.T. et les nouvelles forces montantes, moins traditionnalistes.

Quoi qu'il en soit, l'U.D.T. se veut largement une "formation musulmane", politiquement et socialement parlant. La participation en son sein des chefs traditionnalistes (tel que Gontchomé Sakhoulba) appartenant à la zone méridionale du Tchad ne permet pas de lui donner un caractère non confessionnel. La présence de ces derniers pourrait être la confirmation d'une alliance de classe regroupant les vieilles autorités tchadiennes, soucieuses de protéger ensemble leur statut et ses privilèges. En tout cas, un des buts essentiels que l'U.D.T. s'assigne est celui de défendre l'oligarchie traditionnelle et le nord-musulman contre le P.P.T. qu'elle conçoit comme étant avant tout un parti qui représente les populations méridionales.

Il est vrai que le P.P.T. de G. Lisette est né au sud du Tchad où un terrain propice lui facilite une solide implantation (scolarisation, conversions au christianisme). Ses principaux dirigeants appartiennent, eux aussi, à cette région. Mais il n'est pas juste de considérer le P.P.T. comme étant une formation "exclusivement sudiste". En vérité, l'élite traditionnelle à travers l'U.D.T. cherche à défendre ses intérêts et ses positions, dans la mesure où elle est inquiète de voir "le P.P.T. et les gens du sud remplacer les colonisateurs français". Dès lors, elle ne se prive pas de se saisir des divisions ethnique et régionale, et surtout de

l'argument religieux. Pour elle, l'Islam et la chefferie sont étroitement liés. Peut-être l'élite traditionnelle se comporte-t-elle de la même manière ou avec plus d'acharnement si l'élite du P.P.T. se compose des jeunes cadres musulmans qui n'appartiennent pas originellement aux familles détentrices des pouvoirs anciens.

Pendant plusieurs années, les autorités coloniales ont pris parti pour l'U.D.T. et son élite. Elles apportent "dans les élections de 1947 et 1952, ... un appui direct à ce parti". Ainsi l'U.D.T. écarte le P.P.T. et sa jeune élite de formation coloniale des premières élections locales pour conserver une écrasante majorité "composée de représentants de la bourgeoisie européenne (commerçants, entrepreneurs, professions libérales, fonctionnaires) et de l'ancienne féodalité tchadienne (chefs traditionnels)" (5). Cette situation conduit J. Le Cornec à faire la remarque suivante: "Bien qu'entièrement élu, le Conseil représentatif avec ses Européens, ses sultans et chefs de canton, ses commis, tous initiés par l'administration et choisis forcément par elle, est encore tout près du conseil privé du gouverneur" (6). Bien que cela se passe de commentaires, une simple lecture des listes électorales nous amène à (confiance, popularité, ...). Ainsi l'élite traditionnelle est-elle consciente que le partage du pouvoir pourrait se faire à l'intérieur de ses rangs: les sultans et

constater que l'U.D.T. est principalement le parti d'une aristocratie, des dignitaires traditionnels. Si nous prenons la liste du Ouaddaï, nous y trouvons: Baroud, sultan du Dar Tâma, Brahim Moustafa, fils du sultan de Dar Sila, Mahammad Khoursaddahab, secrétaire et neveu du sultan Ali Sileck, enfin Abderrahim Djallo, commis d'administration. Cette liste appelle une observation. C'est que les notables n'ayant pas fréquenté l'école coloniale ou ceux jugeant les élections peu importantes se font représenter par les membres de leur famille instruits. Mais cette jeune élite instruite n'a encore qu'un souci: le maintien du pouvoir ancien. Car l'influence de son milieu détermine son comportement plus que ne le fait encore l'éducation ou la formation incomplète reçue à l'école. (qu' De ce point de vue, l'élite traditionnelle ne paraît pas manquer d'imagination et de stratégie pour adapter sa vision politique du passé à une situation nouvelle. Pour garder son autorité et sa notoriété parmi les populations, elle se lance dans la vie politique moderne par le biais de ses enfants et alliés scolarisés, choisis généralement en fonction de leur attachement à une certaine tradition: bonne moralité, confiance, popularité,...). Ainsi l'élite traditionnelle a-t-elle conscience que le partage du pouvoir pourrait s'effectuer à l'intérieur de ses rangs: les sultans et

chefs de canton gardant leur autorité traditionnelle, pendant que leurs enfants et alliés les représentent dans les nouvelles formes de pouvoir organisé par le Colonisateur (Conseil, Parlement et Administration).

Ce partage de rôles va constituer, au niveau de la vie politique, un processus de relève de l'élite ancienne par un groupe d'hommes jeunes, dynamiques et instruits. Ceux-ci proviennent des hiérarchies anciennes du pouvoir ou bien ils se recrutent parmi les éléments jugés "évolués" à cause de leur formation par le système colonial.

Dans tous les cas, l'U.D.T. - forte de ses succès électoraux et de ses liens privilégiés avec l'administration - devient à partir de 1951 la cible principale des attaques non seulement des dirigeants P.P.T. (qu'elle continue de considérer comme "sudistes"), mais surtout de personnalités musulmanes hostiles à la chefferie. C'est alors que naît le Front d'action civique du Tchad (F.A.C.T.), une coalition supervisée par le P.P.T. pour "gagner les élections de 1952 contre l'U.D.T., devenue imbattable pour un seul parti". Le caractère "imbattable" de la formation traditionaliste et conservatrice réside aussi, en ce moment, dans la non-participation à la vie politique de la plus grande partie des tchadiens (les "sujets") qui ne bénéficie pas alors de statut d'électeurs.

Quoi qu'il en soit, le F.A.C.T. se fixe pour objectif de donner "une formation politique aux populations pour les aider à prendre conscience de leurs intérêts et de lutter efficacement contre les exactions et les persécutions dont elles souffrent". Il présente des listes de candidatures où l'on trouve pêle-mêle des membres de l'élite P.P.T. (Gabriel Lisette, François Tombalbaye, Toura Gaba,...) et des hommes tels que Ahmad Khoulamallah et Ahmad Kotoko, dont l'audience dans le Nord-musulman s'élargit de plus en plus et l'existence de la formation qu'ils dirigent, le Parti socialiste indépendant du Tchad, ou P.S.I.T. se cache derrière leur forte personnalité.

Il est permis de constater que le F.A.C.T. acquiert ainsi, grâce au ralliement des dirigeants du P.S.I.T., une dimension nationale, dans la mesure où sa composition ne reflète aucune coloration ethnique, religieuse ou régionale. Cela va inquiéter les détracteurs du P.P.T. qui désirent enfermer cette formation dans un rôle régional et tribal. Cependant, les responsables de la coalition (F.A.C.T.) ne cherchent pas, en la créant, à susciter une détermination et une volonté communes, indispensables à la cohésion et aux succès de tous. En effet, un ancien dirigeant politique tchadien (ayant appartenu au P.P.T.) nous affirme que "le F.A.C.T. est un regroupement de circonstance des hommes très

divers... Chacun cherche à soutirer la clientèle de l'autre pour s'en aller ensuite. C'est une alliance conjoncturelle contre l'U.D.T. et les chefs qui monopolisent les mandats".

Cette nouvelle situation conduit l'élite traditionnelle à redoubler d'efforts pour élargir l'audience de son parti: les chefs procurant l'argent (pour l'achat du sucre, du thé,...) et les moyens de transport et l'administration coloniale prodiguant les conseils et assurant la sécurité des candidats pour faciliter leurs campagnes électorales. "De nouveau, l'U.D.T. enleva la majorité des sièges au second collège soit 24 sur 30, tandis qu'au premier collège les quinze sièges allaient au R.P.F.. Au total, ce dernier dominait largement l'assemblée. En effet, au cours de ces élections territoriales de 1952, 308.549 tchadiens sont inscrits (presque la moitié n'a pas pris part au vote) pour le second collège. Sur 160.860 suffrages exprimés, la formation de l'élite traditionnelle recueille 117.069 contre 37.555 pour le F.A.C.T. représentant la nouvelle élite, P.P.T. et ses alliés du P.S.I.T. (6).

Il convient de noter qu'à ces élections, l'U.D.T. reçoit, en plus des autorités traditionnelles qui composent son élite habituelle, l'apport de personnalités jeunes et instruites. Parmi les plus importantes figurent Djibrine Kheralla, arabe du Batha devenu commis d'administration, dont la formation scolaire et

l'expérience administrative lui donnent une compétence indiscutable) et Jean Baptiste (commerçant-transporteur métis musulman du Nord) qui vont jouer un rôle considérable dans la vie politique tchadienne. Mais cette évolution va créer au sein de l'U.D.T. une nouvelle situation, dans la mesure où la formation conservatrice risque de devenir, comme le souligne Le Cornec, "moins le parti des chefs que celui des 'notables évolués'". Cependant, ceux-ci n'arrivent pas (à supposer qu'ils le souhaitent) à se détacher complètement de la chefferie qui les tient d'ailleurs pour ses propres représentants et délégués.

Dès lors, Djibrine Kheralla et Jean Baptiste (qui sont des "notables évolués" mais que nous considérons comme membres de la nouvelle élite) choisissent le parti des chefs, alors qu'apparemment aucune attache particulière pour ces derniers ne les condamne à le faire. Mais il s'agit d'hommes instruits qui savent qu'ils joueront un rôle de premier plan dans le parti de l'élite traditionnelle, élite avec laquelle ils partagent malgré tout, certains éléments de cadre de vie communs. En effet, des personnalités comme Djibrine Khéralla, Jean Baptiste, ... Arabi et Mahammad el-Goni possèdent des qualités morales et sociales très appréciées dans leurs rapports avec les populations musulmanes. Ce qui va contribuer à leur donner une bonne réputation et une

audience, dépassant souvent le cadre de leurs régions d'origine. Ils feront partie de cette génération d'hommes politiques influents qui, dans la réalité, sont plus proches des élites traditionnelles que des nouvelles élites d'inspiration occidentale: leur discours, leur style de vie, leurs relations le démontrent clairement. Par exemple ils ne cessent de dire qu'"ils sont véritablement nationalistes, ... respectueux de l'islam". Disons que ce "nationalisme" trouve chez eux une justification dans le respect de la tradition islamique et de l'arabisme (dans son acception linguistique et politico-sociale).

Cette observation est très importante pour l'étude du personnel politique tchadien. Car elle permet de constater une différence d'appréciation à l'intérieur de cette catégorie d'hommes politiques, formés par le colonisateur, que nous appelons la nouvelle élite: les membres musulmans de cette nouvelle élite sont généralement plus attachés aux systèmes sociaux précoloniaux et au monde arabo-musulman, alors que ses éléments appartenant aux régions méridionales rompent, dans une certaine mesure, avec leur société traditionnelle et adoptent ou imitent un style de vie, des aspirations, et d'autres valeurs propres à la colonisation.

Cela dit, revenons à l'Union démocratique tchadienne et ses jeunes cadres (Khéralla, Baptiste, ...).

Pour ces derniers l'U.D.T. est aussi le moyen le plus sûr à cette époque pour le conduire aux responsabilités politiques.

A partir de 1952, la poussée du P.P.T. parmi les populations musulmanes (liée sans nul doute à la coalition F.A.C.T. et à la modération de ses revendications) amène les "évolués" de l'élite-U.D.T. à envisager une politique moins conservatrice. Mais des divergences apparaissent dans leurs rangs. D'aucuns pensent à une "querelle des personnes" opposant les inconditionnels du parti, alliés à la chefferie et à l'administration, à ceux qui souhaitent voir l'U.D.T. adopter une ligne indépendantiste et nationaliste pour mieux concurrencer le P.P.T..

En tout état de cause, le sort fait par l'élite traditionnelle aux jeunes cadres musulmans de son parti, c'est la méfiance. On peut même dire qu'une constante de la formation civique des chefs politiques tchadiens, demeure la méfiance. Il faut noter aussi que l'U.D.T. est atteinte par l'usure de ses succès. D'un autre côté, les chefs ne se rendent pas suffisamment compte que les nouveaux organismes représentatifs et l'action de la nouvelle élite du P.P.T. nuisent directement à leurs intérêts. Depuis lors, l'élite politique traditionnelle cède du terrain et ses privilèges statutaires ou économiques s'amenuisent d'un jour à l'autre. Malgré leur

permanents des chefs tribaux. Il faut également ajouter
bienveillante collaboration, les autorités coloniales ne
semblent pas pouvoir arrêter ce processus. tels que

Ainsi, l'évolution des coutumes (et des mentalités)
prive-t-elle l'élite traditionnelle d'une partie
importante des prérogatives qu'elle considère jusque-là
transcendantes. Du coup, on voit des personnalités
politiques musulmanes (pourtant issues des familles de
chefs) remettre en cause la chefferie dans son essence
institutionnelle. D'autres ne vont pas aussi loin mais
trouvent que "l'existence de la chefferie en tant
qu'organisation sociale, politique et économique ne
paraît pas indispensable". C'est dans ce cadre que
Ahmad Khoulamallah (le futur leader du M.S.A.), élu
conseiller sur la liste du F.A.C.T. dénonce les exac-
tions de "son parent le sultan Youssouf, chef de canton
de Massenya" contre les "pauvres gens". mouvement ne

De ces considérations découle une irrésistible
détérioration de l'image de marque de l'élite tradition-
nelle. L'U.D.T. ne tarde pas à aller dans le sillage de
cette dégradation, accentuée par la rivalité de ses
cadres. En effet, la lutte des tendances à l'intérieur
de ce parti conduit alors à un conflit dont les princi-
aux acteurs sont: Djibrine Kheralla, Jean Baptiste,
Gontchomé Sahoulba, Arabi et Mahammad El Goni, ... Ces
hommes, chacun à leur manière, ne veulent pas se conten-
ter de jouer le rôle de représentants dociles et

permanents des chefs tribaux. Il faut également ajouter les critiques que leur adressent les dirigeants du P.P.T. (ou celles provenant d'autres hommes tels que A. Khoulamallah) qui condame la "politique réactionnaire de l'U.D.T." ainsi que la collaboration avec les chefs jugés alliés du colonialisme". Tout cela rend les cadres de l'U.D.T. sensibles aux revendications populaires et perméables aux exactions de plus en plus ressenties commises par le système colonial et ses représentants. Ce qui les conduit à méditer sur l'avenir de leur parti et à tenter de changer sa ligne traditionnellement conservatrice pour le faire évoluer vers le nationalisme.

Mais aucune entente ne se dégage pour la simple raison que chaque personnalité croit incarner à elle seule le parti. Du coup, l'U.D.T. disparaît en 1953 pour se transformer en une multitude de mouvements résiduels et personnifiés. Mais la disparition du mouvement ne signifie pas pour autant l'élimination pure et simple de la vieille élite. Les sultans, les chefs de canton, ... gardent encore jalousement leurs fonctions et une grande audience sur le plan électoral même si l'autorité dont ils jouissent diminue. De plus, quand on sait que ces dignitaires se font déjà représenter - au niveau des institutions modernes - par leurs alliés et enfants, on doit penser que la relève est plus ou moins habilement assurée. L'hypothèse selon laquelle l'élite tradition-

nelle se trouve "éliminée de la scène politique par la disparition de l'U.D.T." ne nous paraît pas satisfaisante ni pertinente. Au contraire, cette élite influence toujours, et d'une façon plus significative la vie des partis dont elle ne souhaite pas jouer le rôle de leader. Cela est contraire à sa vision de l'autorité. En vérité, les forces politiques ou religieuses traditionnelles n'attendent pas grand-chose des formations politiques; car elles ne doutent pas un instant du caractère permanent de leur représentativité, de leur rôle dans la société. Elles donnent l'impression qu'elles tiennent la colonisation pour un accident de parcours. Ce qui paraît expliquer le fait qu'aucune personnalité ouaddaïenne ne parvienne ou ne pense à créer son mouvement politique propre. Comme nous allons le constater, les formations issues de l'U.D.T. vont se trouver totalement ou partiellement sous la domination électorale des anciennes hiérarchies du pouvoir, encore craintes et respectées.

C'est ce que nous allons essayer de comprendre en traitant des rapports qui vont s'instaurer entre les autorités traditionnelles et les personnalités ou les mouvements qui remplacent l'U.D.T. Au paravant il faut nous arrêter un instant au parti progressiste tchadien (-

P.P.T.) et son élite.

changements. C'est contre leur volonté, peut-on dire.
Nouvelles élites et partis politiques

que les notables eux-mêmes acceptent les nouvelles

réformes de structures devant redéfinir leur autorité et

"L'une des réactions de conservatisme des chefs et leur pouvoir,

la plus importante, est de participer eux-mêmes aux

En face de l'élite politique traditionnelle se rassemblées; l'une des réactions d'opposition du parti tient un petit groupe d'administratifs scolarisés que le progressiste est le "sabotage politique" des colonisateurs se plaît à appeler "évolués". C'est la chefferies" (9).

nouvelle élite occidentalisée, dont les membres croient

Au Tchad, les forces anciennes et nouvelles ne fermement que les connaissances acquises à l'école les cherchent pas à avoir pour cadre de référence la même

désignent pour l'exercice du pouvoir politique. culture politique, ni les mêmes intérêts, ni les mêmes

Désormais, leurs convictions, leurs revendications revendications. Au demeurant, leurs positions, leurs

politiques s'affirment d'un jour à l'autre, d'autant croyances, leurs aptitudes et les valeurs auxquelles ces

plus qu'ils viennent de se regrouper. (À partir de 1947) élites s'identifient divergent encore. Il faut noter que

au sein d'un mouvement politique, le Parti progressiste l'élite politique traditionnelle en général doute de la

tchadien. nécessité d'une représentation démocratique. La chef-

Mais l'évolution du P.P.T. est liée à la person- ferie se condiscère démocratique socialement parlant.

lité de ses dirigeants et d'abord à celle de son. Parce qu'elle est "une et intègre". Politiquement elle

fondateur, Gabriel Lisette. Sa formation d'administre- est pour un pouvoir absolu car les forces tradition-

teur colonial et surtout les rôles qu'il joue au sein de nelles ont d'elles-mêmes l'image d'être représentatives

l'assemblée nationale française en tant que représentant des populations. Elles oublient que leur légitimité ne

du Tchad et secrétaire du groupe interparlementaire- se fonde pas seulement sur la tradition mais aussi sur

R.D.A., lui servant d'atouts majeurs pour réussir à l'administration coloniale et l'état de torpeur

implanter (avec l'aide de ses amis) le P.P.T. au Tchad. (léthargie) des administrés. Ceux-ci, rappelons-le,

Beaucoup de Tchadiens se posent encore des questions sur vivent dans une économie de subsistance. Ni l'éducation,

les raisons exactes ayant conduit Gabriel Lisette à ni la communication entre les personnes ne se déve-

criser ce parti. loppent par véritablement pour provoquer de véritables

changements. C'est contre leur volonté, peut-on dire, que les notables eux-mêmes acceptent les nouvelles réformes de structures devant redéfinir leur autorité et leur pouvoir. En face de l'élite politique traditionnelle se tient un petit groupe d'administratifs scolarisés que le colonisateur se plaît à appeler "évolués". C'est la nouvelle élite occidentalisée, dont les membres croient fermement que les connaissances acquises à l'école les désignent pour l'exercice du pouvoir politique. Désormais, leurs convictions, leurs revendications politiques s'affirment d'un jour à l'autre, d'autant plus qu'ils viennent de se regrouper (à partir de 1947) au sein d'un mouvement politique, le Parti progressiste tchadien.

Mais l'évolution du P.P.T. est liée à la personnalité de ses dirigeants et d'abord à celle de son fondateur, Gabriel Lisette. Sa formation d'administrateur colonial et surtout les rôles qu'il joue au sein de l'assemblée nationale française en tant que représentant du Tchad et secrétaire du groupe interparlementaire R.D.A., lui servent d'attouts majeurs pour réussir à implanter (avec l'aide de ses amis) le P.P.T. au Tchad. Beaucoup de Tchadiens se posent encore des questions sur les raisons exactes ayant conduit Gabriel Lisette à créer ce parti.

Il semblerait que des lettres d'un "groupe d'électeurs" de Moundou et de Fort-Archambault (actuel Sarh) soient parvenues pour l'inviter à "passer dans l'arène politique". Aux yeux de certains autochtones, G. Lisette devenait en quelque sorte le nouveau Félix Eboué au Tchad. D'ailleurs il ne cachait pas de clamer son "appartenance à la race noire", comme il le souligne lui-même :

"Originnaire des Antilles françaises, mon père et ma mère appartenaient à la race noire, je me suis intéressé très tôt aux problèmes coloniaux... J'ai toujours vu, quant à moi, un double aspect au métier d'administrateur: d'une part, administrer, d'autre part, éduquer, conseiller, guider en frère aîné...". (cité par J. Le Cornec, p. 196)

Puis Gabriel Lisette élabore un programme qu'on peut qualifier de modéré: car il ne remet en cause ni la colonisation ni l'adhésion formelle du Tchad à l'Union française. Il s'agit tout au plus de revendications sur le plan économique, social, culturel et moral. Pourtant, des voix tchadiennes (Toura Gaba et d'autres) se lèvent déjà: "pour l'Afrique Noire, pour l'émancipation du pays" ou contre la représentation du Tchad par des Métropolitains, c'est-à-dire le second Collège de repré-

sentation "non-autochtone". Mais Gabriel Lisette parvient à les intégrer dans son mouvement.

Apparemment sans beaucoup de difficultés, il se fait entouré des jeunes cadres tchadiens qui supportent péniblement les abus conjugués de l'administration et de la chefferie contre les peuples (qualifiés encore de "non-citoyens"). Parmi ces cadres, Toura Gaba (instituteur), Abba Siddik (médecin africain), Adoum Aganaye (instituteur),... François Tombalbaye (instituteur) vont devenir les principaux lieutenants de Gabriel Lisette. Tous représentent la petite catégorie des privilégiés, en raison de leur formation à l'école coloniale et du statut acquis dans leur vie active. Cette élite nouvelle cherche à devenir la première génération d'hommes politiques tchadiens modernes. Certains avaient séjourné à Dakar, à Brazzaville,... où la conscience politique des élites autochtones était très sensible. Du coup, cette élite qui se regroupe autour du P.P.T. et de G. Lisette apprend à contester de plus en plus vigoureusement le système colonial dont les agissements à son égard ou à celui de la population la révolte.

La montée dans les autres territoires des nouvelles élites (issues du système éducatif colonial) posant des revendications politiques, sociales et économiques est bien ressentie parmi les leaders du P.P.T.. Ceux-ci aussi "constatant que l'immense majorité de la popula-

tion est illetrée et n'a aucune formation politique, se donnent pour tâche de l'aider" (ainsi que nous l'affirme un ancien responsable-P.P.T.). En même temps, ils ne reconnaissent pas de valeur aux élites en place, traditionnelle ou religieuse, dont la formation et les objectifs sont jugés réactionnaires, par conséquent, radicalement condamnables. Ce constat conduit les hommes du P.P.T. à penser également que "les élites modernes, c'est-à-dire celles qui ont de connaissances générales ou techniques, ont une vocation naturelle à exercer le commandement" (10). Du coup, les chefs du P.P.T. sont convaincus qu'une certaine éducation coloniale, liée à une ambition et un engagement personnels suffisent pour accéder à l'élite politique et conquérir le pouvoir. Mais cette élite n'est pas homogène. Il faut reconnaître cependant que ses membres avaient en commun un trait dominant: l'éviction des élites traditionnelles (en particulier la chefferie, jugée encombrante et conservatrice) pour accéder au pouvoir politique.

Mais la chefferie traditionnelle est encore influente sur le plan local et bénéficie d'appuis suffisants parmi les corps des administrateurs. Son éviction complète ne serait pas chose facile. Pour les dirigeants du P.P.T., elle est la seule force à abattre. Ainsi, ils adoptent plusieurs modalités d'action. Sur le plan métropolitain, G. Lisette intervient dans les

débats de l'Assemblée nationale française au sujet du statut des chefs traditionnels. En sa qualité de député du Tchad et d'élu "apparenté au parti communiste", il s'en prend à l'administration coloniale qui utilise "à ses fins le capital de prestige et d'autorité dont pouvaient jouir encore les représentants des familles traditionnelles de chef". Pour G. Lisette, "il est devenu urgent de procéder à la réorganisation de l'institution des chefferies indigènes depuis que la politique de l'administration en ce domaine s'est trouvée caractérisée par le manque total d'ordre et de méthode, une absence complète de doctrine, si ce n'est celle du bon plaisir" (11).

En fait, le représentant du P.P.T. préconise une "réorganisation" de la chefferie. Il ne parle pas de sa suppression, conscient de l'énorme poids que constituent les élites traditionnelles.

En tous cas, les méthodes de l'administration que G. Lisette stigmatise consiste à donner des responsabilités coutumières à certains hommes dont le seul mérite est leur docilité. Peut-être aussi son but est-il d'amener dans le sillage de son parti les membres de l'élite tchadienne évincés par l'administration coloniale. Il paraît intéressant de citer ici le point de vue d'un "chef de canton-député" dont l'intervention exprime inéluctablement le point de vue des élites

traditionnelles. "Je porte témoignage, dit-il, moi qui représente la tradition de ces chefs qui ont douze à treize siècles d'histoire derrière eux, qu'ils ont demandé, et demandent à la France que leur statut soit respect" (14). C'est toute la question de la légitimité des élites traditionnelles qui est posée. Pour les notables Tchadiens aussi, la "tradition", les "siècles d'histoire" ne doivent pas être effacés par les réformes envisagées.

Il faut noter que les débats autour du problème des "chefferies africaines" vont durer plusieurs années sans aboutir à une solution. Deux courants se dégagent au sein du Parlement métropolitain: une option (communiste, R.D.A.) tend à la réorganisation des chefferies, à l'émancipation relative des chefs ainsi qu'à une limitation de l'emprise coloniale; alors qu'à droite, (M.R.P., socialistes,...) on suggère la fonctionnarisation des chefs: ces derniers eux-mêmes ne séparent pas fonctionnarisation et féodalité. Quoi qu'il en soit, c'est par arrêtés et circulaires que les autorités coloniales locales trouvent une nouvelle réglementation tendant à la mobilisation des chefs afin de les "remettre dans l'évolution". Ce fut donc la politique préconisée par F. Eboué dès 1944. Alors que G. Lisette cherche au niveau du Parlement métropolitain la réorganisation des chefferies, son parti adopte sur le plan intérieur

tchadien plusieurs modalités d'action contre les chefs: refus de la justice coutumière ; formation d'un Conseil de plaignants; campagnes contre les exactions des chefs, les "perquisitions du mil", les redevances coutumières,... C'est ainsi que l'élite du P.P.T. a des démêlées avec l'administration coloniale. Certains de ses membres vont être persécutés (licenciements, emprisonnements,...). Mais les responsables-P.P.T. ne désarment pas.

Les jeunes filles et jeunes gens furent réquisitionnés pour travailler dans les champs des chefs...". (43). Dès lors, les leaders du P.P.T. s'agitent. Leurs délégués contestent le pouvoir des élites traditionnelles. Cette attitude est trouvée très bien exprimée dans le fameux slogan du parti: "Plus de coton, plus de chefs, plus d'impôts". Evidemment cela inquiète les autorités coloniales et leurs alliés. En effet, le coton devient un produit industriel d'exportation important pour la puissance colonisatrice. En effet, l'introduction d'une culture industrielle, les missions chrétiennes et la scolarisation (sans oublier aussi l'importance d'anciens combattants revenus des guerres coloniales) sont parmi les facteurs ayant contribué au réveil politique des Tchadiens du Sud.

Au Nord, les principaux thèmes de la campagne du P.P.T. visant à la suppression des chefferies, à celle des missions chrétiennes, inquiètent les élites traditionnelles. L'administration et l'école coloniales ont sensiblement bouleversé les structures traditionnelles et, par conséquent, l'autorité des chefs, en particulier au Sud. Toutefois ceux-ci, désignés pour la plupart par l'admi-

nistration, se voyent octroyer une nouvelle redevance, "les cordes des chefs", conçue comme redevances coutumières.

Dans les années 1950, ces "cordes" représentent alors 4% à 5,6% du revenu cotonnier. Comme le souligne Bichara Idriss Haggar, le paysan tchadien du Sud "est désormais tenu de cultiver une 'corde' de coton pour le chef, c'est-à-dire 1/2 ha., soit un carré de 70 m. de côté, et de placer cette culture en tête d'assolement. Les jeunes filles et jeunes gens furent réquisitionnés pour travailler dans les champs des chefs,..." (13). Dès lors, les leaders du P.P.T. s'agitent. Leurs délégués trouvent une clientèle réelle ou potentielle de plus en plus nombreuse parmi les scolarisés et les couches exploitées de la population du Sud. Il semble que l'introduction d'une culture industrielle, les missions chrétiennes et la scolarisation (sans oublier aussi l'importance d'anciens combattants revenus des guerres coloniales) sont parmi les facteurs ayant contribué au réveil politique des Tchadiens du Sud.

Au Nord, les principaux thèmes de la campagne du P.P.T. visant à la suppression des chefferies, à celle des impôts, inquiètent les élites traditionnelles. Celles-ci ne tardent pas à taxer ce parti d'être une formation "sudiste" menant une campagne de "destruction et de calomnies contre le nord-musulman". Aux yeux de

l'élite politique traditionnelle, les impôts et les redevances coutumières représentent des taxes religieuses. De plus, le pouvoir qu'elles détiennent a une signification politique et religieuse. Tel est le sens de l'affrontement que se livrent le P.P.T. et l'U.D.T. par leurs élites interposées. Mais devant la détermination des dirigeants du P.P.T., la formation traditionnaliste disparaît en 1953 pour se transformer (ainsi que nous le disions) en une multitude de mouvements résiduels. Ceux-ci auront généralement pour responsables des jeunes cadres musulmans de l'ancienne U.D.T. qui ne partagent pas souvent les options du P.P.T., bien qu'ils fassent partie de la nouvelle élite.

Dès 1953, apparaît l'Union démocratique des indépendants du Tchad (U.D.I.T.) fondée par Rogué, ancien gouverneur du Tchad). Mais cette formation s'identifie très tôt à son principal animateur, Jean Baptiste. Déçu par son expérience au sein de l'U.D.T., ce personnage "passionné et intelligent" compte rendre l'U.D.I.T. "indépendante de toutes les pressions émanant de l'élite traditionnelle en général et des chefs coutumiers en particuliers". Toutefois dans ses débuts il aura pour clientèle principalement celle de l'U.D.T. défunte.

Trois ans plus tard, une autre tendance crée l'Action sociale tchadienne (A.S.T.) rassemblant de nouveau des personnalités de l'ancienne U.D.T.: Djibrine

Kheralla , Arabi et Mahammad El Goni (tous arabes du Batha). Bien que l'élément arabe domine au niveau de son élite dirigeante, ce parti ne présente forcément aucune originalité ethnique. Les hommes qui l'animent se défendent d'ailleurs contre les étiquettes de "régionaliste" et "tribaliste". Mais leurs détracteurs soutiennent la thèse opposée. Ce qui caractérise pourtant les dirigeants arabes de l'A.S.T., c'est leur attachement à la tradition. La dignité et la simplicité dont ils font preuve dans les rapports sociaux leur attirent sympathie et notoriété dans des milieux autres que les leurs. Ils tiennent à la pudeur, au respect et à l'honneur. Mais dans leur vie politique, ils vont montrer qu'ils sont en mesure de se mettre en conflit avec leur milieu d'origine.

Dans tous les cas, aux "élections législatives métropolitaines de 1956" l'A.S.T. s'allie au P.P.T. pour constituer l'Entente tchadienne, réunissant plusieurs tendances allant du "progressisme" au conservatisme. Mais en 1958, des dissidents A.S.T. fondent le Groupement des indépendants et ruraux tchadiens (G.I.R.T.), dont les principaux responsables sont de nouveau Djibrine Kheralla et Gontchomé Sahoulba.

Les trois formations (U.D.I.T., A.S.T. et G.I.R.T.) que nous venons de parcourir rapidement ne sont pas autre chose que la reconstitution ou le prolongement de

la formation-mère, l'U.D.T. Dans ce cas, elles seraient plus le résultat d'une lutte interne opposant entre eux les "évolués" de ce parti que le désir de ces derniers d'opter pour une politique progressiste. Aucun indice ne nous éclaire pour le moment afin de saisir véritablement les mobiles profonds de leur rivalité, de leur(s) divergence(s).

Dans son ouvrage devenu "classique de l'étude des partis politiques", R. Michels souligne que "les divergences qui provoquent les luttes entre les chefs (des partis) peuvent avoir l'origine la plus diverse". Puis il les définit ainsi: "On peut, d'une façon générale, les ranger dans deux catégories: divergences d'ordre personnel, divergences de principe ou d'ordre intellectuel. Mais cette division est purement théorique, car le plus souvent les divergences de principe ne tardent pas à dégénérer en divergences personnelles et celles-ci, à leur tout, honteuses de se montrer dans toute leur nudité, cherchent à se donner les apparences d'un désaccord portant sur les questions de principe ou de tactique" (14).

Pour un grand nombre des Tchadien aussi, les "raisons qui divisent les cadres de l'U.D.T. sont d'ordre personnel; car chaque personnage devient suffisamment fort et influent pour se considérer comme le seul dirigeant qui soit valable pour le Nord, pour ne

pas dire pour tout le Tchad,..." . Pourtant sur le plan idéologique, rien ne paraît séparer des hommes tels que Djibrîn Kheralla de Mahammad El Goni ou de Jean Baptiste. Ils se considèrent tous comme nationalistes, mais nationalistes musulmans pour défendre d'abord leurs corréligionnaires. C'est dans cette perspective qu'ils choisissent de jouer la carte de l'élite traditionnelle-U.D.T., afin de consolider leurs positions et élargir leur audience.

Ils se veulent aussi "élus des populations", conscients de la supériorité (relative?) que l'instruction reçue à l'école et l'expérience administrative ou parlementaire leur donnent (dans la situation coloniale) sur leurs alliés d'hier, les autorités traditionnelles. Dès lors ils s'agitent et cherchent (chacun pour son compte) à s'assurer une ascension politique, indépendamment des forces traditionnelles qui ne désirent pas aller dans le sens de l'évolution. Ainsi que le fait remarquer un ancien militant (qui passe de l'U.D.I.T. au M.S.A. puis au P.P.T.) lorsqu'il nous lance spontanément cette phrase: "si Baptiste, Kheralla, et d'autres continuent à jouer la carte des chefs coutumiers, ils risquent d'être impopulaires et rejetés,..." Car des gens de plus en plus nombreux parlent du P.P.T.-R.D.A. et de Ahmad Khoulamallah". Il faut rappeler ici que vers 1952, divers membres de l'élite traditionnelle condamnent au

nom de l'Islam le rapprochement de Khoulamallah au P.P.T.. Cette action serait perçue comme un grand danger susceptible de sortir ce parti des régions sud où l'U.D.T. tient à le maintenir.

A partir de cette entente et d'autres du même genre qui suivront, le P.P.T. élargit effectivement au Nord sa clientèle et perd partiellement son caractère de "formation sudiste" et "anti-musulmane". Il n'est donc pas étonnant que des hommes comme Djibrine Kheralla et Jean Baptiste quittent la formation traditionnaliste, déjà vieillissante et chancelante, pour évoluer du conservatisme vers le nationalisme. Mais chacun préfère diriger un parti propre qui doit s'identifier à sa personne pour faire peut-être la fierté de sa région ou celle de sa clientèle. Ainsi, "le moyen le plus efficace de tenir en haleine l'attention des masses et de les rendre fières de leurs chefs (politiques) consiste à provoquer des incidents personnels qui sont beaucoup plus intéressants et plus accessibles à l'intelligence du grand public qu'un rapport sur l'utilisation de la force hydraulique..." (R. Michels, p. 127).

Dans tous les cas, les jeunes dirigeants issus de l'ancienne U.D.T. se limite à garder le contrôle des circonscriptions où généralement ils possèdent audience et affinités, donnant alors un caractère ethnico-régional à la vie politique tchadienne. C'est alors que

ni l'U.D.I.T. de Baptiste, ni l'A.S.T. de Kheralla et Arabi El Goni et moins encore le G.I.R.T. de Sahoulba et Kheralla (à partir de 1958) n'arrivent à s'implanter sur le plan national pour contrecarrer l'évolution sans cesse croissante du P.P.T. et des personnalités se prévalant du "socialisme" ou de "progressisme".

Alors que la loi-cadre de 1956 rend, entre autres mesures, le suffrage universel en élargissant considérablement le corps électoral (qui passe de 551.445 à 1.196.308), ces trois formations se trouvent encore obligées de chercher alliance auprès des membres de l'élite traditionnelle ou, paradoxalement auprès du P.P.T. De plus, l'origine sociale de leurs candidats permet de dire qu'elles opèrent presque exclusivement dans les milieux traditionnellement favorables à l'U.D.T.. Sur le plan de la géographie électorale, c'est le Nord-musulman qui demeure leur fief principal. Mais le P.P.T. y pénètre, lentement et sûrement, à la faveur des alliances et combinaisons diverses.

Cependant, dès le début de l'année 1957 l'apparition du M.S.A. de Khoulamallah va brouiller les cartes et inquiéter toutes les formations existantes, et plus particulièrement l'U.D.I.T. et l'A.S.T.

Ahmad Khoulamallah, rappelons-le, est un nationaliste anti-féodal et anti-colonial. L'administration le craint et le considère comme pro-arabe et pro-musulman.

Il devient sans conteste l'un des plus populaires des dirigeants tchadiens probablement en raison des thèmes de ses discours, mais aussi de son aptitude à saisir les occasions pour séduire les foules ou les hommes politiques. Il ne se prive pas des formules telles que "je suis descendant de chef... Depuis que je suis conseiller, j'ai toujours combattu la chefferie, car je connais bien que tôt ou tard, elle disparaîtra". A.S.T.)

Dès lors, le combat que le M.S.A. poursuit dérange le P.P.T. en ce sens que les revendications de deux partis se recoupent. D'un autre côté, la formation de Khoulamallah va préoccuper les mouvements issus de l'U.D.T. parce qu'elle va lutter sur leur propre terrain en utilisant aussi des arguments religieux et pro-arabes. Il convient de noter également qu'au moment où les autres mouvements développent des thèmes modérés ou vagues (collaboration franco-africaine, libération politique des masses,...) l'"apanage de l'extrémisme passe au M.S.A.". En effet, son leader se présente aux Tchadien comme étant le seul recours possible: "Ne vous laissez pas faire par l'administration, n'écoutez pas les menteurs des autres partis qui vous trompent et cherchent à vous maintenir sous la main des Métropolitains. Nous sommes le seul vrai parti africain, le seul qui ne soit lié à personne..." (in Le Cornec, p. 212).

et Mahammad Abdelkarim fils du

Cette nouvelle situation conduit les dirigeants du P.P.T. et ceux de l'A.S.T. et de l'U.D.I.T. à constituer des listes de coalition contre le M.S.A. Ainsi, aux premières élections au suffrage universel (Assemblée territoriale de 1957) l'A.S.T. de Djibrine Kherallah et Mahammad El-Goni conserve la région du Batha, d'où ils sont originaires. Tandis que l'U.D.I.T. de Jean Baptiste, auquel se joint Arabi El Goni (dissident A.S.T.) gagne le Ouaddaï. Si on sait que ces régions font partie du Nord-musulman et appartiennent traditionnellement à l'U.D.T., le score accompli par les deux partis ne présente aucune surprise: les électeurs retrouvent les mêmes responsables politiques de jadis et pour eux, l'attachement à une personnalité est plus ressentie à cette époque que l'appartenance à un parti politique. D'autre part, ces partis restent encore attachés, ne serait-ce qu'électoralement, à l'élite traditionnelle. Par exemple Jean Baptiste se défend d'animer un mouvement pratiquant une politique favorable à la chefferie.

Pourtant, parmi les onze candidats de son parti dans le Ouaddaï (1957) on dénombre un grand nombre d'élus alliés à l'élite politique traditionnelle ou issus d'elle. En effet, figurent sur cette liste les princes (ou abbo) Nassour Abdoulaye, fils aîné de l'ancien sultan kapka, devenu secrétaire du sultan Abderrahman des Zaghawa, et Mahammad Abdelkarim fils du

de chaque personnalité qui la composent, ainsi que
sultan de Dar Sila, puis viennent Ahmad Sanoussi et
Ibrahim Doutoum tous les deux fils de chefs de canton.
Cette liste présente une autre particularité: l'élection
des quatre Européens représentant eux aussi le Ouaddaï.
Comme au temps de l'U.D.T. conservatrice (1947-1952),
l'U.D.I.T. privilégie (à en juger par cette liste)
l'aristocratie européenne et la chefferie traditionnelle.

Ce qui permet d'indiquer que l'élite traditionnelle
ne survit pas seulement, mais elle cherche à récupérer à
travers ses alliés et fils les positions perdues.
Ceux-ci viennent de renforcer alors leur rang et leur
autorité s'élargit, au point que les responsables des
formations politiques les ménagent et les craignent.
D'autres les utilisent aussi pour étendre l'influence de
leurs mouvements. Du coup, le parti qui ne s'appuie pas
sur les autorités traditionnelles risquent de perdre son
audience et sa clientèle.

Ainsi, l'Entente formée par le P.P.T., l'U.D.I.T.,
le P.S.I.T. et l'A.S.T. (tendant à l'application
de la "Loi-cadre" ou "Loi-Deferre" de 1956) devient
majoritaire à l'Assemblée territoriale de 1957; elle
constitue le Premier conseil de gouvernement dont
la composition - favorisant le P.P.T. - mécontente
des dirigeants musulmans du Nord. Il faut noter égale-
ment que cette Entente diffuse poursuit deux objectifs
principaux: le renforcement de chaque mouvement et
les questions de personnes au sein de la coalition

de chaque personnalité qui la composent, ainsi que l'élimination de la scène politique de Ahmad Khoullallah.

Telle est la situation à la proclamation de la République, en 1958.

Un congrès réuni à Abbéché (donc en pays musulman au nord) qui est resté dans l'opposition), en avril 1961 scelle cette union. Après quoi, F. Tombalbaye monte une série d'opérations et de manœuvres contre l'opposition. L'objectif visé est la dissolution (ordonnance du 29 janvier 1962) de tous les partis politiques autres que le P.P.T., devenu réactionnaire, oligarchique et dictatorial.

Situation à l'indépendance

Devant l'absence totale de confiance parmi les hommes politiques tchadiens, ils ne se trouvent pas en mesure d'élaborer un projet commun de société. Ils se réfugient derrière l'opposition entre le Nord et le Sud du pays, lorsqu'ils jugent menacée leur autorité personnelle. Comme aucun parti ne parvient à lui tout seul à former un gouvernement homogène, une instabilité politique lourde de conséquences va régner au Tchad: des droits civiques. Même l'opposition interne au P.P.T. d'une alliance à une autre, d'une entente à une autre, elle aussi, d'énormes difficultés (arrestations de 1963: Outei Bono, Abba Nassour, ... et Mohammad Abdel Karim).

provisoire en moins d'un semestre (décembre 1958 - mars 1959). Les trois premières années (1960-1963) qui précèdent l'indépendance du Tchad marquent le déclin forcé des dirigeants politiques du Nord-musulman, fondée par la stratégie afin d'accaparer le pouvoir. Les dirigeants du Nord-musulman entrent dans l'opposition et créent, en 1960, le Parti National Africain.

Le P.N.A. devient alors la seule force qui s'oppose au P.P.T. dont le secrétaire général, François Tombalbaye dirige le gouvernement. Mais les tendances et les questions de personnes au sein de la coalition

Le P.N.A. devient alors la seule force qui s'oppose au P.P.T. dont le secrétaire général, François

Tombalbaye dirige le gouvernement. Mais les tendances et les questions de personnes au sein de la coalition

(p. 235-36) amènent certains de ses dirigeants à se rapprocher du parti de F. Tombalbaye pour participer dans le gouvernement. De plus les deux partis décident, en mars 1961, de "s'unir dans une même formation sous l'appellation d'Union pour le progrès du Tchad". Un congrès réuni à Abbéché (donc en pays musulman au nord qui est resté dans l'opposition), en avril 1961 scelle cette union. Après quoi, F. Tombalbaye monte une série d'opérations et de manoeuvres contre l'opposition. L'objectif visé est la dissolution (ordonnance du 29 janvier 1962) de tous les partis politiques autres que le P.P.T., devenu réactionnaire, oligarchique et dictatorial.

Toutes les personnalités du P.N.A. dissout feront l'objet d'épurations, d'emprisonnements ou de privation des droits civiques. Même l'opposition interne au P.P.T. connaîtra, elle aussi, d'énormes difficultés (arrestations de 1963: Outel Bono, Abbo Nassour,... et Mohammad Abdel Karim).

Les trois premières années (1960-1963) qui précèdent l'indépendance du Tchad marquent le déclin forcé des dirigeants politiques du Nord-musulman, fondateurs des partis concurrentiels puis rassemblés au sein du P.N.A. Dans le même temps, Tombalbaye animé par la folie de grandeur, par le "tribalisme",... arrive à se hisser à la tête de l'Etat pour imposer un "pouvoir

absolu et personnel". La jalousie, la rivalité,... que se livrent les responsables du P.N.A. ne font que faciliter la tâche à F. Tombalbaye. En effet, dans les débuts, aucune solidarité, aucune protestation ne s'expriment lorsque celui-ci utilise des arguments fantaisistes pour éliminer un adversaire jugé par lui dangereux.

Parmi les dirigeants du Nord et du P.N.A., F. Tombalbaye fait expulser du Tchad, en 1961, Ahmad Kotoko alors président de l'Assemblée nationale (taxé d'avoir des attaches familiales et ethniques kamerounaises). Pourtant cette même personnalité et son parti P.S.I.T. sont les alliés du P.P.T. depuis les années 1952. Cela n'étonne d'ailleurs pas les Tchadiens qui savent qu'en 1960 "Tombalbaye a expulsé Gabriel Lisette, président-fondateur du P.P.T. pour avoir les mains libres...". En 1962, il révoque et démet de ses mandats électifs le maire de la capitale, Jean Baptiste alors responsable du P.N.A. (accusé de complot contre le chef de l'Etat). Ce qui est paradoxal (à cause de jalousie? de rivalité?...) c'est que les autres personnalités ne se sentent pas encore véritablement inquiètes. Mais à partir de septembre 1963, avec l'arrestation de tous les dirigeants du P.N.A., les Tchadiens commencent à se demander "ce que veut au juste Tombalbaye...". Dans le nord-musulman, d'aucuns ne tardent pas à penser qu'il

s'agit d'une revanche du Sud sur le Nord. Désormais, cette évolution se cache sous un voile appelé "unité nationale". Chaque acte législatif que Tombalbaye prendrait aggrave la coupure entre le Nord et le Sud du pays et à l'intérieur de ces deux zones (ou des chefferies tribales) précoloniales. A l'exemple du Ouaddaï, chaque Etat constitué (Kanem, Baguirmi) se prévalait de l'Islam et cherchait à étendre sa domination sur l'ensemble des populations vivant aussi bien dans les régions sahariennes et sahéliennes (le Nord) que dans celles de la zone méridionale du Tchad. Par des formes de structures décentralisées - mais aussi par la force - l'Etat parvenait à établir une co-existence, à favoriser des brassages entre les divers groupes ethniques soumis à son autorité.

Dans la hiérarchie du pouvoir, les familles dynastiques, les hommes de religion et les chefs militaires bénéficiaient de toutes sortes de privilèges (pouvoir politique, juridictionnel, économique,...). Pendant ce temps, les peuples vivaient en économie fermée; en outre l'éducation et l'enseignement qu'ils recevaient ne dépassaient guère le cadre de la religion. Ainsi, dans le Nord musulman un puissant consensus s'est dégagé pour légitimer le pouvoir de ces groupes privilégiés, considérés comme garants de la tradition politique, islamique et populaire.

Evidemment, la colonisation allait opérer des réformes qui tendraient à agir "sur la dégradation des pouvoirs des

CONCLUSION GENERALE

Le Tchad a connu depuis plusieurs siècles une ascension de chefs politico-religieux et politico-militaires issus pour la plupart des monarchies (ou des chefferies tribales) précoloniales. A l'exemple du Ouaddaï, chaque Etat constitué (Kanem, Baguirmi) se prévalait de l'Islam et cherchait à étendre sa domination sur l'ensemble des populations vivant aussi bien dans les régions sahariennes et sahéliennes (le Nord) que dans celles de la zone méridionale du Tchad. Par des formes de structures décentralisées - mais aussi par la force - l'Etat parvenait à établir une co-existence, à favoriser des brassages entre les divers groupes ethniques soumis à son autorité.

Dans la hiérarchie du pouvoir, les familles dynastiques, les hommes de religion et les chefs militaires bénéficiaient de toutes sortes de privilèges (pouvoir politique, juridictionnel, économique,...). Pendant ce temps, les peuples vivaient en économie fermée; en outre l'éducation et l'enseignement qu'ils recevaient ne dépassaient guère le cadre de la religion. Ainsi, dans le Nord musulman un puissant consensus s'est dégagé pour légitimer le pouvoir de ces groupes privilégiés, considérés comme garants de la tradition politique, islamique et populaire.

Evidemment, la colonisation allait opérer des réformes qui tendraient à agir "sur la dégradation des pouvoirs des

autorités traditionnelles et, dans certains cas même, sur leur disparition" (1).

La désorganisation de leur cadre de vie et la destruction ou la dégradation des structures anciennes du pouvoir ont détérioré largement les relations entre les Tchadiens. Dans ses rapports intitulés "questions de possession territoriale", le Colonisateur se plaisait à faire des études sur la "formation" sociale des régions conquises. Puis on instituait comme normes administratives les conclusions partielles et partiales auxquelles on parvenait. Après quoi, une panoplie de mesures étaient prises. Elles transformaient le Tchad en un véritable champ d'expérimentation, en quelque sorte. Ses populations évoluaient différemment: les unes sous administration directe, les autres sous administration indirecte ou civile.

A l'intérieur de la grande division entre le Nord musulman et le Sud chrétien et animiste, on a créé de petites unités administratives (cantons, villages, quartiers) provoquant dès lors le morcellement des groupes déjà constitués. C'est ainsi que des ethnies, voire même des clans vivant jusque-là dans une homogénéité certaine ou sous une même autorité, se sont vus divisés en plusieurs groupes. Soit on créait des groupes artificiels: Abouchârib I et Abouchârib II, Kodoï I et Kodoï II,... soit on aggravait une division existante: les Misîrîyé humur (rouges, blancs) sont opposés aux Misîrîyé zuruk (noirs) et

les Arabes aux Kirdi ou abîd (animistes, esclaves).

Dans cette évolution, les comportements des autorités coloniales - tant dans la question des frontières que dans celle des réformes structurelles - ont créé une grande incertitude parmi les populations et un embarras chez les élites traditionnelles.

L'élite politique en particulier se trouvait désormais impuissante devant la dégradation continuelle des éléments de son prestige: la justice, l'économie, la politique étaient plus ou moins assumés directement par les autorités coloniales. Les Sultans et les autres chefs tribaux ne pouvaient pas alors jouer leur rôle de "maîtres absolus" comme par le passé. Au demeurant, ils étaient matériellement et intellectuellement en retard sur leurs interlocuteurs coloniaux, plus déterminés dans l'application de leurs objectifs.

Dépouillée de ses prérogatives, l'élite gouvernante traditionnelle devenait de plus en plus impuissante. Cette impuissance se traduisait par une attitude contradictoire, liant l'espérance et le désarroi. En effet, beaucoup de ses membres attendaient, avec la ferme confiance qu'en fin de compte Dieu changerait la situation en leur faveur; d'un autre côté, on espérait la venue d'un administrateur plus tolérant ou quelquefois compréhensif. Du coup, tout s'entremêlait: on priait; on psalmodiait des versets du

Coran; on se confectionnait des amulettes (waragât, hidjâbât); on consultait les "marabouts", les féticheurs, etc. Mais au fond il y avait un malaise parmi les forces traditionnelles qui avaient perdu leur certitude et qui ne savaient comment traiter avec le colonisateur. Aussi l'élite traditionnelle s'accrochait aux structures précoloniales, suffisamment altérées et donc inopérantes pour faire face au Colonisateur.

Dès lors, au Nord comme au Sud la colonisation a bouleversé les cadres de vie politique, économique et socio-culturelle des populations tchadiennes. "Dans le Sud du Tchad, et notamment en pays sara, les bouleversements provoqués par la colonisation ont été plus profonds et les cultures traditionnelles y ont été atteintes dans leur essence même, alors que les sociétés traditionnelles du Nord ont beaucoup mieux résisté aux changements" (2).

En fait, les structures étatiques du Nord musulman ont été également détruites. Nous venons de le constater par l'examen rapide du Baguirmi et du Ouaddaï, où le système politique précolonial a été démantelé pour être remplacé par des sous-structures artificiellement créées, la chefferie cantonale, le Conseil des Notables indigènes, etc.

Par contre, ce que le colonisateur n'a pas pu détruire, c'étaient les croyances ancestrales ou islamiques (qui s'entremêlaient d'ailleurs quelquefois) sur lesquelles reposaient justement les monarchies tchadiennes. Elles

représentaient les éléments culturels que défendait l'ensemble des populations.

Sans aucun doute l'Islam, en tant que religion et modèle éducatif a-t-il constitué la seule forme de croyance qui ait résisté à l'action coloniale. Par la présence des hommes de religion, l'activité des institutions (école coranique, madersa, mosquées, Sharî'a) et l'usage d'une langue écrite enseignée, il est devenu le rempart contre les transformations qu'il jugeait contraires à son enseignement. D'autres facteurs ont également joué un rôle non négligeable dans la résistance "aux changements" des sociétés du Nord-Tchad. Nous notons la dispersion des populations nomades et sédentaires dans des régions très vastes, l'inexistence d'infrastructures routières, scolaires, etc.

Quant au Sud du Tchad, ses populations ont subi (plus que celles du Nord) la destruction politique et économique de leurs structures traditionnelles. Dans cette zone essentiellement agricole à forte concentration démographique, les croyances religieuses négro-africaines manquaient d'uniformité, d'universalité et d'une organisation étatique centralisée. Du coup elles n'ont pas pu résister à l'oeuvre des Missions chrétiennes conjuguée à celle de l'administration qui a installé de nouvelles autorités sans aucune base traditionnelle. Ainsi, les missionnaires sont quelquefois parvenus à substituer leur

enseignement et sa conception universaliste du monde aux cultures locales jugées primitives, ce qui a favorisé la scolarisation et les conversions qui étaient perçues alors comme les seules voies indispensables permettant aux populations méridionales d'échapper à la domination des Musulmans, pour se rapprocher de l'Occident chrétien et civilisé. Cette action des missionnaires est complétée par le développement du système éducatif colonial proprement dit, le recrutement des soldats,... et surtout par l'introduction de la culture du coton. On s'explique mieux dans ces conditions les transformations des sociétés du Sud Tchad par la détérioration progressive des cadres sociaux anciens.

C'est pourquoi le Colonisateur s'est de plus en plus intéressé au Sud, devenu rentable et "utile", alors que le Nord, sans culture d'exportation et puis hostile au changement imposé, devenait le Tchad "inutile".

Telle était la donnée principale de la politique coloniale au Tchad. Mais les changements intervenus au niveau des élites politiques et religieuses traditionnelles - particulièrement dans le Nord-musulman - n'ont pas été à même de bouleverser le secteur culturel et économique traditionnel.

C'est ainsi qu'à l'indépendance du Tchad, la persistance et l'influence des forces anciennes ont provoqué un embarras parmi les élites nouvelles. Ces dernières se sont

trouvées incapables de poser clairement le problème de l'avenir du Tchad, en dehors de l'héritage légué par le système colonial.

Pour nous, notre objectif était de décrire les élites tchadiennes et en particulier ouaddaïennes dans les périodes précoloniale et coloniale et les processus par lesquels leurs statuts se perpétuent actuellement. Autrement dit, nous avons cherché à savoir comment les systèmes éducatifs et les institutions politiques de ces époques ont produit leurs élites et quelle était la "capacité d'adaptation" de ces dernières par rapport aux diverses évolutions et par rapport à leur peuple. La référence au passé des populations tchadiennes a conduit aux variations historiques, sociales et culturelles qui n'ont pas été sans conséquences sur les orientations et les stratifications au Tchad. Ces conséquences sont liées à l'existence de groupes reconnus comme modèles imitables et qui, par ce fait, monopolisent les secteurs (culturel, économique, politique) les plus essentiels du pays ou qui élaborent ou influencent les décisions qui y sont prises.

Au Ouaddaï et au Tchad, font partie de l'élite de la

(dans la situation pré-coloniale et coloniale).

Les critères sont classés par ordre d'importance décroissante.

société les personnes qui jouissent d'une réputation, d'une audience, d'une renommée, ... et d'une certaine façon d'une "clientèle". Les mots d'origine arabe nas kubâr, ou nas mashûrîn s'emploient considérablement pour rendre ce sens (3). Pour l'élite politique traditionnelle, on dit souvent nas hukum (nas muluk, nas sulta, nas saltana), c'est-à-dire ceux à qui appartiennent le pouvoir, l'autorité et le commandement. Par contre, les dirigeants politiques modernes sont appelés généralement nas siyâsa (4) ou traités quelquefois de nas empolitik (5) pour marquer une connotation plus ou moins négative et péjorative.

Dans tous les cas, les documents analysés nous ont fourni un grand nombre de critères qui ont varié ou changé de contenu selon les générations, les milieux et les échelles de valeurs (voir notre grille).

Les caractéristiques des élites tchadiennes permettent de classer dans deux grandes catégories. Dans la première, nous trouvons l'élite politique et l'élite religieuse ou intellectuelle et traditionnelle. La seconde - que nous appelons élites nouvelles - se rattache généralement à la première génération des agents formés par le pouvoir colonial, ou bien issus des hiérarchies anciennes du pouvoir et des familles favorisées par le système colonial.

Au Ouaddaï, l'élite politique traditionnelle conçoit le concept de légitimité et celui du pouvoir à travers des

-Nationalisme
; (confondu à
; l'islamique)
;-Culture (arabe

PRINCIPAUX CRITERES EN LIAISON AVEC LES DIFFERENTES CATEGORIES D'ELITES
(dans la situation pré-coloniale et coloniale).

Les critères sont classés par ordre d'importance décroissante.

ELITES TRADITIONNELLES		:	ELITES NOUVELLES	
		:		
Politique	: Religieuse	:	Politique	: Politique
	:	:	(au Nord)	: (au Sud)
	:	:		:
<u>Pouvoir lié à:</u>	: <u>Pouvoir lié à:</u>	:	<u>Pouvoir lié à:</u>	: <u>Pouvoir lié à:</u>
	:	:		:
- Ascendance	: -Rôle et fonction : de la famille	:	- Hiérarchies : politiques : anciennes	: - Education et : formation colo- : niales (ou modernes)
- Famille aristocratique	: - Education, savoir islamique	:	- Alliés à l'aristocratie	: - Statut dans la : situation coloniale
-Commandement des Croyants	: -Réputation, renommée	:	-Qualités morales	: -Responsabilités : au sein d'un parti : politique
-Qualités de chef	: - Respect	:	- Famille commerçante ou réputée : pour sa culture : islamique	: - Lutte nationale- : liste : des privilèges
- Justice	: - Piété, justice	:	-Formation ou statut à la : colonisation	: -Hiérarchies politiques traditionnelles : traditionnelle
-Motivations (ambitions liées à la grandeur)	: - Baraka	:	- Estime	: -Mode de vie et aspirations de type occidental.
-Fonction et rôle dans la société	: Idjtihâd	:	-Lutte nationaliste	
- Destin	: - Capacité : oratoire	:	-Un certain niveau : d'éducation moderne	
-Circonstances sociales ou politique	: - Brillant	:		
	: -Spécialisation	:		
	: -Nationalisme	:		
	: ; (confondu à	:		
	: ; l'islamisme)	:		
	: -Culture (arabe	:		

critères anciens: aristocratie, bonnes qualités morales, justice, meilleurs rapports avec les populations,... grandeur et représentativité.

Quant à l'élite intellectuelle musulmane traditionnelle, les éléments de sa reconnaissance portent sur son savoir islamique, sa réputation, sa fonction, son éthique morale,... sa piété et quelquefois le statut privilégié acquis par la famille. C'est ainsi qu'on peut constater que les membres de l'élite traditionnelle ouaddaïenne - issus des autorités politiques anciennes ou de l'éducation musulmane - bénéficient d'un grand prestige auprès des populations et participent directement ou par le truchement d'une clientèle à toute prise de décision, qu'elle soit politique, culturelle ou économique.

Cette élite a non seulement acquis des privilèges sociaux et statutaires, mais elle lègue aux familles de ses membres le respect et l'estime dans les relations sociales. Ce qui facilite aux enfants de l'élite traditionnelle l'accession à un pouvoir politique, religieux ou économique dans le système politique post-colonial. Tout cela est favorisé par des discours centrés sur l'ascendance familiale, le statut des parents, le savoir islamique, la piété, la justice, le hukum etc... Ces valeurs rencontrent le consensus populaire et assurent la légitimité aux forces politiques et religieuses anciennes.

En ce qui concerne les élites nouvelles ouaddaïennes,

il faut noter que la carence du système éducatif colonial et son refus par les populations musulmanes n'ont pas permis l'émergence d'une véritable élite politique ou intellectuelle, comparable à celles d'autres colonies. C'est ainsi que pendant la colonisation, les membres de la nouvelle élite se recrutaient généralement dans les milieux des autorités politiques ou religieuses traditionnelles ou ceux de leurs alliés, favorisés par un hasard de circonstances. Cette élite avait un niveau d'études très limité dans le système colonial et se composait des fils de chefs, des auxiliaires de l'administration, des moniteurs, ... et des infirmiers.

Toutefois, il faut noter qu'il existait déjà une élite intellectuelle de formation arabe ou musulmane, mais considérée comme "très nationaliste", voire "subversive" par les autorités coloniales, et non représentative (mā indihim dahar) par les forces politiques anciennes. Car au Ouaddaï, on soutenait qu'un membre de l'élite dirigeante devait avoir "une bonne éducation (ou formation) propre aux détenteurs du pouvoir et de l'autorité" (inda tarbiya tamâm hana nas hukum wa muluk). Ce qui signifie qu'il fallait appartenir à une hiérarchie ancienne du pouvoir (sultanat, chefferies tribales).

Quoi qu'il en soit, au lendemain de l'indépendance du Tchad, l'élite politique nouvelle du Ouaddaï qui va participer au pouvoir central (ministres, députés, sous-

préfets...) proviendra de l'aristocratie et des chefferies avec quelquefois des alliés locaux formés par l'administration coloniale.

Si nous observons la situation au Ouaddaï, dix ans après l'indépendance du Tchad (1960-1970), il est permis de faire deux remarques importantes. D'abord, les forces politiques et religieuses traditionnelles jouissent de suffisamment de prestige et de privilèges sociaux et statutaires pour marquer de leur empreinte la vie sociale et politique. Il faut cependant signaler un élément qui nous paraît intéressant. C'est que l'élite intellectuelle ou religieuse musulmane maintient et améliore constamment ses positions, pendant que se dégradent la conception et le rôle du pouvoir politique ancien.

En ce qui concerne les élites ouaddaïennes post-coloniales ou modernistes, il convient désormais de les diviser en deux catégories: une élite intellectuelle et une élite politique. Ce qui n'empêche pas la circulation des éléments de l'une en direction de l'autre. Il n'est pas inintéressant de savoir l'origine sociale de ces élites.

On constate en effet que l'élite intellectuelle moderniste, dans sa grande majorité, émane de l'intelligentsia musulmane traditionnelle, mais également de familles commerçantes d'Abbéché, capitale économique et culturelle du Ouaddaï. Elle se compose d'instituteurs, de professeurs, d'inspecteurs de l'enseignement,

d'ingénieurs, ... et de quelques cadres administratifs. La plupart de ses membres ont bénéficié d'une formation supérieure soit dans le système éducatif de type occidental, ou bien dans le système arabe (en particulier égyptien et soudanais). Pourtant, cette culture occidentale ou arabe paraît rendre inaptés certains membres de cette élite à s'intégrer facilement dans leurs propres milieux. Ni leur attitude, ni leurs aspirations ne sont souvent conciliables avec celles des populations. Il s'agit probablement d'un problème de transition "du traditionalisme ouaddaïen à un modernisme qui se cherche encore".

Schématiquement on peut définir cette élite de la manière suivante: une éducation occidentale, une conception moderne du monde, un relâchement dans ses relations avec le peuple, le non-respect de la tradition, un mode de vie "européen", une certaine aisance, ... et un discours et une langue qui ne tiennent toujours pas compte des réalités locales.

Quant à l'élite politique post-coloniale, la majorité de ses membres n'a pas fait d'études supérieures, ni en français ni en arabe. De ce fait, le pouvoir qu'ils exercent n'est pas lié à la possession d'un diplôme. Mais il découle plutôt d'une ascension sociale, d'un consensus favorisés par l'origine ou le statut de la famille, auxquels il faut ajouter de bonnes qualités morales, ... et une certaine estime de l'entourage. La première génération de cette élite se trouve dans la réalité plus proche des

élites traditionnelles que de celles de formation et d'inspiration modernes. Son discours, son style de vie, ses relations, ... le démontrent clairement. A considérer son comportement politique, on ne risque pas de se tromper en la qualifiant, dans sa grande majorité, d'élite tribale.

Au fond, l'élite politique et l'élite intellectuelle modernistes ouaddaïennes ne sont en réalité que la figuration des forces politiques et religieuses anciennes par le truchement de leurs enfants scolarisés.

Telle est la consistance des élites Ouaddaïennes. Les élites post-coloniales ou modernistes dont nous venons justement de parler ne se situaient pas dans le cadre de cette présente étude dont l'objectif était d'examiner (pour commencer) les élites précoloniales et coloniales. Peut-être tenterons-nous de faire ultérieurement une étude plus approfondie et plus vaste sur le terrain en y englobant ces élites si importantes pour l'avenir de notre pays dès que les Tchadiens retrouveront la stabilité et la sérénité.

D'un autre côté, on a pu constater (entre autres éléments de la stratification sociale du Ouaddaï) l'absence dans notre travail des représentants du secteur économique. C'est que, si nous prenons le Ouaddaï dans ces deux périodes considérées, l'élite commerçante y est généralement représentée par des agents d'origine étrangère (Soudanais, Libyens, Egyptiens, Peul, Hausa, Bornuans, ... et Syro-libanais). Les commerçants de souche tchadienne ou

ouaddaïenne n'étaient pas légion et par conséquent ils ne constituaient pas encore une force véritable. Deux remarques doivent cependant être faites à leur sujet. Premièrement, toutes les couches de la société ouaddaïenne produisaient leurs petits commerçants, qui jouaient le rôle d'intermédiaires ou de détaillants pour écouler les produits de première nécessité (thé, sucre, tissus, bétail, etc.). La seconde remarque concerne les Ouaddaïens établis dans les régions méridionales: depuis l'exploitation de la culture du coton, on a assisté à l'installation d'une catégorie de commerçants musulmans dans les zones cotonnières où ils favorisaient, entre autres choses, l'expansion de l'Islam et de la langue arabe.

Nous n'ignorons certes pas - en ce qui concerne le Tchad et même le Ouaddaï - qu'il reste beaucoup de domaines importants à étudier. Ce travail sur les élites pré-coloniales et coloniales est à nos yeux une contribution qui prétend simplement présenter certains aspects souvent négligés des réalités tchadiennes.

Au Tchad, les forces traditionnelles formées dans les institutions d'enseignement musulman ou issues des anciennes autorités gouvernantes gardent une influence certaine sur la vie politique et culturelle contemporaine. De ce fait, elles gênent les élites nouvelles et modernistes formées en Europe occidentale ou dans les pays de l'Est, qui tentent de restructurer la société et de

construire un Etat nouveau, laïque, selon des conceptions empruntées en grande partie aux idéologies européennes, nationalistes ou à celles d'Amérique latine. Nous sommes tentés de voir dans cet état de choses l'explication essentielle des tiraillements, antagonismes et conflits de valeurs qui scindent les élites ouaddaïennes et tchadiennes.

Situation à la conquête	62
<u>Chapitre II: La formation du Tchad actuel</u>	69
Le Tchad et son colonisateur	69
Les frontières Tchadiennes	72
Organisation, répartition du pouvoir et institutions politiques	86
 <u>DEUXIEME PARTIE: Le Tchad et ses élites</u>	
<u>Chapitre III: Structure du pouvoir et origine de l'élite</u>	
politique traditionnelle	109
<u>Chapitre IV: Portrait d'un membre de l'élite musulmane</u>	
traditionnelle	126
Origine familiale	133
Formation intellectuelle, morale et sociale	136
Statut social dans la vie active	143
<u>Chapitre V: Typologies et systèmes de valeurs de</u>	
l'élite religieuse	165
<u>Chapitre VI: Elites traditionnelles et autorités</u>	
coloniales	183



TABLE DES MATIERES

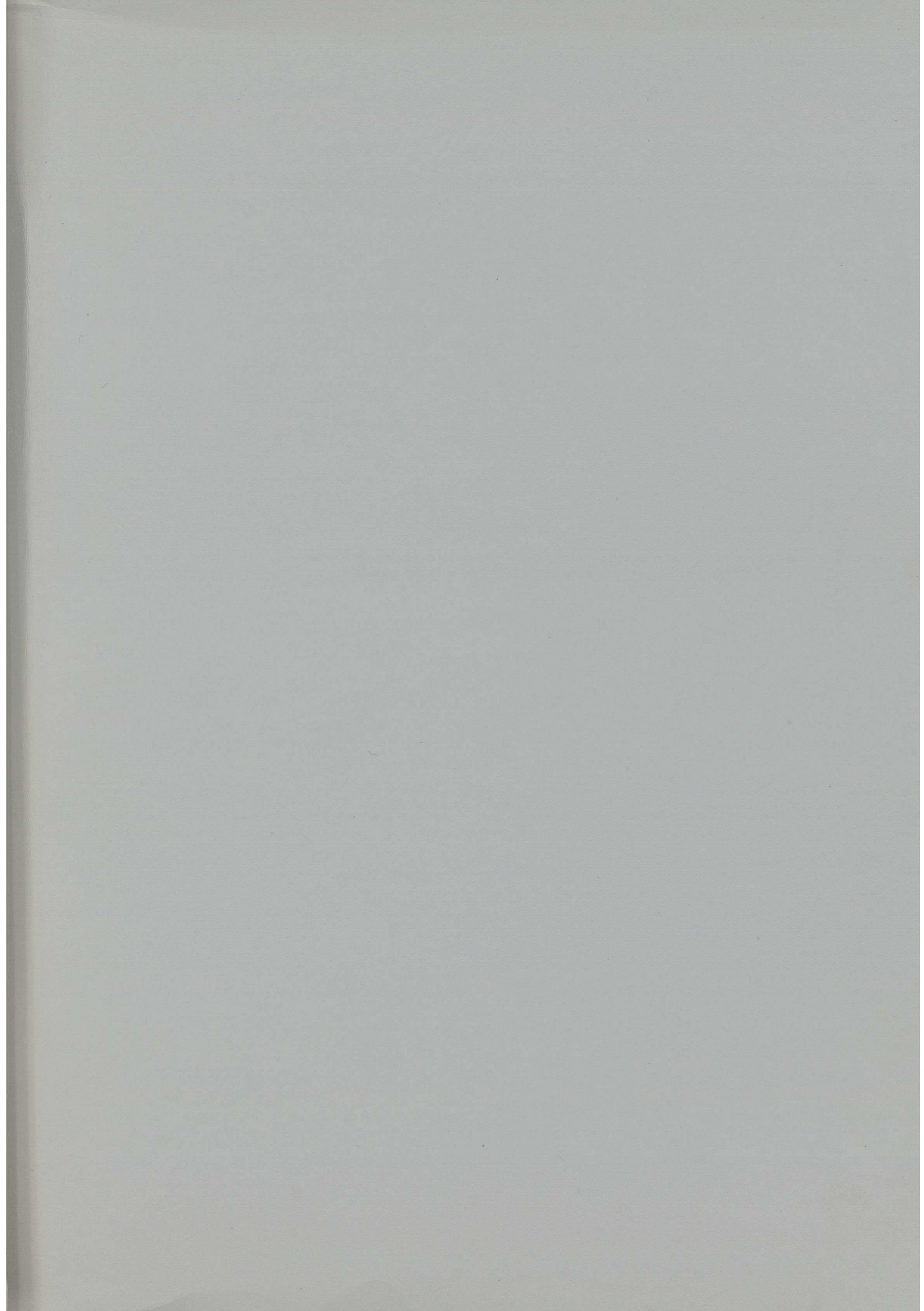
<u>INTRODUCTION GENERALE</u>	1
<u>PREMIERE PARTIE: La formation du Tchad</u>	217
<u>Chapitre I: Le Tchad avant la colonisation</u>	45
Organisation, structures du pouvoir et institutions précoloniales	45
Situation à la conquête	62
<u>Chapitre II: La formation du Tchad actuel</u>	69
Le Tchad et son Colonisateur	69
Les frontières Tchadiennes	72
Organisation, structures du pouvoir et institutions coloniales	84
<u>DEUXIEME PARTIE: Le Ouaddaï et ses élites</u>	
<u>Chapitre III: Structure du pouvoir et origine de l'élite politique traditionnelle</u>	103
<u>Chapitre IV: Portrait d'un membre de l'élite musulmane traditionnelle</u>	126
Origine familiale	133
Formation intellectuelle, morale et sociale	136
Statut social dans la vie active	149
<u>Chapitre V: Caractéristiques et systèmes de valeurs de l'élite religieuse</u>	165
<u>Chapitre VI: Elites traditionnelles et autorités coloniales</u>	193



TROISIEME PARTIE: Rapports des élites aux partis politiques

<u>Chapitre VII</u> : Les formations politiques au Tchad	217
Définition	217
Origine des partis politiques tchadiens	217
Identité des partis politiques tchadiens	223
Le parti Progressiste Tchadien	224
L'Union Démocratique Tchadienne	227
Le Mouvement Socialiste Africain	229
Le Parti National Tchadien	235
<u>Chapitre VIII</u> : Rapports des élites aux partis politiques	238
Elites traditionnelles et partis politiques	239
Elites nouvelles et partis politiques	259
Situation à l'indépendance	277
<u>CONCLUSION GENERALE</u> :	281







A.

· TROISIEME CYCLE ·
I
in []
7892
SORBONNE