

Les Actes du Huitième Congrès International des Études Mandé

Proceedings of the Eighth International Conference on Mande Studies

June 27-29, 2011/ 27-29 Juin 2011

Centre Régional de l'Energie Solaire (CRES)

Bamako, Mali

Presses universitaires du Sahel

La Sahélienne

© Association des études mande (MANSA), tous droits réservés.
ISBN: **978-99952-54-52-0**

Fabrication La Sahélienne et Presses universitaires du Sahel
Siège social : Bako Djikoroni Ouest, Bamako (Mali)
E-mail : saheliennedition@yahoo.fr
Site web:www.editionslasahelienne.net
Tél. : (+ 223) 66 79 24 40 / 78 45 42 03

Dépôt légal : Bibliothèque nationale du Mali, 2014
Mise en PDF : Barbara G Hoffman
Conception graphique de couverture : Mohamed Traoré

Edité le 10 Juin 2014

Table of Contents / Table de Matières

1. Amadou CAMARA (Direction Nationale de la Recherche Scientifique et Technique, Conakry)
   Etymologie et Sémantisme des Prénoms Mandingues

2. Mamadou CISSE (Direction Nationale du Patrimoine culturel, Bamako)
   Étude typologique préliminaire de la poterie de Gao (Mali)

3. Ibrahima Sory CONDE (Libraire Nko)
   Poesie Classique et Versification chez Soulmana Kante

4. Gaoussou DIAWARA (FLASH, Université de Bamako)
   Mansa Aboubakari II, Explorateur Mandingue

5. Adama DIAWARA (Institute des Sciences Humaines, Bamako)
   Dynamique spatiale et production économique dans le Périmètre d'Irrigation d'Alatona

6. Ibrahima Sory CONDE (Libraire Nko)
   Poesie Classique et Versification chez Soulmana Kante

7. Nafogo COULIBALY (Institute des Sciences Humaines, Bamako)
   Ceramique traditionnelle et rites en milieu Senoufo du Folona

8. Barbara FRANK (Fulbright-Hays Fellow/Stony Brook University, USA)
   Mapping Mande Griot Potters

9. Nema GUINDO (FLASH, Université de Bamako)
   Un modèle de reconstitution du passé de la plaine du Séno-Gondo : exemple du site de Nin-Bèrè1 : Plaine du Séno-Gondo, Pays Dogon - Mali.

10. Joseph HELLWEG (Florida State University, USA) et Sory KOROUMA (Université de Kankan)
    Plural Literacy, Plural Healing: N'ko Healers as Cultural Brokers and Urban Entrepreneurs in Kankan and Bamako

11. Barbara G. HOFFMAN (Cleveland State University, USA)
    Questioning the Sources of Globalizing Influences on Mande Cultures: Family Television in the New Mali

12. Nicholas HOPKINS (American University/Cairo, Egypt)
    Simbon Keita of Kita: A Political Life (1900-1985)

13. Andre KABORE (INSS/CNRST, Ouagadougou)
    Orature as a Characteristic Feature of Mande Literature

14. Daouda KEITA (FLASH, Université de Bamako)
    La potière aux multiples facettes

15. Kassim KONE (SUNY/Cortland, USA)
    De Quelques Faiblesses de l'Historiographie Occidentale en Afrique Noire: exemples de l'histoire des mandingues

16. Mahamadou KONTA (Institut des Langues Abdoulaye BARRY, Bamako)
    La Jeliya vue sous l'angle de la tradition

17. Patrick McNAUGHTON (Indiana University, USA)
    A Little Metal Object of Provocative Potential

18. Julie MOORE (Independent Scholar, USA)
    Musical Restitution: Reconstructing the Roots of Jazz and the Blues

19. Bourahima OUEDRAOGO (FLASH, Université de Bamako/L'université de Paris 1 Panthéon- Sorbonne).
    Proposition d'une classification morphologique de la céramique archéologique des environs du village Thial (delta intérieur du Niger- Mali

20. Mahmoud Malik SAAKO (Ghana Museums and Monuments Board, Upper East Region, Ghana)
    Ethnography and Archaeology of the Ceramic Industry in Babile and Birifoh, Upper West Region, Ghana

21. Lamine SANOGO (Universitéde Ouagadougou)
    Contribution à l'étude de la Dérivation Suprasegmentale en Mandingue

22. Alain SISSAO (INSS/CNRST, Ouagadougou)
    Univers africain subsaharien manding et présence de l'islam dans la littérature africaine contemporaine

23. Faya Ismaela TOLNO (NKO Lerada)
    L'influence de la langue Maninka (Bambara, et Dioula) sur les autres langues de la sous région (l'Afrique Occidentale)

24. Bakary TRAORE (INSS/CNRST, Ouagadougou)
    Histoire du peuplement d'un groupe mandé au Burkina Faso : Les Bolon

25. Ismaila Samba TRAORE (Editions La Sahélienne, Bamako)
    La Médiation en Contexte Urbain Aujourd'hui



Amadou CAMARA

-Chercheur en N'ko
-Fonctionnaire d'Etat à la Direction Nationale de la Recherche Scientifique et Technique en Guinée
-Membre de l'académie N'ko
- Ouvrage édité : 1
- Ouvrages en prémaquette : 4
Tel : 64735150
E-mail :

Conakry, 20 /01/ 20011

A
Messieurs/Mesdames les membres de la Commission d'organisation de la Conférence des Etudes Mandingues au Burkina Faso.

Objet : Soumission de contribution.
Thème : Sémantisme des prénoms mandingues
Candidat : Amadou CAMARA

L'anthroponymie est en gros l'identification de l'homme. Le prénom et le nom sont entre autres, des produits de la culture. Ils peuvent exprimer un souhait, une date, un évènement, un esprit, un désespoir, une joie, une surprise, une exhorte, un qualificatif etc. les peuples ont créé l'anthroponymie chacun dans sa langue à partir des mêmes faits ; puis des identifications (prénoms) empruntés aux langues étrangères à partir du brassage culturel des peuples.

D'après une enquête sociologique effectuée par le chercheur Solomâna KANTE en 1960 (PA), il s'est avéré que 33,33% des prénoms en Afrique occidentale sont des prénoms arabes :
tiré de l'ouvrage *(emprunts du Maninka à la langues arabe de Solomâna KANTE).*
La langue n'est pas seulement partie intégrante de la culture mais elle constitue la base de la culture. Dommage qu'un fanatique musulman acceptera par exemple de baptiser son enfant ''Saïdou'' sans jamais en accepter son correspondant ''Sanin''. Il acceptera ''Batoul'' au détriment de '' Djaka'', ''Kalil'' en rejetant ''Alagnin'' qui, pourtant dérivent des mêmes faits moraux.
Comment l'anthroponymie s'explique t'elle dans l'espace mandingue ?
Comment les Prénoms arabes ont-ils intégrés l'espace manding ?
J'aborderai cette problématique en résumant l'intérêt que l'école N'ko apporte à cette question.

Les Mandénka adoptent les patronymes souvent appuyée par des matronymes. Car, par le fait de la polygamie, les enfants de coépouses peuvent porter le même prénom : c'est en ce moment qu'intervient le prénom de la maman pour faire la différence.

''Soumaoro KANTE'' serait par décomposition du prénom de la maman, ''Soumba'', de l'intéressé lui-même, ''N'golo'' et du nom du père, ''KANTE'' devenu Soumaoro par contraction :
(Sosso döfö, l'histoire de l'empire sosso, Solomâna KANTE).
Il en est de même que :
''Sogolon-djada KEITA ''Soundiata KEITA'' par altération de transcription du colonisateur, est prénom de la maman, ''Sogolon'', de l'intéressé lui-même, ''Djata'' et le nom du père, KEITA :
(Mandén döfö, l'histoire de l'empire mandingue, Solomâna KANTE)

''Samoudou TOURE'' devenu ''Samory TOURE'' est le prénom de la maman ''Sâ'', de lui-même, Mamoudou et TOURE le nom du père.
Samory porte le nom de son grand-père dont la maman s'appellait ''sâ'' et lui-même Mamoudou :
(extrait d'une conversation avec Moussa KEITA, membre de l'académie N'ko).
Cette étude des prénoms mandingues nous permet d'acquérir des connaissances sur la culture du Mandén. Ses croyances, son abnégation au travail, sa morale et aussi son évolution historique par rapport au brassage culturel des peuples. En outre, la culture mandingue a servi de source d'inspiration à bon nombre de chercheurs européens, africains et autres.

- Le Lieutenant F.BOUET de l'infanterie coloniale française auteur du livre ***"Les Tomas"*** écrit en 1910, édité en 1912 à Bonzi République de Côte d'Ivoire, s'est intéressé de façon particulière à l'élaboration des parités culturelles entre le Mandén et autres communautés.
- Joseph KI-ZERBO un Burkinabé, ancien président de l'association des écrivains africains de 1975 à 1995, ancien professeur du lycée classique de Conakry République de Guinée a écrit ***" Le monde africain noir"*** en 1964, ***" l'histoire de l'Afrique noire"*** en 1972 pour ressortir les traits d'intersection historique et linguistique entre les peuples d'Afrique.
- Jean Suret CANAL français d'origine historien de l'Afrique, a fait à son tour beaucoup d'écrits sur la sociologie africaine. ***" Afrique noire : l'aire coloniale"*** 1971 ; ***"La Guinée face à son avenir"*** 1966…
- CAMARA Laye (enfant noir) a écrit ***"Maitre de la parole"*** 1978 et a évoqué l'importance de la culture mandingo africaine.
- Solomâna KANTE, a écrit sur la sociologie mandingue: les patronymes et les toponymes. C'est à l'instar de ces travaux que nous, continuateurs ambitionnons poursuivre ses travaux dans divers domaines dont les prénoms mandingues au profit des générations montantes qui, souvent mal ou peu informées de leur propre culture, s'arabisent et s'occidentalisent au gré de la mondialisation. Il faut les ressourcer ; ils comprendront l'essence de certaines de nos valeurs linguistiques. Qu'elles sachent surtout que la langue est l'expression jalouse d'une culture et que notre langue est une partie de nous-mêmes, que nous devons préserver et développer en tant qu'identité culturelle et morale.

Nous tenons à remercier très sincèrement les organisateurs de cette conférence qui nous donne l'opportunité d'étayer nos prénoms, de faire connaitre l'importance de notre culture en relation avec les autres.

B- Etude de cas :

B- 1-Aladignè [*aladinyɛ*] :

Ce ci est un prénom composé d'un mot arabe (Allah) et d'un mot Maninka (Dignè). Ainsi grammaticalement, le mot peut être transcrit comme suit : Allah-Dignè.

'' **Allah''** qui veut dire « Dieu », **''Dignè''** veut dire acceptation, agrément. Etymologiquement, **''Aladignè''** veut dire ''**agréé par Dieu**''.

L'historique de ce prénom de ''Aladignè'' et des prénoms liés à l'islam remonte à l'islamisation des peuples du Mandén à partir de 1050. Dans l'histoire de l'islamisation des Mandénkas, une invocation islamique immédiatement exaucée serait à l'origine de la conversion progressive de la communauté Mandingue à l'Islam.

Il fut une fois en 1050 au Mandén, qu'une sécheresse malencontreuse s'installât en plein hivernage. La pluie ne tombait pas et les récoltes, menacées.

Après échec de toutes les méthodes traditionnelles d'invocation, vint un almoravide qui, par des prières islamiques, arriva à déclencher un orage pluvieux : quelle merveille, quel bonheur pour la communauté Mandingue ! Acceptation immédiate d'une invocation ! Où est donc ce Dieu si généreux ? Ce Dieu, il est invisible, Miséricordieux ! répondit l'almoravide.

Voilà le départ d'une conversion progressive des mandénkas à l'islam. L'animisme séculaire des peuples se transformait progressivement. Des prénoms Arabo-musulmans, arabo- mandinques naquirent dont Aladignè ; qui veut dire agréé par ''Dieu''

B – 2- Alagnin [*alanyin*] :

Encore un prénom qui vient dans la même logique de baptême que le premier. ''Alagnin'' veut dire : qui aime ''Dieu''. En Manika ''gniin'' veut dire : qui aime, un allié, un inconditionnel. Ce prénom est un souhait pour que le baptisé soit un ''allié'' de Dieu, bon musulman.

B – 3 –Alamako [*alamako*] :

En fait, tous ces trois prénoms se rapportent à Dieu.

Après beaucoup de cas de mortalité infantile enregistrés au niveau d'une femme, ou une agénésie prolongée, on se permet le plus souvent de confier cet état de fait au bon Dieu qui, par sa miséricorde, pourra accorder sa grâce. ''Alamako'' : ''Allah'' qui veut dire Dieu et '' mako'' affaire de… Donc ''Alamako'' veut dire : ce problème est l'affaire de Dieu…

Tous ces trois prénoms dérivant de l'arabe et du maninka peuvent être attribués à l'homme ou la femme, peu importe le sexe.

Le raccourci du prénom Alamako est Alama.

Une quatrième appellation vient en tant que surnom, attribué aux femmes données en aumône le plus souvent aux ''Karamoo'' (maitre coranique) reconnus vertueux : « Alamandi » c'est-à dire donnée à Dieu.

B - 4 –Balla [*bàla*] :

Prénom authentiquement mandingue ; qui veut dire ''Porc-épic''

Balla désigne également : plûmes du porc-épic. Les plûmes du porc-épic servait d'instrument pour friser les cheveux des femmes avant la tresse. Plu tard après la découverte du fer au Mandén, ces plûmes furent remplacées par cet outil métallique ayant la même forme que les plûmes du porc-épic qui fut nommé également ''balla''.

Balla désigne à la fois les pics du porc-épic, l'outil métallique des femmes et aussi un prénom.

Balla est le raccourci de ballama qui est le nom entier du porc-épic qui signifie porteur de plûmes. C'est vrai que tout le corps du porc-épic est recouvert de plûmes ou pics. Le

Maninka, comme toute autre langue passe souvent par le raccourci sans altérer le sens du mot. A titre d'exemple, en français on passe par le raccourci de motocycle à moto, de photographie à photo, de demi sphère à hémisphère du mot dégout à égout, du mot réfrigérateur ou frigorifique à frigo, de laboratoire à labo…
(Ceci est d'usage courant pour les utilisateurs de la langue française).
Pour des prénoms, le russe, pour raccourcir Irrina dira Irra ; Lioudmila, liouda ; Svètlana, Svèta ; Galina, Galia…
(Usage courant en Russie).
Toutes les langues pratiquent ainsi cette technique linguistique du raccourci des termes sans aucune altération du sens littéraire du mot…
Pour quoi les mandénka ont choisi le terme **''Balla''** comme prénom ?
''Ballama Balla'' ou porc-épic est un animal roi qui porte sur lui-même ses armes et son domicile, c'est-à dire sa caverne, est inviolable.
La vie mystérieuse de Balla, telle que rapportée par des chasseurs du Mandén, affirme que balla est un des animaux les plus extraordinaires et les plus sécurisés. Balla brille de ses plûmes comme des ampoules électriques.
Non pas comme la taupe, le porc-épic n'est pas un excellent creuseur. Il ne creuse qu'en surface à la recherche de sa nourriture, il ne fait pas d'excavations ou de cavernes. Malgré cela, il vit en caverne où il y a des salamandres dangereuses, des chauves souris, des abeilles des serpents. Tous concourent à la sécurisation du porc-épic. Nul ne peut violer la caverne du porc-épic. Et avant de sortir de sa caverne, la chauve souris lui sert d'éclaireur pour savoir s'il n'est pas attendu par un ennemi surtout l'homme, cet être très faible, mais intelligeant et souvent très dangereux.
Balla, une fois hors de sa caverne reste en alerte. Du moindre soupçon, il tressaillit : ce geste suffit pour anéantir l'ennemi, lançant ses pics tout autour. Balla est bel et bien sécurisé.
Un chasseur qui abat le porc-épic ne doit pas se permettre de l'approcher s'il n'a pas entendu la sonnette d'alarme, car le porc-épic, avant de mourir déverse un liquide contenu dans sa queue. Ce liquide, très convoité par les chasseurs à cause de ses vertus mystiques, est pourtant difficile à obtenir…
''Balla'' même mort, reste sécurisé car, un apprenti chasseur non averti qui se hasarde à tirer Balla mort par la patte arrière n'arrivera pas à destination. Les pics se dressent et se plantent dans le sol :
(légende contée dans une causerie d'enquête par Lanciné CONDE chasseur de Baro en séjour à Conakry).
Balla se nourrit de racines amères, de tubercules, de légumineuses et surtout de gousses d'arachide. Les organes viscéraux de Balla, (ses intestins, très amères) sont souvent thérapeutiques et servent à traiter des types de maux de ventre :
(tiré du tradithérapeute Mouramani DIANE résident à Conakry, membre de l'académie N'ko).

Eu égard à toutes ces vertus, le Mandénka estime que baptiser un enfant ''Balla'' est une marque de sécurisation, et de grandeur.
En plus, convient-il d'avancer l'hypothèse par laquelle on peut démontrer qu'après islamisation des Mandénka, un nommé Balla d'une grande célébrité a dû prendre le prénom Moussa pour magnifier sa conversion à l'islam. Ainsi,'' **Balla et Moussa''** sont deux prénoms liés dans la culture des mandénka. Cet ancien Balla, nouveau Moussa a certes marqué l'histoire des travaux champêtres :

(extrait des chants épiques Maoula de Kabinè ''Könö'' ou Kabinè, l'oiseau c'est-àdire Kabinè le chanteur).
Troussina-Balla ! Tel est l'un des surnoms élogieux de Balla car, Moïse, le prophète (Thora) faisait ses invocations au sommet du Mont Sinaï (la tour, la montagne, le mont). **''Troussina''**, par déformation de **''tour Sinaï ''**.

B – 5 – Baliya [*bàliya*] :
Cet autre prénom purement mandingue, dérive du verbe ''bali'' qui, sans trouver son équivalent exact dans la langue française, est la négation du verbe '' pouvoir''. '' ka bali'' n'ayant pas pu. Bali est donc celui-là contre lequel personne n'a pu. '' bê bada bali'' = '' personne n'a pu''. Le domicile de Bali est balila, baliya vient de l'altération de la syllabe ''la'' adapté par certaines classes linguistiques du Mandén. Ainsi, Balila devient Baliya.
Baliya est donc prénom (homme et femme) anthroponyme et toponyme à la fois.
L'histoire rapporte que cette localité de la préfecture de Kouroussa en République de Guinée appelé Baliya s'est avéré inattaquable et invincible dans les guerres fratricides et à tout envahissement d'où le nom de Baliya :
(l'histoire Bouréma KONDE de Solomâna KANTE).
Baliya est donc un nom de célébrité et d'invincibilité. Certaines communauté Mandingues les Mandén '' fou'' (les Soussous), habitants de la basse Guinée altèrent à leur tour le prénom Baliya par l'apport de la lettre ''M'' en disant ''M'Baliya''.

B – 6 – Bamba [*bànba*] :
Bamba est le nom d'un animal aquatique, le caïman ou le crocodile. Le caïman, bien qu'aquatique est aussi terrestre. Il est autant puissant dans l'eau que sur terre ferme. Le caïman est un carnivore ; tout animal terrestre et/ou aquatique est sa proie privilégiée. Sa gueule est menaçante et sa queue, une matraque dure ; attention il a des griffes aussi. Son estomac ne rejetant rien peut digérer peau et os. Que le crocodile est épouvantable. Il est capable de balancer d'un coup de gueule deux taureaux de labour. Il est surtout d'une grande longévité atteignant des siècles. Par un fait naturel le ''Bamba'' avale un gravier par an accumulé dans le gosier et son âge est toujours égal au nombre de pierres y contenu :
(légende mandingue) encore affirme la légende que le Bamba ne capte pas un naufrager car il a peur d'être vilipendé. Une fois sa proie captée, il ferme les paupières pour ne pas avoir pitié. La pitié vient de l'œil : on a pitié que quand on voit estime-t-il.
Je veux que mon enfant soit fort comme le crocodile, une espérance de vie égale à celle de ''Bamba'', je le baptise ''Bamba'', prénom mixte.
Faut-il souligner que Bamba existe en tant que prénom et nom. Cet état de fait n'est point un cas isolé dans la culture Mandingue.

B – 7 - Bandja[*bànja*] :
Au Mandén, Bandja, Mörön, kodonèn sont entre autres des formes de lutte traditionnelle.
Le Bandja ou bandjan selon la classe linguistique, consiste à faire clé au pied de l'adversaire lutteur et le renverser. Bandja (Bandjan) donc est le génie de la lutte mandingue, l'invincible.
La lutte comme tout sport compétitif est un élément d'honneur et de fierté. Quelle femme n'aimerait pas avoir donné naissance à un Bandja ? Quelle tribu ne s'en glorifierait-elle pas ?

Bandja est un prénom exclusivement masculin car, au Mandén la lutte est exclusivement réservée aux hommes.

B – 8 – Bandjou [*bànju*] :

Le Mandénka se plait à dire '' kèbaködö banbali tè mönè bö'' = ''l'homme qui ne peut pas dire non, avalera toujours la couleuvre ''.

''ban'' c'est le refus.

Djoû : veut dire ennemie, mal, mauvais… Ici nous allons prendre le terme ''mal''= catégorique.

Bandjoû donc, c'est celui qui refuse catégoriquement et au Mandén, voilà l'homme recherché.

B – 9 – Bassabati [*basabati*] :

D'abord surnom puis devenu prénom réel. Selon la tradition Mandingue, l'épouse est tenue de faire pour le jeune frère du mari tous ce qu'elle doit faire pour le mari, excepté le lit.

Pour la petite digression :

Si ce n'est par la dépravation des mœurs que nous courrons actuellement, un jeune frère ne peut nullement rêver à un cas d'adultère avec l'épouse de son grand-frère. C'est un Tabou inviolable et même inimaginable. Et d'ailleurs, les jeunes filles autrefois, étaient protégées contre toute défloraison pré mariage. Chaque fille du village était encadrée, chacune confiée à un amant. Elle était libre de dormir avec son amant. Mais le jour du mariage, c'est cet amant qui sera porteur du mortier ou de la calebasse remplie de savon pour accompagnée son amie à son mari légal. Si la nouvelle mariée est trouvée vierge ; quel honneur pour l'amant. Cet amant méritera la confiance de deux villages : village d'origine et celui qui reçoit la nouvelle mariée. Cet amant sera gratifié de tous les honneurs et plus tard à cause de la lourde responsabilité qu'il a assumée avec dignité, peut être choisi à des statuts élevés de la société… Il devient du coup le conseiller suprême du couple et ''filanma'' du mari d'où le cousinage à plaisanterie (filanma veut dire de même âge).Dans le cas échéant c'est-à dire, la nouvelle mariée trouvée non vierge, quoique rare, était châtié. L'amant sera ligoté publiquement, attaché à un piquet au milieu de la concession du mari. Ce piquet est appelé '' malobalinèn'' c'est-à-dire'' l'effronté''. Libéré après tabassage à tabac, ce jeune n'a que 2 choix : le suicide ou l'exil, un voyage sans retour. Quelle honte pour l'ascendance ! A propos le Mandénka dit '' saya ka fissa malo yé'' (la mort vaut mieux que la honte) sentiment exprimé par l'hymne nationale de la République du Mali :

(tradition mandingue).

Pour revenir donc à notre prénom de **Bassabati,** voilà l'épouse qui a pu satisfaire pleinement mari et beaux-frères, sans oublier les belles sœurs qui, généralement sont les plus difficiles à gérer. Quant aux enfants de cette épouse respectueuse, on les appellera tout simplement **Bassabati**.

Ce prénom est un mot composé : **''Ba''** qui veut dire **''mère''** et**'' sabati ''**qui exprime, la **grandeur, la réussite, la vertu : Bassabati,** implicitement veut dire **''maman vertueuse''**.

La tradition mandingue exige le respect de la femme et de l'enfant à travers les plantes et les animaux, d'où l'interdiction formelle de couper un arbre fruitier quelque soit la saison. On ne doit même pas blesser un arbre à latex parce que le latex ressemble au lait d'une maman. On ne doit tuer un animal nourrisse ou en gestation.

Le respect de la femme est de rigueur : elle ne doit pas être battue et dévisagée. Une épouse reçue dans sa virginité ne doit être victime d'aucune violence physique ou verbale.
Bassabati est aussi un prénom qui appel à l'émulation, un prénom incitateur qui amène une coépouse à en faire autant. Dans la culture mandingue, l'éducation des femmes et des enfants vient souvent sous forme voilée.

B – 10 – Bassy [*basi*] :

Bassi est le nom générique du bien et du mal. Bassi, c'est le nom du médicament et de tous ce qui consiste à trouver remède à un mal, c'est aussi le fétiche. Il varie donc par rapport au contexte.
Bassi au sens péjoratif du mot est le fétiche. Et le féticheur c'est le bassitii. Ce prénom était réservé au clan des féticheurs. C'est autant dire que si tu rencontre un Bassitii, attention au ''körötè'' il a le ''soula-ladjii'' le ''nènè-ködö'' le ''kun-bgédén'' le köndölön'' le ''nama''…
Avec l'avènement de l'islam, ce prénom est devenu quelque peu indésirable. La plupart des porteurs de ce prénom ont préféré une adaptation très adroite qui consiste à dire '' Abass'' : prénom arabo musulman.

B - 11 – Batourou [bàtùru] :

Ce prénom, à la fois masculin et féminin exprime l'audace. Initier ou pénétrer les grands évènements c'est faire le **Batourou.**
Batourou est un mot composé : '' Ba'' = grand et ''Tourou'' la crête, l'émergement. Ainsi '' Batourou'' c'est celui qui émerge dans les grands évènements.
''koba lou tourou''= '' Batourou''.
A l'opposé de ''Batourou'' il y a ''Djatourou'' : qui émerge dans le non sérieux. Dans la plupart des contes africains ce rôle d'insérieux et de naïveté est toujours joué par Bouki l'hyène.
Ce prénom de **Batourou,** d'abord surnom puis devenu prénom est à son tour incitateur car, une femme n'acceptera pas que l'enfant de sa coépouse soit qualifié de ''Batourou'' et que le sien soit traité de ''Djatourou''.

B – 12 –Billy [*bili*] :

L'architecture étant le premier art, tous les peuples du monde l'ont pratiqué : chacun à sa manière selon la rigueur ou la tolérance du climat, les données topographiques et géologiques. Par la faveur du climat, en Afrique, une case en banco peut exister un siècle, ce qui n'est pas le cas des pays où la nature est sévère et instable (tremblement de terre, séisme, neige, glissement de terre…)
Pour les peuples du Mandén l'architecture la plus valeureuse et la plus garantie est le Billy.
Billy est sécurisé contre tout incendie. Il existe deux formes de **Billy :** (le Billy koungbanan et le Billy toubama) **Billy** sans toit et Billy avec toit.
L'architecture du **Billy** sans toit est plus complexe que celle d'avec toit. Le **Billy** sans toit est à la fois para-incendie et parapluie. Son banco, pétri de pailles fines, et d'huile de karité à des proportions bien définies. Il peut être rond ou rectangulaire. Dans cette opération chimique, s'il y a plus d'huile qu'il ne faut, la maison risque de fondre par la forte insolation du soleil d'Afrique ; et si la terre y manque, elle risque de suinter lors des grandes pluies. Cette maison est donc un jeu de proportion de 3 éléments : la paille, l'huile et la terre.

Quant au **Billy** avec toit lui, est moins complexe. Il est construit en banco, plafonnée en banco et couvert d'un toit en paille.
Pour couvrir le Billy, il faut bien choisir son temps : c'est au mois de décembre qu'il faut construire cet ouvrage, précisément à l'aube. Un Billy couvert en plein midi conservera cette chaleur d'origine tout le temps. Et inversement, conservera, la fraîcheur. Le Billy du Mandénka est une architecture fraîche, garantie et valeureuse :
(tradition architecturale mandingue).

B – 13 - Bolonkoun[*bolonkun*] :

Ce prénom est avant tout un titre dans la hiérarchie traditionnelle mandingue, il est le plus âgé de la lignée paternelle : (le patriarche)
Bolonkoun : mot composé : Bolon = vestibule, koun = tête ; la tête du vestibule (le chef). C'est lui le sage du ''Kabila'' qui s'occupe de toutes les affaires sociales du village ou de la tribu. Il veille à la sécurisation des valeurs éthiques et morales de la société, démantèle toute velléité de conflit, de guerre intestine ou fratricide et toute tendance au divorce dans des foyers conjugaux. Le divorce est considéré comme une bassesse, une irresponsabilité capable de créer des distorsions entre des individus, des familles et même entre des villages. Pour compliquer le divorce et le rendre impossible la femme, au mariage, n'est jamais donnée par individu à un individu. C'est bien un consensus entre des familles et des tribus. C'est pour quoi le mariage est assez solide en Afrique et le divorce est un délit, une déclaration de guerre. Quand le divorce est inévitable, la sentence doit être prononcée hors du village ; l'arbre à l'ombre duquel le divorce sera proclamé sèchera bientôt :
(légende mandingue).
Bolonkoun c'est l'homme qui supervise toute les activités sociales du ''kabila'' Bolonkoun, c'est le guide, le Patriarche
Aussi, important est de souligner la rareté extrême de ce prénom qui ne se retrouve que dans les confins de Kèndè-Mandén dans la sous-préfecture de Niagassola, village de Sosso-Bala, préfecture de Siguiri.

B – 14 – Daba [*dàba*] :

Daba est un outil de travail, ce mot, absent du dictionnaire français peut être assimilé au mot houe. La houe, un peu plus grande que la daba, est un outil agricole spécifique destiné au sarclage des champs. Différent de Bolonkoun, ce prénom fait figure dans toutes les contrées du Mandén ; un prénom de gloire aux ''sènè samöö'' c'est à-dire les célèbres agriculteurs. Est appelé Daba, l'agriculteur qui a fait la récolte la plus abondante. Daba n'est-il pas ce prénom toujours magnifié par les ''sènè-djéli (griot des champs) ? Quelle femme du Mandén ne souhaiterait-elle pas donner naissance à un Daba ?
Quel ''kabila'' ne s'en glorifierait-il pas de posséder un fils Daba ? Daba est un prénom attribué aux ''sènè-samöö''.

b- 15 - Dabi[*dàbi*] :

Dabi est un oiseau des moments crépusculaires. Ce temps de raccordement du jour et de la nuit fait l'objet de beaucoup de mythes au Mandén. Un enfant ne doit pas rester dans les rues jusqu'au crépuscule au risque de se faire frapper par des génies de la brousse qui choisissent ce temps pour s'introduire dans les villages. Si Dabi n'a pas peur de ce moment et n'apparait juste qu'en ce moment, c'est dire qu'il est lui-même un génie

épouvantable. Qui oserait donc le Dabi, oiseau crépusculaire ? Si Dabi te frappe, tu seras atteint d'une maladie compliquée que la médecine moderne ne pourra guérir :
(tradition mandingue)
Dabi, c'est aussi la punaise.

B – 16 - Djada[*jàda*] :

Dans les profondeurs de la brousse Mandingue, il y a le ''Djada'' roi de la forêt. On entend parler de ''konkoba'' le ''djada'' dans les contes et légendes. Quand le Djada rugie tous les animaux de la brousse tremblent. Thorax robuste, hanches reprécises, crocs forts, griffes tranchantes, Djada le lion, d'un geste agile, bondi sur sa proie, l'immobilise et l'étrangle. Il est effroyable le lion. Au Mandén les Keita, descendants de Soundiata n'ont pas peur du lion. C'est leur emblème dit-on, leur représentant en brousse. Si les Keita sont les rois du Mandén, donc rois des hommes, le lion lui, est roi de la forêt, roi des animaux.
Djada, Djara, Djata, Djaradjan, Wara, Waraba, Wada, Wadaba, konkoba sont des synonymes et des appellations nuancées selon les classes linguistiques mandingues et des noms qualifiés. Eut égard aux vertus de cet animal, le mandénka l'a choisi comme prénom.

B – 17 – Djaka [jàaka] :

Djaka lui, n'est pas un animal de la brousse mais animal domestique.
Djaka est la jeune vache, la génisse qui n'a subi encore aucune monte et partant, vierge. Après la nuit de noce, si la nouvelle mariée est trouvée vierge ; cette femme, c'est Djaka.

B – 18 – Djala [*jala*] :

Voilà une plante amère et très amère le Djala ou caïlcédrat ; il est le symbole du goût fort, le Djala, qui effraie la langue et de facto, son cosommateur. Le Djala a des vertus thérapeutiques, il soigne des maladies telles la constipation, cette luxation a des avantages sur tout le système organique du corps et renforce la puissance sexuelle. Il est aussi une mesure de prévention contre le diabète. D'un point de vu physiologique, une décoction de''djala'' assiste le foie dans les fonctions hépatiques et donne à l'homme une bonne santé. Mais attention, l'excès de cette décoction peut aboutir à des effets pervers car, le fait d'assister le foie dans son rôle physiologique peut provoquer chez celui-ci une certaine paresse capable d'entrainer d'autres complications du système organique :
(entretien réalisé avec Daouda TOUNKARA, tradithérapeute, membre de l'académie N'ko).
La rigueur du goût du ''diala'' est chantée et magnifiée par les artistes du Mandén. Cette chanson, c'est le ''Douka'' l'hymne des rescapés de dures épreuves.
Le sorcier lui-même, détenteur de pouvoirs mystiques a peur du goût amère, le ''Diala''. Quand il ya naissance dans une famille, le Mandénka bénira pour le bébé, en disant : « puisse Dieu rendre son sang amère » et le sorcier ne le mangera pas.
En plus, au Mandén, on dit que le djala est le gîte privilégié des diables et entre dans le domaine des plantes mystérieuses :
(légende mandingue).
Djala, c'est la bravoure, Djala, c'est le mystère, l'intouchable, Djala c'est aussi la plante aux valeurs thérapeutiques. Le Diala fait bel et bien l'admiration des mandénka et c'est pour cela qu'il est choisi comme prénom.

B – 19 – Djankina [*jankina*] :

Ce prénom est un terme composé : ''Djankin'' c'est la sanction, la punition. ''Na'' est un suffixe : le faiseur, qui applique…Implicitement, Djankina, c'est celui qui applique la punition.
Autrefois, à coté du chef existe un Djankina car le chef lui-même ne peut jouer ce rôle qu'il confie à l'homme sévère, qui a plus peur de la loi que de l'individu.

B – 20 – Danssoko [*dànsɔkɔ*] :

Voilà un terme distinctif des vaillants chasseurs du Mandén.
Le Mandén, autre fois animiste possédait plusieurs divinités : (dieu de la pluie = ködönba, dieu de l'amour = sökè, dieu de la beauté = yörötötö, dieu de la pêche = birissa, dieu de la chasse = Danssökö :
(Mandén döfö, l'histoire de l'empire du Mandén, Solomâna KANTE).
Pour le clan des chasseurs, quand les accidents de chasse deviennent nombreux, quand la chasse procure moins de viande à la population que d'habitude, c'est dire que le Dieu de la chasse '' le Danssoko'' est fâché et il faut procéder à une réconciliation.
Le ''dankounssö'' est ainsi organisé ; cérémonie des chasseurs qui consiste à organiser une cérémonie diurne en pleine brousse à une intersection de routes :
(légende de chasse au Mandén).
Le ''Dankounssö'' : par étymologie, ''dankoun'' c'est le carrefour, l'intersection ; et le mot ''sö'' c'est l'offrande. Offrande organisée à un carrefour.
Pour quoi a-t-on choisi le carrefour ? Tout simplement parce que, autant le carrefour est la rencontre de plusieurs routes, cette cérémonie est aussi la rencontre de tous les soucis de la communauté. Le cultivateur implorera le ködömba pour une bonne pluviométrie, la femme en agénésie invoquera son Sökè, et aussi celui qui désire trouver une épouse. Tous les soucis individuels et collectifs seront exprimés :
(légende de chasse au Mandén).
Les chasseurs les plus adroits sont choisis pour la fourniture en viande, les autres apporteront des coqs rouges des caprins et beaucoup de colas :
(légende de chasse au Mandén).
Le ''Danssoko'' recevra le sang de ces bêtes, de la volaille, le jus de colas du pain blanc.
On lui demandera pardon et le bon repos de l'âme des grands chasseurs disparus.
Danssoko, Danssoo, Danssökö, Danssöö en sont des variations phonologiques. Après islamisation des peuples du Manén, certes, le terme Danssoko a persisté dans les baptêmes, mais ne représente plus une divinité. Danssoko est à la fois prénom et nom.

B – 21 – Djontan [*jɔntan*] :

Djontan est composé de deux mots : ''Djon'' qui veut dire esclave et ''Tan'' est le nombre 10. Donc ''Djontan c'est dix esclaves''. (Une seule femme qui équivaut à 10 esclaves).
Dans la culture mandingue, la dot n'était-elle pas exprimée en esclaves ? La valeur féminine d'une jeune fille était évaluée par rapport à son ascendance, son physique et son horoscopie.
Jusqu'à nos jours, la dot est exprimée en esclave :
(tradition mandingue).
Le mariage était un système de troque, demoiselle contre esclave. ''Djon fila'' = 2 esclaves, ''Djon'' saba = 3 esclaves, ''Djon'' tan = 10 esclaves et c'était le plafond en matière d'évaluation de la valeur féminine.

B – 22 - Douka [*dùka*] :
Douka, c'est le Vautour, charognard par ironie : cet oiseau carnivore mais qui ne chasse pas comme le ferait l'épervier, l'aigle ou le faucon d'où il représente un symbole de paix. Il se nourrit sans effort et peut vivre pendant des siècles. Il ne mange pas seulement de la charogne mais aussi la chaire fraîche. Il n'épargne pas même la chaire humaine et c'est pour quoi sa chaire est interdite dans la tradition mandingue pour le respect de l'Homme.
Les traditionnalistes rapportent que chaque fois que le ''Douka'' vole à perte de vue (1 000 m environs) il redescend rajeuni. Tu ne verras jamais un petit ''Douka'' un ''Doukaton'' car sa mère ne le laisse voler qu'à l'âge adulte (un an environs).
(Tiré de la causerie avec Lansiné CONDE chasseur de Baro en séjour à Conakry).
Le chant appelé ''Douka'' est un morceau sacré, c'est l'hymne de la chance et des rescapés de dures épreuves :
(tradition mandingue).
Un rescapé de guerre est autorisé à danser le ''Douka'' et des temps qu'il fait, un rescapé d'un accident d'avion peut danser dignement le ''Douka'', un condamné de Sida, guéri, ne manquerait aussi de prendre le pas au rythme de ''Douka''.
C'est tenant compte de la longévité de cet oiseau, de sa grande chance le ''Douka'', que le mandénka l'a choisi comme prénom dans l'espoir que le baptisé aura ces vertus :
(légende mandingue).
Un proverbe à l'honneur de ''Douka'' dit : ***'' Par la grâce du ciel, le vautour ne broutera et ne picorera.''***
Douwa , Fadouwa, Nadouwa, Djédouwa en sont ses dérivés.

B – 23 - Fada [*fada*] :
Fada c'est la roche, le forgeront extrait le fer de la roche et différente sorte de métaux. Ce prénom est né de la découverte du fer par les mandénka. Il est le plus souvent attribué au forgeront car celui-ci construit des hauts fourneaux pour obtenir du fer. C'est ainsi qu'on donna le nom de cette matière première à celui qui a l'aptitude de la transformer. Selon la classe linguistique, ce mot est prononcé différemment : Fada, Fara, Faran, Fadakoudoun, Farakoudoun, Nounfarakoudoun, Farantoma.

B – 24 - Fadima (Födima) [*fadimà ou fɔdimà*] :
Prénom issu d'un bouleversement de fait, une surprise agréable. Quand une maladie cause du désespoir aux siens et que le malade se relève, on dira '' a fö d'i ma k'i tè kissi…'' (N'a-t-on pas dit que tu ne te relèveras pas de cette maladie ?...), '' a fö d'i ma k'i tè kè fèn di…'' (N'a-t-on pas dit que tu ne seras rien ?...) '' a fö d'i ma k'i tè karan…'' (N'a-t-on pas dit que tu ne seras jamais instruit ?...). Voilà l'origine de ce prénom. Il est exclusivement réservé aux femmes. Nounfadima, Djéfadima… en son sont des dérivations courantes.

B – 25 - Fadjimba[*fàjinba*] :
mot, nous obtenons : '' Fa'' = le père, l'homme, '' Djiin'' = forteresse, et '' Ba'' qui exprime la grandeur. Donc ''Fadjimba'' c'est l'homme qui a construit une grande forteresse. Puisse être le roi constructeur de forteresse. Ne peut construire forteresse qu'un roi ou un chef. Donc Fadjimba n'est pas seulement le chef, mais qui a fait œuvre de construction d'une forteresse.

B – 26 – Fakourou [*fàkuru*] :
A ce prénom, deux hypothèses agréées :

1- Il dérive d'une doléance adressée à un esprit, pouvant être un lac, une caverne, une forêt ou une montagne. Si cette doléance porte sur la procréation qui consiste à demander un enfant à cet esprit, en ce moment l'enfant portera le nom de l'esprit donateur. Ainsi '' Fakourou'' qui est une composition de ''Fa'' qui veut dire le père ou l'homme et ''kourou'', montagne : l'homme de la montagne :
(entretien avec Yayi TRAORE, résident à Niagassola.)
2- Ce prénom peut encore désigner l'habitat : la montagne dit-on au Mandén, est le gite privilégié de tous les mauvais esprits. Elle serait habitée par toute sorte de bêtes fauves, des mauvais génies, des diables. Alors quel téméraire habiterait les proximités d'une montagne pour être endiablé sitôt et devenir une bête de somme. Ce domaine est donc réservé aux hommes puissants, capables de vaincre tous ces mauvais esprits. Alors il sera identifié tout simplement par ''Fakourou''(l'homme de la montagne). En Europe, voyons le cas de Monsieur Le Mont (montagne).

Dans l'histoire de la Thora, Moïse n'est-il pas l'homme de la montagne le mont Sinaï ?
Sans se copier, les peuples se ressemblent par la civilisation et la culture.

B – 27 - Fèrèn[*fɛrɛn*] :

Feren, c'est la planche : prénom attribué au forgeron à cause d'une partie de leur fonction attachée au bois (La planche). Le forgeront fabrique des outils en bois produits de la planche. Par rapport à la profession n'est-il pas le cousin du menuisier plus spécialisé dans le traitement de la planche ? Le menuisier fait des tables, des chaises, des armoires. D'une appellation générique le menuisier est aussi le forgeron.

B – 28 – Gnakalén [*nyàkalén*] :

Prénom mixte **:**
Un des éléments les plus caractéristiques de la culture africaine est le cousinage à plaisanterie. Cette plaisanterie, c'est le ''Gnaka, Gnaa'' par adoucissement phonologique ; Gnakalén, devient Gnaalén, Gnakanèn, Gnaanèn selon la classe linguistique. Le ''Gnaka'' est une ouverture sociale des individus entre eux, des familles entre elles, et même des communautés entre elles pour palier aux soucis, aux stress, aux amertumes de la vie quotidienne et surtout à la résolution de grands conflits. Ce phénomène de société existe à tous les âges et personne ne se sent isolé, personne n'est ennuyée.
Le cousinage à plaisanterie est de vigueur entre l'épouse et le jeune frère du mari, petit fils et grands- parents, neveux et l'épouse de l'oncle maternel, les cousin germains entre eux
(enfants de la sœur et du frère), des familles entre elles…
Ce cousinage à plaisanterie, quoi qu'agaçant par moment s'il n'est pas soutenu par une bonne éducation, présente assez d'avantages dans la société mandingue. Il est modérateur et constitue la base de la paix tant bien dans les familles que dans la société elle-même. Avec le cousinage à plaisanterie, on n'est jamais triste et si tristesse il y a, elle est de sitôt dissipée et transformée en joie. On peut citer en exemple le décès d'une mère.
Ah ! Quoi de plus chère qu'une mère ! Qui était sur le qui-vive quand elle te nourrissait dans ses girons ; qui était entre la vie et la mort quand tu naissais ; qui t'a nourris de son sang, liquide transformé en lait par les glandes mammaires ; qui t'a appris à dire un mot, puis à tout dire, même à sourire ; qui t'a appris à marcher pas-à-pas tenant tes bras, quel prix pour une mère ! Nul ne saurait le dire. Partie pour l'autre monde, sombre et

inconnu, qu'est ce qui est réservé pour elle là-bas ? Que subira-t-elle, isolée des siens ? Le suspens est énorme, l'angoisse, tracassant.

Le jour du décès, tous partagent la même douleur : enfants et petits enfants.

Qui, le petit fils pourra plaisanter désormais après le décès de grand-mère, le bien aimé ? Qui le dorlotera ? Qui lui donnera du lait caillé ? Du miel, gardé là-bas dans la gourde noircie par la fumée et les intempéries ? C'est le deuil ; qui retiendra donc ses larmes ?

Déjà, aux sacrifices du 7ème jour, trêve de tristesse pour les petits –fils et petites-filles. « Gare à l'enfant de cette vielle sorcière qui continuera de pleurer. » Tu seras ridiculisé par tes propres enfants et neveux. Ils imiteront devant toi et avec comédie les gestes de ma maman chérie et tu riras. Ils chanteront : « Et bien ! Nous détenons des pouvoirs magiques à ressusciter ta mère si tu le veux bien »…

Les enfants, sans préméditation, assistent ainsi les religieux dans leur fonction de sensibilisation à la résignation pour un fait qui, du reste est irréversible :

(tradition mandingue).

Quant au cousinage entre épouse et jeune frère du mari, il normalise les relations dans le couple car la vie conjugale n'est pas toujours aisée.

Le jeune frère peut dénoncer avec adresse et comédie en passant par sa belle sœur, les tares et les insuffisances de son grand frère et vis-versa. A l'absence du grand frère le jeune frère à charge d'entretenir l'épouse et d'ailleurs autrefois au Mandén, celui qui n'a pas de jeune frère pouvait rencontrer des obstacles liés à cet état de fait au moment du mariage.

Le jeune frère est le régulateur de la vie familiale, il est le père des enfants et supervisent leurs travaux champêtres et toutes leurs affaires sociales :

(charte de kouroukanfoua)…

Le cousinage entre des familles est lui, le symbole de la paix : tu n'as pas droit à porter main sur un ''sanakoun'' (cousin à plaisanterie). Un ''sanankoun'' en colère contre n'importe qui, doit se calmer si son ''sanankoun'' intercède :

(charte de kouroukanfoua).

Je me rappelle d'une histoire qui s'est produite en France que j'ai écoutée sur les ondes de RFI. Les enfants de Monsieur Diawara et de Monsieur Traoré ont fait un accident de la route. La police est intervenue. Chacun a fait appel à son père. Quand ils ont décliné leur identité, Diawara a dit tout simplement à ses enfants : « rentrons à la maison, il n'y a pas de constat entre un descendant du captif de mon grand père et moi. Allons vite pour ne pas nous rabaisser » Et à Traoré de dire à son tour : « la police française n'a rien à voir entre mon captif et moi. Esclaves, les ancêtres des Diawara ont trop travaillés pour les nôtres et il faut les dédommager pour quelque peu…»

Dans cet accident de la route survenu en France entre Africains, le constat fut la famille qui s'est retrouvée et la verbalisation qui s'en est découlée est la raillerie sympathique.

Le prénom ''Gnalén'' est donc la consécration de tout ce système de ''Gnaka'' du Mandén que ni la colonisation, ni l'islam n'a pu affecter. Il ouvre les horizons entre des individus qui ne se sont jamais connus et que la seule consonance d'une famille cousine sensibilise les cœurs, crée et réchauffe du coup les meilleurs relations humaines.

B -29 – Gnama [*nyàma*] :

Ce prénom est très indicatif quant à l'appartenance à la classe sociale du baptisé.

'' Gnama'' est un qualificatif qui veut dire '' l'homme grossomodo'', ''fort'' qui ne badine pas avec ses sentiments : il brutalise et ça passe !

La société mandingue était divisée en 2 classes : la classe des ''Gnama'' (les guerriers) et la classe des ''Gnamakala'' (les non guerriers). Les ''Gnamakala'' sont les guides des ''Gnama'' ''kala'' qui veut dire '' manche'', l'objet par lequel on tient… donc le guide. Ils sont conseillers, artisans, commerçants agréés et diplomates.
C'est au Xlème siècle, avec l'avènement de l'Islam que la classe des non guerriers a produit une deuxième branche les ''Mory-kanda'' (les Marabou protecteurs). Eux, ils sont chargés d'invoquer Dieu pour protéger les ''Gnama'' et toute la population.
Gnama est donc l'homme juste, qui ne fait jamais de détour, il peut se tromper mais ne trompe jamais. On dit que ''Gnama'' brille toujours par sa progéniture parce qu'il est honnête :
(tradition mandinguue).

B – 30 – Gnâma [*nyàama*] :
Ce mot, diffère du précédent par sa longue voyelle baisant, la lettre **''a''**. Ces 2 mots font usage des mêmes lettres et produisent des tons différents.
Gnâma veut dire ordure.
Ce prénom vient après un grand désespoir : une femme, après beaucoup de décès infantiles, si le dernier bébé survit jusqu'au jour du baptême, tout le monde reste sur ses fins. Va-t-il survivre ? Ou il rejoindra les frères précédents ? Ce phénomène de stress profond amène les siens à jeter au bébé un prénom de débarras **Gnâma** pour avoir plus tard peut être, une surprise agréable.
Pour quoi **Gnâma (ordure)** parce que l'ordure est à jeter et si ce n'est par la grâce de Dieu, il sera jeté à la poubelle comme ses frères l'ont été. Le plus souvent ce prénom de désespoir fait vivre les bébés portant des prénoms caractéristiques :
(tradition mandingue).
Gnamankoron, Gnamafin, Gnamagbè, sont des dérivations de **Gnâma.**

B – 30 – Kaba [*kàba*] :
Prénom et nom à la fois, il désigne le maïs par sa production tonale.
Le maïs n'est pas une céréale originaire du Mandén, il en est de même que le manioc, et le riz.
(Mandén döfö, l'histoire de l'empire du Mandén : Solomâna KANTE).
Quoi que tel, ces produits sont de nos jours d'une grande consommation. Et peut être employé comme prénoms ou noms tout produit d'usage courant et d'une utilité sociale.

B – 31 – Kabinè [*kàabinɛ*] :
Terme entièrement sarakolé : vers le X siècle quand l'empire du Ghana était dans toute sa plénitude, des brassages culturels ont existés entre différents royaumes (l'empire du Ghana, le royaume sosso, du Mandén, de Banbougou, de kingbi…) Certains noms et prénoms attestent cette interpénétration linguistique dont **Kabinè**.
« Les cousines sont faites pour les cousins » dit-on. L'adage de Victor HUGO qui consiste à dire que ***« chacun se marie à sa porte et à sa sorte »*** est de vigueur dans toutes les sociétés d'où les nièces sont aussi faites pour les oncles maternelles. Le terme Kabinè est né de la pratique de cette endogamie traditionnelle.
Kabinè est une composition : ''Kao'' qui veut dire ''oncle maternel'' et ''Binè'' qui veut dire ''Noir''. Implicitement, Kabinè veut dire '' oncle de teint noir''.
Dans la culture mandingue, une femme n'est pas autorisée à prononcer le prénom de son mari.

Par exemple, un homme qui a pour prénom Daba, ses épouses appelleront tous les nommés Daba ''homo'' tout juste pour éviter de prononcer le nom du mari.
Alors cette femme, marié par son oncle maternel dira tout simplement ''Kao binè' devenu Kabinè et adopté par tout le monde, puis devenu prénom.

B -32 – Kogno [*kɔnyɔ*] :

Dans la littérature orale mandingue, le mot ''Kögnö'' est beaucoup plus usité pour désigner la nouvelle mariée. Mais avec l'avènement de la littérature écrite le N'ko, on comprend que le mot ''Kögnö'' a un sens beaucoup plus large. Il désigne tout bonheur nouveau, l'agréable inhabituel. Ainsi, un nouveau né est un ''Kögnö'', une nouvelle voiture, un complet neuf, un nouveau livre pour un N'ko-isant et toute nouvelle promotion est un ''Kögnö''.
Désignant le bonheur et l'agréable, le mot ''Kögnö'' est retenu par la culture mandingue en tant que prénom.
(tradition mandingue)

B -33 - Koulako [*kulako*] :

Encore une expression de désespoir, cette classe de prénoms est très développée dans la culture mandingue. La mortalité infantile très courante, la médecine moderne méconnue on ne pouvait que s'en remettre aux divinités, à des expressions de désespoir et de hasard ; le plus souvent acceptées. Koulako exprime l'inquiétude qui veut dire '' il se peut''.
C'est après plusieurs cas de décès qu'on se dit : '' koulako tè, a di kissi'' '' il se peut qu'il survive.

B – 34 - Kolon[*kolon*] :

Expression de la largesse, '' Kolon'' le mortier est un outil de ménage dont la cuisinière a fréquemment besoin. Le mortier permet de piler le mil, le maïs, le fonio, le manioc, le soumbara, l'aubergine bref le mortier accepte tous ce qu'on y met. Céréales et condiments, le mortier ne refuse rien. Il est toujours ouvert, le mortier.
Le mortier, c'est le receveur universel.
Implicitement, pour commander, il faut avoir le dos large, la mesquinerie et la suspicion détruisent la confiance. La largesse n'est pas une naïveté, mais c'est prendre la vie de bon coté.
Voilà donc pour quoi ce prénom.
(tradition mandingue)

B -35 – Koumoun [*kùmun*] :

''Koumoun'', c'est le goût fort acide ; ''Koumoun'' c'est l'acide. ''Koumoun'', une fois dans la bouche, te piquera la langue et t'obligera à fermer les yeux, ils seront bientôt mouillés de larmes, tes dents elles mêmes ne pourront plus rien tenir tant elles sont acidifiées. Si tu l'avales, il te dégraissera, tu perdras ton poids.
Il convient de souligner tout de même le caractère rarissime de ce prénom qui ne se retrouve que dans les confins de ''Kèndè Mandén'' Niagassola le village du Soso Balla.
En outre, ''Koumoun'', le citron par exemple a des propriétés thérapeutiques. Il corrige l'engraissement excessif, régularisent la tension artérielle, soigne la gastrite et le rhume, prévient l'hyper tension :
(Daouda TOUNKARA tradithérapeute, membre de l'académie N'ko).

Il contient de l'acide citrique et de la vitamine ''C'' recommandé aux fumeurs qui, par l'effet de la nicotine sont souvent déficients en vitamine ''C'' il est aussi favorable aux os.

B – 36 - Kanyn[*kanin*] :

Kanyn, plante très utile à propriétés thérapeutiques, un puissant antibiotique, il est utilisé pour la désinfection de l'organisme des nourrisses. Une femme qui a nouvellement accouché doit subir un traitement approprié à cette plante, le ''Kanyn''. Aussi, des temps qu'il fait, la jeunesse africaine adopte le café au ''Kanyn'' appelé café '' Touba''. Combiné au café et au zinzame, il contribue non seulement au traitement de la gastrite, mais aussi un excellent tonifiant.
(Daouda TOUNKARA tradithérapeute, membre de l'académie N'ko).
Une espèce de '' Kanyn'' appelée ''Kanyndjon'' est utilisée comme infusion contre les infections de la voie respiratoire. Toutes ces 2 espèces de ''Kanyn'' n'existent pour le moment qu'à l'état spontané. Agronomes et thérapeutes africains doivent être à même de vulgariser la culture de cette plante médicinale.
Eut égard à l'utilité de cette plante, les mandingues l'ont gratifié au rang de prénoms pour exprimer toute leur reconnaissance.
(Kanymba, Kanymbaoulén, Kanynfin, Kanyngbè, Noumounkany, Djélikanyn, Finakanyn) en sont des dérivations.

B -37 - Konoba [*kɔnɔba*] :

Konoba, c'est l'oiseau, le grand oiseau précise-il. Dans le chapelet des prénoms mandingues, nous rencontrerons des noms d'oiseaux bien identifiés. Quant à ce nom abordé, il n'est pas spécifié. Seulement grand oiseau.

B -38 – Koriya [*korila*] :

Prénom synonyme de Baliya ; il est l'altération phonologique de ''Korila'' qui veut dire le domaine de celui contre lequel personne n'a pu. En maninka, ''Kori'' veut dire (fatigue). Si tu n'as pu vaincre l'ennemie, ce n'est que fatigue. '' i bada kori'' … tu es en fin anéanti.

B -39 – Kassiré [kàsiré] :

Terme authentiquement Sarakolé : nous avons déjà élucidé le mot ''Kao'' qui veut dire oncle maternel et ''Siré'' c'est le beau, ''Kaosiré'' (bel oncle) devenu par raccourci ''Kassiré'' souvent nasalisé par fantaisie '' Kanssiré''.

B - 40 - Kèmè [*kɛmɛ*] :

''Kèmè'', c'est le nombre cent qui pour les mandénka, représente une valeur numérique référentielle. En fait, qui posséderait cent têtes de chevaux ? Qui serait maître de cent esclaves ? Qui aurait un cheptel de cent têtes de bovins, de caprins, d'ovins, de volaille ? Quel orpailleur aurait une bagatelle de cent pots d'or ? Quel cultivateur récolterait cent paniers de céréale ? Quel commerçant aurait cent cauris ?
Quand les relations arabo-mandingues commencèrent, la monnaie courante des mandénka était le ''cauris'', un produit halieutique. Les échanges se faisaient marchandise contre ''cauris''. Les Arabes, ayant désigné le ''cauris'' dans leur langue, '' Wodi'' passe pour les mandénka comme l'appellation de l'argent. Voilà donc un des premiers termes empruntés à la langue arabe. (Wodi, Wadi, Wari, Wori).

B - 41 - Maan [màan] :
Ce prénom lui aussi, est un mot Sarakolé né du rayonnant empire du Ghana. '' Makan, Magan, Maan'', tels sont des variations linguistiques de ce terme. ''Maan'' c'est le chef ; Kaya Maan CISSE fut le fondateur de l'empire du Ghana. En sarakolé ''Kaya'', c'est l'or et ''Makan'', c'est le chef, le roi. Donc ''Kaya Makan'', c'est le roi de l'or, parce qu'il avait une grande réserve d'or :
(histoire de l'empire du Ghana, Solomâna KANTE).
''Maan'' est un titre devenu prénom ayant produit beaucoup de dérivations : son préfixe peut indiquer le nom de la Maman, du village, du métier etc. (Narémakan, Namakan, Kènèmaan, Ségoumaan Finamaan, Djélimaan, Noumaan, Sinimaan, Kömakan…)

B – 42 – Mamby [*màanbi*] :
Autant que le précédent, Mamby est un terme Sarakolé composé de deux mots : ''Maan'' c'est le roi, et ''By'' qui est l'action de prendre, implicitement, ''Maamby'' c'est celui qui prend la royauté, le pouvoir. Par analogie, nous apprenons dans les pages de l'ouvrage de Solomâna KANTE intitulé ''Patronymes mandingues'' où il nous dit que le mot Djakaby vient de '' Djaka'' une localité du Mali et ''By'' qui est l'action de prendre donc, celui qui a pris Djaka. Par adoucissement phonologique, ce mot devient souvent ''Djaby''.

B – 43 – Mory [*mori*] :
Mory, c'est le ''Karamöö'' ou maitre coranique. Fonction adoptée par les mandénka après les années 1050. Qui à son tour nous présente plusieurs variations selon les préfixes : (Namory, Famory, Samory, Sinymori, Finamory, Djélimory, Nounmory,…)
En outre, certains chercheurs et chroniqueurs militent pour l'hypothèse comme quoi ''Mory'' serait le raccourci et l'altération du prénom Oumar. ''Umory, Omory, Mory…)

B – 44 - Morciré[*mɔrsire*] :
Encore prénom Sarakolé : '' Morciré, Moriciré Monséré… Nous avons déjà expliqué le mot ''Mori'' et par déduction, nous obtenons le (Beau Mory ou Mory le Beau)
Attention ne confondons pas ''Maciré et Morciré''
Maciré, c'est le raccourci de Mamadi le beau.

B – 45 – Nama [*nàma*] :
Nama, c'est un fétiche sévère.
- Nama désigne l'outil des ménagères qui sert à puiser une calebasse, un pot ou un autre instrument perdu dans les profondeurs du puits ;
- Nama est encore la désignation de l'hyène d'où son nom de Namaködö ;
- Nama c'est encore le nom d'un fétiche ;
- Nama c'est encore ce cultivateur astucieux qui ne lâche pas le manche de la daba une fois qu'il l'a saisit.
- Nama c'est aussi un prénom.

Qu'est ce c'est donc que le '' Nama'' ? Le ''Nama'' est celui qui ne lâche pas prise, qui ne démord pas. Tous les ''Nama'' sont tels. Que ce soit cet outil, l'hyène, ou ce fétiche, quand ils prennent, c'est comme les pinces du dentiste : des jusqu'auboutistes !
Baptiser donc ''Nama'' c'est le symbole de la fermeté, du non retour. En ces moments de profonde islamisation des populations, ce prénom est devenu quelque peu indésirable quand bien même il peut ne pas désigner le seul ''fétiche''.

B – 46 - Nana [*nana*] :
Nana est un poisson d'eau douce : il a une présentation physique très agréable. Ses écailles ne sont pas coriaces. Il est d'une couleur blanchâtre qui plait aux yeux et prépare la langue à un repas copieux. Le ''Nana'' est l'un des poissons les plus doux non seulement par le goût, mais aussi par le caractère. Il n'a aucune arme de défense : il n'est pas gluant comme le silure, il ne frétille pas comme la carpe, il ne pique pas comme le mâchoaron.
La morsure de ''Nana'', non blessante, est d'ailleurs chatouillant. Qu'il est doux le ''Nana'' et je veux que ma fille soit aussi douce avec son mari.

B - 47 - Nèkè [*nɛkɛ*] :
Nèkè, c'est le fer: il est dur. Quand bien même ''Nama'' ne lâche pas prise, ''Nèkè'' lui, s'avère impénétrable. ''Nèkè, Nèê, Fanèê, Nèkèdjoulou''.
Tout prénom afférant au ''fer'' est le symbole du caractère et de la fermeté.
(tradition mandingue)
B – 48 – Siré [*siré*] :
Nous n'avons que très peu d'explications pour ce mot Sarakolé qui est déjà élucidé dans '' Kabinè, Kassiré, Morciré''….En Sarakolé : **''asri''** exprime la beauté. Devenu ''Siré''

B – 49 - Sanoun[*sanun*] :
''Sanoun, Sanin'', prénom mixte : c'est ce métal précieux, à valeur croissante : aujourd'hui, plus cher qu'hier, et bien moins que demain. L'or est un métal pur, d'une couleur agréable.

B – 50 - Tamba [tànba] :
''Tamba'' = la lance est un outil de guerre. Prénom né au Mandén après la découverte du fer ; car il ne saurait être ni en bois, ni en argile.

B – 51 – Tèrèna [*tɛrɛna*] :
Prénom né de déception : une épouse en agénésie prolongée ou mortalité infantile répétée qui conçoit ou qui garde le bébé jusqu'au jour du baptême est bien un évènement inattendu et l'enfant portera ce prénom '' Tèrèna'' c'est- à- dire (Surprise, l'inattendu).
''Tèrèna, Tèrènako''

B – 52 - Takadi [*takadi*] :
Ce prénom de Takadi, Taâdi, Taâdiba, Nantaâdi,) par variation selon la localité ou la classe linguistique, est un prénom qui incite les époux au sérieux et à la fidélité. ''Takadi'' , décomposé nous donne deux mots : '' Ta'' qui veut dire '' pour toi, ce qui t'appartient, ta propriété ; '' ka di'' veut dire qui est doux.
Ce prénom défie la tentation et invite l'homme à n'aimer que la femme qui lui appartient. Bien avant l'avènement de l'islam, la morale était enseignée soit par des prénoms et noms, soit par des interdits et tabous au Mandén.
(tradition mandingue)
B – 53 - Tènèn [*tɛnɛn*] :
Tènèn est un mot arabe tant déformé qu'il a perdu son originalité. En Arabe, ''yaoumou lousnaïny'' veut dire 2ème jour de la semaine. N'eut été l'apport du N'ko par son

archaïsme et son néologisme, les emprunts à la langue arabe avaient couvert le nom des 7 jours de la semaine.
Donc, Tènèn veut dire Lundi, un terme de mémoire. Pris comme prénom représente une référence par rapport au temps, c'est un prénom de mémoire.
Tènèn,Tènèngbè, Tèngbè, Tènènba, sont des prénoms de même famille.

B - 54 – Tonkö [*tonkɔ*] :
Voilà un prénom qui exprime le chagrin et partant, prêtez y attention. Ne l'offusquez pas, c'est un enfant marqué par la perte de sa maman lors de l'accouchement et ne sait même pas de qui il est né. ''Tonkö ''veut dire ''laissé derrière''. C'est l'expression de la mortalité néo natale : cette mère est morte et laissant derrière-elle son bébé. Ce bébé condamné à une vie monoparentale s'appelle ''Tonkö'' :
(tradition mandingue)

B – 55 - Salikènè [*salikɛnɛ*] :
''Salikènè'', c'est '' jour de fête''.
Ce prénom, autant que ''Tènèn'' nous aide à repérer la date inclus dans le temps. ''Tènèn'' précise le jour de naissance et ''Salikènè'', le mois.

En conclusion, ce texte contribuera à coup sur à monter de nouvelles pistes de recherches.
Références bibliographiques Principales :

a- Sources écrites :

BOUET, F. Les Tomas. Bonzi[Côte d'Ivoire]. 1910
Camara, Laye. [kuma lafɔlɔ kuma]/ le maître de la parole. Paris. 1978
Canal, Jean Suret. La Guinée face à son avenir. 1966
Canal, Jean Suret. Afrique Noire : l'aire coloniale. 1971
Dictionnaire de la langue Française, Petit Larousse. 2009
Kántɛ, Sùlemáana. Histoire de Kondè Bourama. Kánkàn, 1998.
Kántɛ, Sùlemáana. Histoire du Wàaduu ou l'ancien Ghana. Kánkàn, 1998.
Kántɛ, Sùlemáana. Précis de l'Histoire de l'empire Sosso. Kánkàn, 1998.
Kántɛ, Sùlemáana. Histoire de l'empire du Mali//Tome I. Kánkàn, 1998.
Kántɛ, Sùlemáana. Charte de Kurunkanfuga//Tome II. Kánkàn, 1998.
Kántɛ, Sùlemáana. Comment les emprunts arabes ont pénétré le manding ? Kánkàn 1998.
Kántɛ, Sùlemáana. Transcription partielle du Coran en N'ko, dans un chapitre spécial de recherche : le sens des prénoms). Kánkàn, 1998.
KI-ZERBO, Joseph. Le monde africain noir. 1964
KI-ZERBO, Joseph. Histoire de l'Afrique Noire. 1972

UNESCO. Note de sensibilisation et d'orientation étayée par les faits et fondée sur la pratique « pourquoi et comment l'Afrique doit investir dans les langues africaines et l'enseignement multilingue, Paris, 2010.

b- Sources orales :

** Légende mandingue, région de Kènèmanden, Niagassola, Siguiri, Guinée-Mali.*
** Légende de Chasse au manding, Haut-Niger, Guinée.*

** Tradition mandingue, Zone de Gnagassola, Siguiri, Guinée*
** Interview de Daouda TOUNKARA (tradithérapeute, membre de l'académie N'ko) le ….janvier 2011 à Conakry.*
** Communication Personnelle de Lansiné CONDE (chasseur traditionnel donso de Baro en séjour à Conakry) le ….janvier 2011 à Conakry.*
** Communication Personnelle du Tradithérapeute Mouramani DIANE (résidant à Conakry, membre de l'académie N'ko) le ……janvier 2011 à Conakry.*
** Communication Personnelle de Moussa KEITA, membre de l'académie N'ko, le ……Décembre 2010 à Conakry*
** Entretien avec Yayi TRAORE (Paysan résidant à Niagassola) le……février 2009 à Conakry.*
** Usage courant en Russie*
** Usage courant en Langue Française.*

c- <u>Sources audio :</u>

(Extrait des chants épiques Maoula de Kabinè "Könö" ou Kabinè, l'oiseau c'est-àdire Kabinè le chanteur).

Mamadou Cissé
Direction Nationale du Patrimoine Culturelle, Bamako, Mali

Titre : La poterie de Gao Saneye et Gao Ancien : Etude préliminaire

Gao, capitale de la 7ème Région administrative et économique du Mali, fut aussi la capitale du puissant empire Songhay, l'une des brillantes formations étatiques ayant jalonné l'histoire du Mali et de l'Afrique de l'Ouest au Moyen Age. La ville de Gao, connue par les chroniqueurs arabes comme Kaw-Kaw, fut un important centre politique et commercial durant le premier millénaire de notre ère. Selon la tradition orale Songhay, la bourgade de Gao aurait été fondée à la fin du 7ème siècle par des pêcheurs Sorko originaires de Koukya (Rouch 1954: 9). Kaw-Kaw fut aussi l'une des villes les plus anciennement citées du Soudan connue des géographes arabes à partir du 9ème siècle (Levtzion & Hopkins 1981; Cuoq 1975). Yacoubi (872) la décrit comme la capitale « d'un grand royaume du Soudan par son prestige et sa puissance» (Cuoq 1975). Al Muhallabi (975-85 AD) et Al Bekri (1067-94 AD) ont donné une description détaillée et ont attesté l'existence de deux villes séparées à Kaw-Kaw: la résidence du roi avec son palais et ses maisons de trésors remplies de sel est située sur la côte occidentale du Niger, et l'important centre commercial de «Sarnat » situé sur la rive orientale du Niger. Entre les deux se trouve une mosquée (Levtzion & Hopkins 1981: 174; Cuoq 1985: 77-78; 108). Du 13ème – 15 ème siècles, Gao tombe sous la domination du puissant Empire du Mali. Cette domination est attestée par la visite de l'Empereur Malien Kankou Moussa à Gao en provenance de la Mecque en 1324 (Es Sa'di in Hunwick 1999: 10; Mauny 1961: 113). Au 15 ème, Gao établissait son indépendance du Mali sous la dynastie des Sonni. À

son apogée, sous le règne d'Askia Mohamed (1493-1529), elle est décrite par le Tarikh El Fettach comme un important centre commercial qui regroupe plus de 100.000 habitants où convergent les commerçants venant de tous les horizons (Kati, 1913). L'invasion Marocaine en 1591 et aussi l'abandon progressif des routes caravanières au détriment des routes maritimes conduisirent au déclin de Gao.

De nos jours, Gao garde encore d'importants vestiges archéologiques et monuments historiques incluant, entre autres, le Tombeau des Askia (inscrit sur la Liste du Patrimoine mondial de l'UNESCO en 2005), les sites de Koïma, de Gao Sanèye et sa vaste nécropole islamique et de Gao Ancien ou se trouve le site de la Mosquée de Kankou Moussa (Mauny 1961).

L'archéologie est un élément essentiel dans la connaissance de la tradition de la culture matérielle des différentes sociétés en générale et de la tradition céramique du royaume ancien de Gao en particulier. Les différentes campagnes de recherches archéologiques entreprises par les chercheurs depuis les années 50 jusqu'à la fin des années 90 sur les sites de Gao Ancien, Gadei et Gao Sanèye (Mauny 1961; Flight 1975, 1978 ; Insoll 1996, 2000), ont mis en évidence d'importants vestiges architecturales en briques crues et cuites, et aussi en pierre et mobilier archéologique très diversifié (poterie, objets en fer, cuivre, perles en verre et en terre cuite). Ses travaux ont fourni des éclaircissements sur le développement de l'islam et du commerce transsaharien surtout entre le 9ème et le 13ème siècle. Soulignons que les fouilles importantes menées par Timothy Insoll en 1993 et 1996 à Gao Ancien ont fourni une période d'occupation probable du site allant du 6ème au

15ème siècle (Insoll 1996, 2000). Son brève analyse de la poterie locale trouvée au cours de ses fouilles a fourni trois grandes catégories de bords : bords évasés, épaissi, et d'autres types en petites quantités (bouteilles, bords carénés et plats).

Depuis 2001, des fouilles de sauvetage ont été conduites à Gao Saneye et Gao Ancien par la Direction Nationale du Patrimoine Culturel (DNPC) du Mali en collaboration avec l'Institut des Sciences Humaines (Mali) et le Musée National d'Ethnologie d'Osaka (Japon). Ces différentes fouilles ont été financées avec le concours du Musée National d'Ethnologie d'Osaka, le Réseau Africain d'Archéologie (AAN), Rice University (USA) et l'Ambassade des USA au Mali.

A Gao Saneye, un total de trois sondages (GS1, GS3 et ACGS) ont été fouillés en 2001 et 2009. Ces fouilles ont permis d'exposer des structures rectangulaires construites avec des briques en banco et des mottes de terre dans des dépôts archéologiques situés entre 6m et 7m de profondeur et datés entre 700 et 1100 AD (McIntosh & Cissé 2008 ; Cissé 2010). La poterie trouvée dans ces trois unités de fouilles à une profondeur de plus de six mètres forme un ensemble relativement cohérent, avec quelques tendances claires à travers le temps. La pâte est sablonneuse avec de la matière organique comme souvent, et parfois, une addition abondante créant de nombreux vides. L'assemblage des tessons de bord est dominé dans tous les niveaux par des bords évasés long (> 5 cm) ou moyen (2-5 cm). Ces jarres sont généralement décorées de cannelures au-dessus du cou, à la fois à intérieur et à l'extérieur, avec de l'engobe rouge appliqué, puis la peinture blanche, parfois avec le noir, appliquées dans une zone solide ou comme une série de bandes horizontales ou verticales. Occasionnellement, les bords évasés étaient décorés avec des incisions de

cordelettes roulées torsadées. Les seules autres formes de bords qui comprennent plus de 10% de l'assemblage sont des bords simples et des bords épaissis. Celles-ci ont une variété de motif décoratif, y compris de l'engobe et la cannelure, avec ou sans peinture, et la cordelette roulée. Les sous-groupes particuliers de vases à bords simples sont des bols de petite taille et bien faits avec des décors d'impressions en peigne sur l'engobe poli. La pâte est de texture fine avec des inclusions de sable, et très peu de matières organiques. Les groupes restants sont des bords évasés courts, des couvercles et des bords recourbés. L'assemblage de tessons de panses est caractérisé par la prédominance de la peinture et également des décors en cordelette dans tous les trois sondages de fouilles à travers le temps. La natte en sisal et la roulette roulée torsadée sont des impressions de roulette les plus courantes, bien que le pied d'oiseaux (natte fine) et de la roulette de fibre plate pliée sont populaires dans l'assemblage le plus ancien. Les couleurs de peinture (blanc, noir, rouge, avec parfois blanc et noir ou blanc et rouge en association) ont été utilisées pour la conception de divers motifs tels que des zones pleines, des bandes verticales ou horizontales appliquées seules ou en conjonction avec des cordelettes roulées, des cannelures larges et profondes ou peu profondes, et des impressions en peigne sur les zones engobées ou non-engobées de la surface du pot. Il convient de noter que la peinture noire est généralement commune dans les anciens dépôts. Autres motifs décoratifs tels que des motifs en peigne (des impressions en peigne droit, courbé et géométrique), la cannelure et l'engobe étaient également présents. Ils ont également été appliqués seuls ou souvent avec de la peinture, et rarement avec des motifs de roulettes.

Depuis 2003, des fouilles ont été exécutées sur le site de Gao Ancien, dans une zone traditionnellement appelée site de la mosquée de Kankou Moussa. Les différentes campagnes visaient, à travers des fouilles de grande surface, à mettre en évidence les restes de bâtiments en fouillis sous terre et témoins de l'histoire millénaire de la ville de Gao. Les restes de nombreuses constructions (fondations de murs de maisons, des colonnes et des revêtements de sol) construites en pierre sèche (pour la plupart des murs), en briques de terre moulées en banco cru et briques cuites ont été particulièrement exposées dans les dépôts du 9 ème au 13 ème siècles de notre ère. Deux bâtiments ont été déjà exposés : le long bâtiment et le bâtiment avec pilier.

Le long bâtiment, situé au sud-ouest du site, a été construit avec des pierres latéritiques et en schistes, des briques cuites et des briques moules crues. Le mur le plus long atteint 37 m de longueur pour 2,25 m d'épaisseur. On peut déjà déceler plusieurs pièces rectangulaires dont une entrée monumentale décorée avec une maçonnerie de briques cuites à l'intérieur de ce long édifice. Des briques crues utilisées comme remplissage ont également été trouvées dans plusieurs endroits de ce long bâtiment. Cet édifice pourrait être la résidence d'un personnage important (élite de la société) à cause de la grande dimension de l'édifice et aussi des matériaux utilisés pour sa construction (pierres plates en schiste et briques cuites en particulier).

Au nord de ce long bâtiment, une structure (bâtiment avec pilier) construite avec des pierres plates en schistes bien élaborés, a été fouillée. À l'intérieur de cette structure, un grand compartiment avec huit piliers a été exposé. À l'extérieur et à l'ouest du bâtiment

avec pilier, une toilette construite aussi avec des pierres en schiste et des dalles de briques cuites utilisées comme pavements ont aussi été trouvées. Ce bâtiment avec pilier, qui date du 9 ème au 13 ème siècle, était très certainement une résidence royale de l'époque du royaume de Kaw-Kaw à cause de l'utilisation exclusive des pierres plates bien élaborées pour sa construction.

Il est important de noter qu'en marge des fouilles de ces différentes structures, quatre sondages ont aussi été fouillés jusqu'à la couche stérile afin d'avoir une idée sur l'occupation du site. En plus de l'important mobilier archéologique et des restes de structures exposées, ces sondages nous ont livrée une datation se situant entre le début du premier millénaire de notre ère et le 16 ème siècle.

Une quantité considérable d'objets tels que les perles en verre, les porcelaines, les objets en cuivre et en fer, les cauris, les fusaïoles et les perles en cornaline ont été trouvés aux cours de ces fouilles. D'intérêt particulier sont les grandes quantités de perles de verre: plus de dix mille. Les 2/3 de ces perles ont été trouvés dans le bâtiment avec Piliers. Ces perles ont été associées à un assemblage de céramique ancienne avec des jarres à long col décoré avec des cannelures et des peintures monochromes ou polychromes (blanche, noire et rouge) à des profondeurs supérieures à 1 m. Cet assemblage de céramique ancienne au côté de nombreux autres produits exotiques apparus à une profondeur se situant à partir de 1.5m est daté par radiocarbone calibrée à 700-1000 AD. Cette période était liée au royaume de Kaw-kaw. A Gao Ancien, sur les couches supérieures du dépôt archéologique, plusieurs autres types de poteries incluant des vases à bords épaissis,

recourbés, plats et simples ont été trouvés à coté des jarres à bords évasés. En plus des cannelures et des peintures, le registre décoratif est constitué de combinaison d'impressions en peigne, de cordelette roulée et des impressions de vannerie en natte. Tout comme à Gao Saneye, la pâte est à dominante constituée de sable avec ou sans matière organique. Très peu de chamotte a été utilisée comme inclusion non- plastique.

Il convient de noter qu'en dessous de l'assemblage des jarres polychromes à long col, il existe des types de poterie complètement différents dans les dépôts les plus anciens de Gao Ancien. Ces anciens types de vases ont généralement des bords simples et épaissis avec usage exclusif des décorations en cordelettes roulées (cordelette torsadée et peigne filetée rigide en particulier). Alors qu'ils sont encore non datés, ce genre de poterie semblent appartenir à l'âge ancien du Fer (Début du premier millénaire de notre ère).

En somme, l'assemblage de la céramique locale à Gao Sanèye comme à Gao Ancien pendant la période située entre 700-1000 AD se caractérise principalement par une présence remarquable de vases à col long décorées avec de la cannelure, des peintures rouge, blanc et noir. L'engobe est utilisé à l'intérieur comme à l'extérieur des pots. Des combinaisons d'impressions en peigne, la cordelette roulée (torsadée et fibre plate pliée), et des impressions de vannerie en natte (sisal mat, pied d'oiseau [*bird foot])* ont été également observées à cette période. À Gao Ancien, un nouveau type de poterie apparaît avant le 7ème siècle. Des recherches plus approfondies nous permettrons d'élucider les caractéristiques de cet assemblage beaucoup plus ancien et aussi son contexte et sa chronologie.

Bibliographie

Cisse, M., 2010. Archaeological Investigations of Early Trade and Urbanism at Gao Saney (Mali). Thèse de doctorat, Université de Rice, Houston.

Cisse, M., Kouréïssi, M., Simaga, M. & Kalapo, Y., 2011. Fouilles Archéologiques de Sauvetage sur le Site de la Mosquée de Kankou Moussa à Gao : Campagnes 2010-2011. Rapport inédit.

Cisse, M., Kone S., L., Coulibaly S. & Kalapo, Y., 2007. Fouilles Archéologiques de Sauvetage sur le Site de la Mosquée de Kankou Moussa à Gao (Mali): Résultat de la Campagne 2006. In G. Pwiti , C. Radimilahy, and F. Chami (eds.), Settlements, Economies and Technology in the African Past; Studies in the African Past Vol. 6., Dar Es Salaam University Press, pp. 181 – 206.

Cuoq, M. J., 1975. Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilal al-Sudan), Paris : Centre National de la Recherche Scientifique.

Cuoq, M. J., 1985. Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle, Paris.

Flight, C. 1975. Gao 1972: First Interim report: A preliminary investigation of the cemetery at Sané. West African Journal of Archaeology 5: 81-90

1978. Gao 1974: Second Interim report: Excavations in the cemetery at Sané. Unpublished Paper. Centre of West African Studies: University of Birmingham

Hunwick, J. O., 1999. Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Tarikh al – Sudan down to 1613 and other Contemporary Documents. Islamic History and Civilization, Studies and Texts, Vol. 27. Boston.

Insoll, T. 1996. Islam, Archaeology and History, Gao Region (Mali) ca. AD 900 – 1250. BAR S 647; Cambridge Monographs in African Archaeology 39.

1997. Iron Age Gao: Archaeological Contribution. The journal of African History, Vol 38, No.1, pp. 1-30; Cambridge University Press.

2000. Urbanism, Archaeology and Trade, further observations on the Gao region (Mali): The 1996 Field season Results; BAR S829, Cambridge Monographs in African Archaeology.

Kati, M. 1913. Tarikh El-Fettach. Traduit par O. Houdas et M. Delafosse. Ernest Leroux (ed.), Paris.

Levtzion, N. & Hopkins, J. F. P., 1981. Corpus of Early Arabic Sources for West

African History. Cambridge University Press.

Mauny, R. 1951. Note d'Archéologie au sujet de Gao. IFAN, Dakar, pp. 837-852

1961. Tableau Géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age d'âpres les sources écrites, la tradition et l'archéologie. T. I; IFAN, Dakar

McIntosh, S. K., 1995. Excavations at Jenne jeno, Hambarketolo, and Kaniana (Inland Niger Delta, Mali), the 1981 Season. Anthropology V. 20, University of California Press.

McIntosh, S. K. & Cisse, M., 2008. Archaeological contributions to the early history of Kawkaw: 700-1000 CE. Paper presented at the 19th biennale conference of the Society of Africanist Archaeologists (SAFA), Frankfurt.

Rouch, J. 1954. Les Songhay. Presses Universitaires de France, Paris.

Poésie Classique et Versification chez Soulemana Kanté : Illustration de son recueil de textes poétiques.

Ibrahima Sory II CONDE
Librairie et Académie Nko, Conakry.

1. Soulemana KANTE, le fondateur de l'écriture N'ko, a, au sein de son œuvre littéraire, accordé une grande place à la poésie (***suku***). Voir in Mande Studies 10 (CONDE 2008).
Sur les 183 livres qu'il a rédigés, il ya 24 œuvres littéraires parmi lesquelles de nombreux recueils de poèmes. Selon un enregistrement audio daté de 2010 du professeur N'ko Nanfo Ismaël Diaby de Kankan, dont je détiens une copie, le fondateur du N'ko aurait composé environ 1008 poèmes. Cette information ne pourra toutefois se vérifier qu'après la publication de l'ensemble de son œuvre poétique.
Quoi qu'il en soit, en fondant sa poésie, KANTE s'est attelé aussi à l'élaboration des règles de versification (***sukuyali***). L'analyse de ces règles fait de sa poésie une œuvre classique comme en Europe du XVII ème siècle, du moins du point de vue formel, alors qu'au contraire, les thèmes qui y sont abordés sont aussi divers que variés. Son plus grand recueil de poèmes posthumes publié en 1998 à Kankan sera notre principal centre d'intérêt.
Quelle est la structure de l'ouvrage ?
Comment se présente la versification de la poésie classique N'ko dans l'ouvrage ?
Quels sont les sujets ou thèmes principaux abordés par l'auteur dans l'ouvrage ?

Dans cette présentation, je m'intéresse spécifiquement non seulement à l'étude de la structure de son plus grand recueil de textes poétiques, mais aussi aux règles de versification N'ko et aux thèmes que Kanté aborde dans ce même recueil. Les autres ouvrages littéraires ou poétiques de KANTE ne seront cités qu'occasionnellement.

2. Présentation de l'œuvre :

Le titre de couverture de l'œuvre est (***N'ko suku kafaba***) qui signifie le grand livre de poésie n'ko. Ouvrage posthume, il fut publié à Kankan en 1998 par l'éditeur kankanais Mamady FOFANA. Selon les renseignements que l'on peut lire sur les premières pages, le livre contient un recueil de 108 poèmes. L'ouvrage de 200 pages aborde des sujets touchant plusieurs domaines de la vie humaine (KANTE 1998).
La date de composition de certains de ces poèmes du recueil n'est pas connue. Cependant une étude approfondie du recueil en parallèle avec les éléments de la vie de Soulemana KANTE pourra révéler leurs dates de rédaction.

3. Structure de l'œuvre :

L'auteur de l'ouvrage n'a pas fait d'introduction. C'est l'éditeur Mamady FOFANA qui, dans la préface, a regroupé plusieurs notes qui accompagnent le texte. Ces notes portent sur les règles de la versification N'ko et la façon dont on mesure leur prosodie.
Nous présentons dans le tableau ci-dessous la structure du recueil :

No	Titres en traduction française	Sujets des textes	pages
1	Appel aux Hommes pour apprendre le N'ko	Savoir et épistémologie	1-7
2	Importance des prêches lors des funérailles.	Théologie	8-18
3	Le voyage céleste du prophète	Théologie	19-24
4	Sans richesse, pas de conflits dans ce monde	Vie Morale et Mœurs	25-32
5	Les chants du Soli en vers	Rites et traditions	33-34
6	Poème sur l'indépendance du Ghana (ancienne Gold Coast)	Politique	35-40
7	Autre chant du Soli en poème	Rites et traditions	41-43
8	Rester ici-bas et chercher l'au-delà	Théologie	44-46
9	Organisation de l'étude du N'ko	Savoir et épistémologie	47-48
10	Question pertinente	Savoir et épistémologie	48-50
11	Pensée d'un(e) amoureux (euse) à son (sa) bien aimé (e)	Amour et mœurs	51-60
12	En méconnaissant Dieu, tu ne sauras pas pratiquer la religion	Théologie	61-71
13	Sans la lecture et l'écriture, le monde ne saura être heureux	Savoir et épistémologie	73-75
14	Les bienfaiteurs ont une double récompense	Religions et mœurs	77-81
15	Le prix du respect est le remerciement	Vie morale et mœurs	83-85
16	Si le BATE n'étudie pas, qui va le faire ?	Savoir et épistémologie	87-133
17	Le piroguier (guide) de l'espoir	Savoir et religion	135-151
18	La victoire du 22 novembre 1970	Politique	152-153
19	Remerciement poétique pour le N'ko	Savoir et épistémologie	154-159
20	Ce qu'un KABA analphabète	Savoir et épistémologie	159-162
21	Poème sur l'indépendance de la Guinée	Politique	163-169
22	Poème sur la liberté en Guinée	Politique	170-179
23	Ce qu'un analphabète illettré	Savoir et épistémologie	180-182
24	Poème de réception pour Houphouët Boigny	Politique	183-186

25	Poème sur les plantes	Nature et sciences	187-193
26	Poèmes de vacances pour les élèves N'ko	Savoir et épistémologie	193-194
27	Bouaké est mieux que le paradis	Amour et mœurs	194-198
28	Poèmes sur les progrès technologiques	Sciences et technologies	198-200

4. La versification dans la poésie classique N'ko :

Le fondateur de la littérature poétique N'ko a codifié des règles respectées dans la versification (voir mon article publié in revue Mande Studies 2008). Le poème (***suku***) est destiné à être chanté et non à être déclamé. Toutefois, l'intérêt des intellectuels francophones pour la poésie N'ko est, selon Ismaël Nanfo Diaby de Kankan, entrain de changer la donne en ouvrant la voie à la déclamation des poèmes. Evidemment, dans la versification N'ko, on retrouve des rimes (***nunben***) que l'on peut matérialiser de façon simple : [AAAB, AABB, ABAB, AAAA]. Il est à signaler que l'on peut retrouver des rimes plates, embrassées et croisées de la versification française. En même temps, on en retrouve certains qui sont uniques pour le N'ko.

Exemples : dans le poème sur l'importance des prêches lors des funérailles, la rime est croisée [ABAB] (Kanté 1998, 8). Dans le recueil de poème que nous étudions ici, d'autres notions apparaissent. Le concept de (***sukuso***) désigne l'équivalent d'une strophe par ce que littéralement (***sukuso***) signifie maison de poème. En versification N'ko, chaque (***sukuso***) comprend quatre vers. Le terme (***sukusen***) qui signifie littéralement pied de poème n'est pas égal au pied de la versification européenne, en fait la syllabe accentuée. Quand à (***sukubon***), il est la moitié de (***sukuso***). Un (***sukubon***) équivaut à une ligne du poème. En occident c'est le vers. Mais en N'ko c'est un demi vers (Diaby 2010).

5. les principaux thèmes de l'ouvrage :

Soulemana KANTE, nous l'avons vu plus haut, a écrit de nombreux poèmes dans le recueil. Nous résumerons ici les principaux thèmes de ces poèmes.

5.1. Poèmes politiques :

Les conceptions politiques de KANTE apparaissent dans ses poèmes. On peut y lire des poèmes dédiés à des figures des indépendances africaines comme ceux dédiés en 1957 à Kwamé Nkrumah du Ghana (Kanté 1998, 35) ; ou en 1962 à la réception de Félix Houphouët Boigny en Guinée (Kanté 1998, 183) ; ou enfin en 1959 à Ahmed Sékou Touré et au RDA (Kanté 1998, 163). Il a magnifié aussi la victoire de la Guinée face au débarquement militaire portugais du 22 novembre 1970 à Conakry. De par ses poèmes politiques, Kanté apparaît à la fois comme un panafricaniste, un révolutionnaire et un nationaliste.

5.2. Poèmes religieux :

La moitié des poèmes de Kanté est dédiée à la religion et à la morale. Non seulement de nombreux textes louent le prophète Mahomet(PSL) et ses compagnons, mais on retrouve des références religieuses dans tous les poèmes qu'il a composés dans sa vie. Il a touché tous les rites islamiques et les cinq piliers de l'islam. Dans le même ordre d'idée, il ya ceux qui portent aussi sur les principaux événements liés à l'histoire de la Mecque et de l'islam. (Kanté 1993, 15 ; Kanté 1998, 145).
Le pèlerinage musulman à la Mecque et à Médine a été aussi l'objet de nombreux poèmes chantés souvent lors du retour des pèlerins chez eux. Selon les propos de Laye Djiba Kaba, compagnon de pèlerinage de Soulemana Kanté à la Mecque et premier président de l'Association ICRA-Nko, qui me furent rapportés par Diouba Sylla Mady Bérété en Avril 2010 à Conakry, le fondateur du N'ko a visité les lieux saints de l'islam en 1966.(Sur l'influence de l'islam sur les idées de Kanté, voir aussi Vydrine in Mande Studies 2001 ou Condé in Mande Studies 2010). La prépondérance de l'islam dans les poèmes de Kanté s'explique par deux raisons :

- La naissance de la poésie N'ko a été bâtie sur les traces des oulémas de Kankan qui composaient des cantiques religieuses ;
- Montrer aussi aux malinkés islamisés que le N'ko est venu pour propager l'islam et le développer. Cela a néanmoins permis à Kanté de contrer le fanatisme religieux des intégristes qui rejetaient toutes les écritures non-arabiques qualifiées de « mécréant ».

5.3. Poèmes sur les biens matériels :

Le fondateur du N'ko a touché aussi l'impact de la richesse sur les mœurs des sociétés africaines contemporaines. Dans son poème intitulé (***nanfolo mankutu juu suku***) traduit par les effets pervers de la richesse, il fustige un monde dominé par la quête du bien matériel qui serait la source des conflits, guerres et inégalités sociales (Kanté 1998, 25). Cela peut apparaître paradoxal chez Kanté, bien qu'étant d'origine maraboutique, il a consacré une part importante de sa vie au commerce. C'est que, en lui, c'est le marabout et le scientifique qui triompheront sur le mercantile. On peut dire aussi sans grand risque de se tromper que Kanté a été fasciné par le communisme soviétique. Ainsi, dans une sorte de mémorandum rédigé en français qu'il a adressé aux intellectuels africains en 1964, il a vanté les mérites du communisme soviétique en disant que cet Etat a pu fondre plusieurs nationalités différentes sans passer par l'assimilation ; « les soviétiques n'ont pas vu l'assimilation comme une solution aux problèmes sociaux » écrivait-il. Mais de là, tirer la conclusion hâtive qu'il est communiste serait aussi un leurre. Il reconnaît par ailleurs les valeurs de la création de la richesse dans la société capitaliste. C'est pourquoi on doit attendre la publication de l'ensemble de son œuvre pour se prononcer sur sa personnalité complexe.

5.4. Poèmes sur la connaissance et la science :

Le fondateur du N'ko se considère comme le missionnaire de la lutte contre l'ignorance. L'absence d'écriture généralisée en Afrique a été, selon lui, à la base du retard du continent. Après l'invention de son alphabet en 1949, il a lancé un appel aux hommes pour apprendre le N'ko (voir ma présentation in mande studies 2008). Il a également adressé un autre appel au clan KABA de continuer l'œuvre de leurs ancêtres marabouts à travers le N'ko (Kanté 1998, 87, 189).

Les conceptions religieuses de Kanté ne sont pas en opposition avec sa foi en la science. Bien qu'ayant composé des poèmes sur l'amour de la science, les progrès technologiques comme le train, l'avion, le voyage spatial du cosmonaute soviétique russe Youri Gargarine et la mission Apollo de l'américain Armstrong de la NASA sur la lune. Kanté est un scientiste relativisé et convaincu, comportement qu'il veut faire adopter à son peuple. C'est pourquoi il a dédié un poème à ce qu'il appelle « ***kurukan fuwa gbara nyinankoba kelen*** traduit par le grand oubli de l'assemblée de Kouroukan Fouwa en 1236 ». Il regrette le fait que l'empereur mandingue Soundiata et ses compagnons ont ignoré la transcription des langues africaines. (Voir aussi Vydrine in Mande studies 2001).

5.5. Poèmes naturalistes :

Plusieurs phénomènes naturels ont été chantés par KANTE : l'air, le vent, la pluie, la marrée, le jour et la nuit. D'autres textes poétiques louent les plantes tropicales à cause de leurs vertus thérapeutiques. Pour Kanté, les plantes rappellent le jardin du paradis sur la terre (Kanté 1998, 187).

5.6. Poèmes d'amour :

Deux poèmes d'amour de Kanté évoquent son côté âme sensible.

- l'amoureux qui est contrarié par la distance géographique entre sa fiancée et lui. Cette nostalgie douloureuse de Kanté qui voyage beaucoup en laissant sa bien aimée à la maison (Kanté 1998, 51) ;
- son plus grand poème d'amour fortement inspiré a pour décor Bouaké, ville du centre de la Côte d'Ivoire où l'auteur connut son premier véritable amour. Cet amour est incarné par la jeune Fanta Bérété qu'il épousa en justes noces en 1954 à Bouaké. Pour Kanté, c'est le moment le plus heureux et le plus beau de sa vie. Cela explique le fait que Bouaké vaut mieux que le paradis. Cela est également surprenant de la part d'un homme religieux comme Kanté. La ville de Bouaké est importante aussi dans le symbolisme du N'ko dans la mesure où c'est dans la même cité que Kanté a lu dix ans plutôt l'ouvrage de l'ethnologue libanais Kamal Marwa dont les écrits sont à l'origine de la prise de conscience chez Kanté de la nécessité d'écrire les langues africaines. (Oyler 2007). Le texte sentimental sur Bouaké rappelle les moments heureux passés en compagnie de sa femme, le grand amour de sa vie (Kanté1998, 194).

A noter que les poèmes d'amour de Kanté ont été longtemps occultés par les autres thèmes. Ils ne sont pas enseignés par le fait qu'ils sont parfois jugés non-conforme à la morale de la société traditionnelle et à l'islam où chacun doit vivre sa vie amoureuse en privé en ne l'étalant pas sur la place publique. Cependant le rajeunissement du lectorat N'ko a offert un nouveau départ à ces poèmes de jeunesse de Kanté puisque les jeunes s'y retrouvent bien dedans.

En conclusion, Cette vue panoramique sur la poésie de Kanté montre que la personnalité de Kanté est tantôt conformiste tantôt non-conformiste. L'envergure de sa personnalité de poète s'explique par son ambition de fonder une véritable poésie qui n'a rien à envier ni aux grands poètes classiques arabes, russes, anglais, allemands, ni aussi aux poètes français classiques du XVII ème siècle qu'il apprécie beaucoup au détriment des écoles surréalistes des années 1930. Enfin, Kanté est aux yeux des utilisateurs du N'ko ce qu'est un Shakespeare pour les anglais, un Molière ou un Hugo pour les français, un Luther pour les allemands, un Pouchkine pour les russes.

Bibliographie:

I- sources écrites:

Condé, Ibrahima Sory II. 2008 The Emergence of N'kophone literature: from poetry to the novel. In Mande studies 10: pp 133-148/
Kanté, Soulemana. Jiimafa somono[le piroguier de l'espoir]. Caire, 1993.
Kanté, Soulemana. N'ko suku kafaba [le grand livre de la poésie N'ko], Kankan .1998
Oyler, Diane.2007. Words as Weapons: the history of the N'ko Alphabet and its Role in Mande transnational Identity. Cherry Hill, NJ: Africana Home-stead Legacy Publishers.
Vydrine, Valentin. 2001. Soulemana Kanté: un philosophe innovateur traditionnaliste maninka, vu à travers ses œuvres en N'ko. In Mande studies vol 3 : 99-131

II-Source orale :

Enregistrement audio de NANFO Ismaël Diaby, poète N'ko à Kankan. 2010
Interview de Nanfo Diaby le 03 avril 2010 à Kankan
Interview de Diouba Sylla Mady Bérété, membre de l'académie N'ko, le 15 avril 2010 à Conakry.

CERAMIQUE TRADITIONNELLE ET RITES EN MILIEU SENOUFO DU FOLONA

Par Nafogo COULIBALY

INTRODUCTION

Il est plus facile d'identifier la forme d'une céramique que de savoir avec précision ses diverses fonctions. Dans le Folona comme ailleurs au Mali, une céramique peut avoir à elle seule plusieurs usages. Les étapes et les circonstances de son usage expliquent aisément cet état de fait. On dit souvent que l'utilisation quotidienne d'une poterie détermine son importance.

La tradition orale du Folona confirme bien cette affirmation. Un de nos informateurs a dit ceci : « *cogi kakuhòolò a pèlè shènnagi ni ; mi si ga logo cogo, ki kakuhòoli li* » [1] (la poterie joue un rôle très important dans la culture sénoufo ; pour que celle-ci soit fonctionnelle, il faudrait lui attribuer une fonction). Il ajoute aussi que pour maudire un malfaiteur ou un ennemi, les sages sénoufo invoquent la force de leurs idoles en ces termes : « *m'a joo ma wi nyungi jya pèegi pèrèmè na tajòligò fun. Mi ga ki jya cèrègi felege, tajòligò na guhò da ki na* » [2]. (Je te dis de casser sa tête à l'image de la brisure du vase en céramique de sorte que celle-ci ne puisse être raccommodable. En la cassant comme une calebasse, elle pourrait être cousue).

Le vœu ainsi formulé auprès de l'idole est que l'offenseur soit détruit sans aucune issue de secours. Le refrain d'une célèbre chanson de complaintes féminines chez les sénoufo du Folona dit : « *pèlijaagi yere nyaanni daala na, pèlijaaga kakuhòolò na nyèn daala na* »[3]. (Le gros tesson de céramique que vous voyez traîner dans la cour de la concession, sert toujours à quelque chose).

Ces expressions font toutes, allusion à l'importance de la poterie dans la vie des populations du sud du Mali.

L'étude de la céramique traditionnelle a permis de dégager quatre grandes catégories fonctionnelles : la fonction culinaire, la vaisselle, les autres fonctions et la fonction rituelle. L'ensemble de ces fonctions porte sur les domaines économique et

1 COULIBALY Zana âgé d'environ 90 ans au moment de l'enquête. Il est le doyen du village de Nafégué (Commune de Dioumaténé).

2 Expression utilisée lors des offrandes aux idoles pour attirer le courroux de celles-ci sur un offenseur.

3 Partie de refrain d'un chant de complaintes féminines sénoufo.

socioreligieux. La poterie rituelle, objet de notre étude, occupe un rôle important dans la vie quotidienne des populations du Folona.

1. LE FOLONA : PRESENTATION

La zone retenue pour l'étude de la céramique traditionnelle et rites en milieu sénoufo, que constitue le Folona, appartient à la grande cuvette du sud malien. Elle se trouve à mi-chemin entre le Sahel et la forêt, sur la route commerciale du sel et de la cola. Le Folona se situe entre les 8e et 4$^{e°}$ W et les 10e et 12$^{e°}$ N, à cheval sur les feuilles IGN de Nielle (NC-30-XIII) et de Tengréla (NC-29-XVIII). Il occupe l'extrême sud de l'actuelle république du Mali et s'insère entièrement aujourd'hui dans la préfecture de Kadiolo. Sa superficie est estimée à environ 2 500 km^2 si l'on s'en tient à ses limites de 1907 (COLIN R. 2004) sur un total d'environ 6 640 km^2 que fait la Préfecture.

L'ancien canton du Folona comptait plus d'une soixantaine de villages et couvrait les sous-préfectures de Kadiolo, Misséni (chef lieu du canton) et en partie celle de Fourou. Le Folona est limité au Nord par l'actuelle sous-préfecture de Loulouni (ex-canton du Kaboïla), au sud par les sous-préfectures ivoiriennes de Niéllé et de M'Bengué, à l'ouest par le département ivoirien de Tengréla et à l'Est par la république du Burkina Faso. Canton célèbre du cercle de Sikasso sous l'administration coloniale, le Folona avait été dirigé successivement par les chefs dioulas Baba CISSE, Daba et Bakary BAMBA. (COLIN R. 2004).

De nos jours, le Folona demeure une réalité territoriale sans statut politique ni administratif dans l'esprit des hommes qui en sont originaires (cf. carte de localisation).

2. LES FONCTIONS RITUELLES DE LA CERAMIQUE

Un important lot de la céramique traditionnelle est destiné à l'accomplissement des rites relatifs aux croyances ancestrales et à l'islam dans le Folona.

« Le sénoufo croit en un dieu suprême créateur de l'univers qu'il appelle *kilè ou kulocelè*. Il croit également à l'existence d'esprits vivant dans la nature et à la vie dans l'au-delà. Pour matérialiser toutes ces croyances, le sénoufo fait souvent recours à la poterie. Cette matière tient de ce fait une place importante dans sa vie spirituelle. Elle

intervient dans la conception, la pensée religieuse et la mort de l'homme » (COULIBALY N. 2005). Les exemples d'usage de la céramique dans le cadre des croyances sont innombrables. Nous présentons ici quelques uns dans le but d'attirer l'attention des chercheurs sur d'autres fonctions de la céramique traditionnelle.

- **La céramique dans la conception et la naissance d'une personne**

Les sénoufo disent : « *Nyanha ki nyè shenpya tara kadogona* »*!* (l'homme n'est rien d'autre que de la terre. Il provient d'elle et finit par le devenir)[4]. L'expression suivante « *shènpya na nyè tarakafyan*[5] » (l'homme est un résidu de sol) est évoquée quotidiennement pour dire que la finalité de l'homme, c'est la terre. Ils ajoutent que « de la manière qu'une potière confectionne un vase, c'est de la sorte que les ancêtres morts ou *kubele* modèlent les enfants »[6]. Toutes ces pensées illustrent parfaitement la croyance de ce peuple aux différentes forces naturelles et divines. L'homme est de ce fait assimilé à la terre, à l'agile que travaille quotidiennement la potière jeli ou sidun du Folona.

- **La céramique dans la conservation du placenta et du cordon ombilical**

C'est un signe de fierté d'appartenir à une communauté villageoise et d'en être originaire, quand son placenta et son cordon ombilical sont enterrés dans sa famille ou son village chez les sénoufo du Folona.

Pour protéger les déchets après la délivrance d'un bébé, les vès[7] de Madagascar les mettent dans une bouteille qu'ils jettent dans la mer. A travers ce geste rituel, ils présentent le nouveau-né aux génies maritimes.

Dans le Folona, dès qu'un bébé naît, les accoucheuses traditionnelles ramassent le placenta dans un gros tesson de céramique qu'elles déversent dans un petit trou d'environ 40 cm de profondeur, fait auprès de l'orifice d'évacuation des eaux de toilette. Le placenta, le cordon ombilical et le sang versé lors de l'accouchement appelés *zegari* (les ordures de la délivrance) sont bien enfouis et recouverts avec les

4 Source tradition orale sénoufo

5 Carapace boueuse de couleur rougeâtre selon les sols, laissée après l'infiltration des eaux de pluie. Elle rappelle la rouille des métaux.

6 Source tradition orale sénoufo.

7 Peuple riverain de Madagasccar. Source « émission planète » de la chaîne TV5

morceaux du tesson brisé pour la circonstance (pl.1 ph1). Protéger ces déchets avec des morceaux de poterie est synonyme d'une première inhumation. Cette protection rappelle également le rapport originel qui existe entre l'homme et la terre.

- **A propos de la réincarnation de « *pili* » ou l'âme**

Selon les sénoufo, « *pil* appartient à « *kilè* » ou Dieu. Comme pour les autres tâches de continuation du monde, celle de l'incorporation du « *pil* » dans le corps d'un nouveau - né revient aux divinités sénoufo, à savoir les ancêtres, les génies et les fétiches » [8]. Parmi ces divinités et ces objets de culte nous avons retenu les canaris sacrés appelés *còsungele*. Ils matérialisent des forces supposées pouvoir parrainer la venue d'un enfant dans le monde ou *yirigefèbele*[9].

Dans le Folona, les personnes qui portent les prénoms suivants *Còna, Còcò , Còlaa, Còsunnò, Còtaanna, Nigena, Nigecò, Fanhacòòlò,* sont censées être venues au monde sous la protection d'un vase sacré, c'est à dire un *còsunnò*. Leur naissance a été parrainée par un canari sacré. Les porteurs de ce type de noms individuels sont alors considérés comme étant des dons que leurs ancêtres morts ou *kulèbele* ont négociés auprès de Dieu. Lesquels dons ont été remis à des parents géniteurs qui constituent la descendance desdits ancêtres morts sur la terre.

Comment un canari sacré devient-il parrain ?

Dès l'instant qu'un couple désire avoir un enfant, il formule le vœu auprès des ancêtres morts appelés *kulèbele*. La formulation peut se faire directement ou à travers un canari sacré qu'adoraient lesdits ancêtres de leur vivant. Quand ceux-ci reçoivent la demande, ils chargent l'un d'entre eux de la défendre auprès de *Kilè* ou Dieu. Celui-ci l'agrée et charge en retour l'ancêtre de lui apporter un modèle d'enfant. L'ancêtre va prélever de l'argile quelque part dans le terroir. Le lieu de prélèvement de cette argile peut être une mare, un fond ou la berge d'une rivière, le pied ou le sommet d'une colline, etc que l'on désigne par le nom de *taluhòogi*. Il modèle la pâte argileuse comme le fait une potière de sorte à lui donner la forme d'un humain et le sexe de son

8 DEMBELE Adama, les rites funéraires senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les senufo du Folona et du Kaboïla, thèse de doctorat, Université de Paris XII-val-de-Marne, juin 1992, P-371.

9 Génies, fétiches parrains de la venue d'un enfant au monde. Le mot signifie étymologiquement (ceux qui font sortir).

choix. Le modèle est apporté à Dieu afin que celui-ci lui incorpore *pili* ou l'âme qui est la source de la vie. C'est après que le conseil des ancêtres décide de confier l'enfant qui vient d'être obtenu au canari qu'ils adoraient avant leur mort. Une fois que le couple désireux tient des rapports sexuels, le futur nouveau-né est conçu. A sa naissance, les parents déjà avertis lui attribueront l'un des prénoms cités haut.

- **La céramique dans les rapports matrimoniaux**

L'une des structures sociales les mieux élaborées chez les sénoufo, demeure « *narigbaagi* » ou le matrilignage. « Le matrilignage ou nergba à (ou nungba à, ou encore gbaà) est composé uniquement d'individus descendants d'un ancêtre commun par les femmes exclusivement… » [10].

Dans le Folona, chaque matrilignage est organisé autour d'un autel clanique appelé *sisèlègi* ou *gbahasisèlègi* [11]. Le mot *gbahasisèlègi* peut être traduit littéralement par (le gros tesson de la case). La « case » est ici synonyme de clan matrilinéaire. C'est effectivement autour de cet autel dont l'élément principal matérialisé, est un vase pour vaisselle ou le fond d'un canari à cuire la bière de mil, que la vie sociale d'un clan matrilinéaire est organisée. Les vœux de prospérité du clan sont formulés autour de cet autel. C'est également là que la réparation des fautes commises par les membres et qui peuvent porter préjudice à la cohésion du clan est faite par le doyen d'âge de la lignée appelé *narigbaagifòli* (propriétaire ou chef du matrilignage). Ce dernier est le seul habilité à accomplir les cultes aux ancêtres de son matrilignage sur l'autel fait à base de céramique.

10 DEMBELE Adama, les rites funéraires senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les senufo du Folona et du Kaboïla, thèse de doctorat, université de Paris XII-val-de-Marne, juin 1992, P-107.

11 D'après la vieille Bèrè OUATTARA, doyenne du clan matrilinéaire Kudani du village de Nafégué, « lorsqu'un matrilignage décide de mieux s'organiser, le doyen d'âge quel que soit le genre, achète un nouveau vase pour vaisselle pèegi. A défaut de ce type de vase, il aménage le fond d'un ancien canari à préparer la bière de mil sinjòogi nafyege. Des bestioles censées être couvertes de maléfice nyamiyaara sont capturées vivantes. Il s'agit d'une salamandre, d'un cancrelat, d'un poussin qui vient d'éclore, d'oisillons, de très jeunes margouillats, des souriceaux aux yeux non ouverts, etc. Très tôt le matin du jour sacré du matrilignage, le doyen de la lignée allume un feu sur lequel il met à chauffer le vase en terre cuite qu'il a retenu. Dès que le vase est suffisamment chauffé, il jette une après une les bestioles dans le vase brûlant afin de les carboniser. Il prononce au fur et à mesure qu'il accomplit ce geste odieux la phrase suivante : « mi gbahapili liimu ga gbaagi kalagi, m'a jo lile li taha leri na » (que le descendant de mon matrilignage qui tentera de profaner le clan, subisse le même sort réservé à ces bêtes). Une fois que toutes les bestioles ont été calcinées, le vase est retourné dans le sol. Un poulet est immolé sur le fond du vase enfoui dans un coin de la concession ou hors du village où vit ce doyen. l'autel ainsi constitué au nom du matrilignage est placé désormais sous l'autorité suprême du doyen d'âge. L'expression « pee a sisèlègè cubulo » (ils ont érigé un autel clanique) est dite après que tous ces rites soient accomplis.

- **Les vases relatifs aux croyances ancestrales**

L'enquête menée dans le Folona sur la céramique traditionnelle nous a permis d'identifier plusieurs types de récipients en terre cuite que les populations utilisent pour matérialiser certaines de leurs croyances d'antan. Beaucoup d'entre elles existent aujourd'hui malgré les diverses mutations sociales subies par les habitants de la zone d'enquête. Il s'agit des canaris utilisés pour préparer les produits végétaux censés guérir les maladies, les petits vases cultuels et les vases funéraires. Toutes ces céramiques contribuent à soigner l'homme du point de vue physiologique ou psychologique. Elles aident également à croire à la vie dans l'au-delà.

- **Les canaris de décoctions de produits médicinaux : *furadagaw* ou *wèjògele***

Ce sont généralement les canaris à cuire le tô et la sauce qui sont récupérés pour recevoir les feuilles, les racines ou les écorces des plantes médicinales.

Exceptionnellement on emploie les canaris à boutons *kurukurudagaw* ou *sigururu-còɡele* pour de fins médicinales. Les boutons qui couvrent une partie importante de la panse du vase, sont entourés de mystères. Selon la tradition orale, « les boutons ou *kurukuru* sont censés abriter des substances mystérieuses capables de guérir n'importe quelle maladie. Il pourrait également s'agir de moyen utilisés pour faciliter la préhension des récipients ».

Les canaris à boutons sont généralement acquits sur commande auprès des potières (pl.1 ph.2). Ils contiennent les produits végétaux censés soigner les maladies, lutter contre les lanceurs de maléfices, les mauvais esprits, etc. On les rencontre dans la chambre des hommes, auprès des foyers, dans les toilettes, dans les concessions des tradithérapeutes, dans les domaines réservés aux fétiches de grande renommée, etc. Les produits végétaux qu'ils contiennent peuvent être bouillis ou non. Ces canaris sont parfois couverts avec une terrine, un pot, une calebasse et rarement avec un objet en métal.

Nous avons posé la question à savoir pourquoi on n'utilise pas les marmites métalliques pour ces fins mais plutôt les canaris. La plupart de nos interlocuteurs ont surtout fait allusion à leur attachement à la tradition. D'aucuns ont tout simplement fait savoir que l'emploi des marmites métalliques est assez récent par rapport à celui des

céramiques. Pour eux l'utilisation des canaris fait vivre les artisanes de la céramique et répond aussi au souci de promotion de nos produits. Ils évoquent en plus les rapports qui lient l'homme à la terre et la terre aux végétaux.

Les canaris à décoctions ou *furadagaw* sont généralement de formes sphéroïde et ovoïde. Le bord est évasé. Ils sont produits par les potières *jeli* et *sidunbele* sur recommandation des devins pour la préparation des produits médicinaux.

- **Les petits canaris cultuels : *makodaganiw* ou *makocògele***

Ce sont de minuscules vases cuits qui, à vue d'œil, donnent l'impression d'être confectionnés par des enfants qui s'exercent au métier de potière. Les petits canaris cultuels sont généralement accompagnés de couvercle concave ou convexe.

Comme pour justifier une défaite dans le cadre d'une compétition sportive, on entend les supporters déchus accuser l'équipe victorieuse d'avoir ensorcelé la leur. Au Mali on utilise le terme suivant : « *u ye daga le do anw ka ma* » (ils ont préparé un canari contre nous, afin de nous vaincre). L'expression signifie que l'équipe adverse a lancé un mauvais sort par l'intermédiaire d'un canari sacré dont les forces mystiques sont censées contribuer à occasionner la défaite.

Les sénoufo emploient quotidiennement le terme qui suit pour faire allusion à une force protectrice ou destructrice provenant de la puissance des remèdes que contiennent les petits vases cultuels enfouis dans le sol. Ils disent : « *wi a daali, segi, koli, tafalagi, gbenyònwi le* » (il a mis quelque chose, c'est-à-dire ensorcelé la concession, la brousse, la route, le champ, l'entrée de la concession, etc.).

Ces expressions parmi tant d'autres, expliquent et font allusion aux croyances qui sont liées aux canaris cultuels. Ils sont effectivement bourrés de produits généralement végétaux supposés nuire ou apporter le bonheur à quelqu'un.

Les petits vases sont profondément enfouis dans le sol d'un lieu qu'on voudrait soit protéger contre le maléfice ou sur lequel on voudrait attirer le bonheur. A travers cet acte rituel, on demande aux dieux de fructifier les récoltes, d'empêcher un chasseur étranger adroit d'abattre les animaux du terroir ou un lanceur de maléfice d'éliminer une personne.

On dit que les petits canaris cultuels sont minuscules mais très grands par la valeur. Les devins sénoufo y versent l'eau qui leur « ouvre les yeux » pour l'interprétation des cauris, des signes divinatoires faits dans le sable, des traits sur papier et sur la paroi des murs, etc. A cet effet, ces pots sont appelés *sadojògele* ou (vases pour la divination). Quand ils sont enfouis en pleine brousse dans le but d'atténuer le courroux des esprits qui y vivent, on les appelle *tugucògele* ou (vases pour les djinns) (pl.1 ph.3).

- Les céramiques relatives à l'islam

Dans le Folona, nous n'avons pas enregistré de poterie spécifiquement liée au christianisme, religion d'ailleurs peu répandue dans la localité. Par contre celle qui se rapporte à l'islam existe même si elle est très peu diversifiée. La céramique relative à l'islam se limite à la production de deux types de vases de fonctions distinctes : les vases à ablution et les vases de minaret de mosquées.

- **Les vases à ablutions ou *selidagaw***

Comme leur nom l'indique, ces vases servent à contenir l'eau pour faire les ablutions avant la prière. On les retrouve généralement dans la cour des mosquées. Ces vases appelés *selidagaw* (vases de prière) ont précédé les bouilloires métalliques et plastiques actuelles. Ils avaient été vus pour la première fois dans le Folona avec les colporteurs dioula qui assuraient le commerce entre les côtes et le sahel. Ils sont à présent utilisés dans beaucoup de mosquées du Folona malgré la prolifération des bouilloires modernes.

- **Les vases de minaret de mosquées ou *misirikunnafagaw***

Dans la classification fonctionnelle de la céramique que nous avons établie (COULIBALY N. 2005), les vases de minaret devraient se retrouver parmi ceux utilisés dans le domaine de la construction d'habitat. Leurs rôles spécifiques de n'être utilisés que pour protéger et orner le minaret et les colonnes de mosquées nous ont poussés à les classer parmi les vases rituels relatifs à l'islam.

Compte tenu de la monotonie de leur forme, nous avons jugé nécessaire de n'enregistrer qu'un seul. Ces vases sont toujours posés au sommet du minaret et des colonnes dressées dans les principaux murs des mosquées. Ils empêchent les eaux de ruissellement des fortes pluies du Folona d'endommager ces édifices.

Les vases de minaret de mosquées ou *misirikunnafagaw* (pl.2 ph.1) sont des vases en terre cuite, polis et engobés. Ils se présentent sous une forme hémisphérique similaire à celle d'un casque dont l'ouverture est toujours retournée vers le sol. Le sommet arrondi, est surmonté de quatre anses recourbées, qui convergent vers le haut. Les anses se rejoignent pour former une petite plate-forme d'environ huit (8) cm de diamètre qui comporte un petit trou central. Trois boutons sont appliqués sur trois des anses et deux sur la quatrième. Un modeste bourrelet est appliqué aux abords de l'ouverture du vase dont le bord simple est légèrement incurvé vers l'intérieur.

- L'usage de la céramique dans les rites funéraires au Folona

- **Les vases funéraires : *shukoyafagaw* ou *fagabaw* ou *kupèyi***

A l'instar d'autres peuples à travers le monde, les sénoufo croient en une vie dans l'au-delà. Pour cela, ils accomplissent beaucoup de rites funéraires afin d'accompagner dignement leurs morts et faciliter leur intégration dans cet autre monde.

« Le vieillard qui a convenablement rempli sa vie de chef de famille est mort à cette vie d'ici bas mais il a rejoint le village de ses ancêtres. Pour qu'il entre fier dans cette nouvelle existence, les vivants se doivent de l'accompagner avec beaucoup de joie et d'ovations »[12]. Dans cette ambiance indescriptible, ils font recours à divers objets et récipients usuels. Parmi ceux-ci, la céramique tient une place très importante. Elle intervient du début à la fin des rites accomplis à l'occasion de ce décès (pl.2 ph.2).

C'est ainsi qu'on observe l'usage de la terrine, du canari, de la gourde en terre et de d'autres types de vases funéraires appelés *shukoyafagaw* ou *fagabaw* ou encore *kupèyi* lors de cérémonies d'inhumation. Ces vases sont étymologiquement appelés (vases de la mort). Nous avons choisi de présenter ce type de vase uniquement conçu pour l'accomplissement de rites funéraires chez les sénoufo.

Ce sont de grands vases dont la forme globale peut être dessinée dans un cône. Seulement leur profil général présente parfois des courbures au niveau de la panse et

12 DEMBELE Adama, Op.cit, P-226.

du fond. Dans le Folona, ces vases funéraires servent plutôt à fermer l'ouverture des tombes traditionnelles sénoufo appelées *picagbòwi*[13] et *nawiili*[14] (pl.2 ph.3).

Aujourd'hui ce type de tombes est en voie de disparition. Elles ont été remplacées par la fosse rectangulaire actuelle que l'on nomme *tugònnògi*. Dans ce troisième cas de tombe, le vase ne pouvant fermer l'ouverture est brisé et les tessons sont déposés sur le feuillage qui bouche les petits espaces entre les bois avec lesquels la loge sépulcrale est protégée. C'est après ce rituel que la terre de remblayage est retournée dans la fosse pour enfin former le monticule de forme oblonde appelé *kaburu* ou *kuunni, kòonni*.

On pense également que les vases funéraires servent de portes de sortie pour l'âme du défunt une fois que celui-ci est déposé dans sa tombe. Pour faciliter ces va-et-vient de l'âme, quatre petits trous d'environ 2 cm de diamètre sont faits sur le fond du vase avant de le retourner sur l'ouverture du puits. Ces orifices sont percés selon les quatre points cardinaux de sorte que l'âme puisse prendre librement la direction voulue. Nous avons plutôt pensé à des orifices de sortie des gaz qui proviennent de la putréfaction du corps.

A la mort d'une personne âgée toutes ses brus[15] doivent acheter chacune un vase appelé *kupèegè*. Ces vases sont ensuite transportés par elles au cimetière quelques temps avant les cérémonies de la levée du corps pour l'accomplissement des rituels sus cités.

CONCLUSION

La richesse historique et la valeur culturelle d'une société ne peuvent guère être connues sans une démarche scientifique et pluridisciplinaire. Le sud du Mali en général et particulièrement les sénoufo de ce pays sont restés un peu en marge des

13 Tombe traditionnelle sénoufo qui se présente sous la forme d'un puits circulaire à l'ouverture. Elle est autrement dite witelile ou trou ordinaire, habituel. Etymologiquement picagbowi signifie (la grosse demoiselle). Cette tombe est profonde d'environ 3 m. Elle est élargie à la base d'environ 3 m avant de faire la loge sépulcral dans la paroi. Elle était la tombe la plus courante et banale chez les sénoufo du Folona. On y inhumait le commun des mortels, c'est-à-dire les personnes de situation socio-économique modeste ou faible. Aujourd'hui, elle est réservée aux personnes nanties compte tenu des différentes mutations sociales.

14 Nawiili ou puits circulaire superposé est un type de tombe traditionnelle. Le mot signifie étymologiquement le trou de vache). Compte tenu du temps, de l'effort que fournissaient les fossoyeurs (environ 1 mois de travail). Une vache était livrée par les parents du défunt nanti avec du riz, des condiments de sauce et un certain montant de cauris aux creuseurs de la tombe. Puis qu'il n'était pas à la portée de tous de pouvoir s'acquitter de ces obligations, ce type de tombe était alors réservé aux personnes riches et aux chefs coutumiers. La loge sépulcrale se situait sur la paroi du deuxième puits. Nawiili était profond de plus de 5 m environ la taille de trois hommes.

15 L'ensemble des belles filles par extension ; c'est-à-dire les épouses des fils et neveux du ou de la défunte

recherches scientifiques. Ces derniers sont parmi les rares ethnies qui conservent encore une grande partie de leur patrimoine culturel. Au cours de cette étude, nous nous sommes particulièrement intéressés à l'un des éléments essentiels de la culture matérielle, qui constitue en même temps un témoignage privilégié de l'héritage culturel : la céramique et en particulier celle liée au rituel. Depuis le néolithique, la céramique occupe une place importante dans la vie rituelle de l'homme.

Aujourd'hui, il existe peu d'activités humaines qui n'impliquent pas l'usage de la poterie. C'est ainsi qu'on rencontre la céramique utilitaire, décorative, cultuelle et rituelle. Cela fait des récipients et des objets en terre cuite un témoin important de l'évolution de la société.

Son étude permet de recueillir des informations sur certains aspects de la société, de suivre l'évolution et l'organisation de la production, de comprendre les mutations techniques et technologiques opérées chez les artisans ainsi que de recenser les types de récipients et leurs usages.

Toutes les informations recueillies au cours de nos enquêtes ont permis d'affirmer que contrairement à beaucoup de sociétés traditionnelles, celle des sénoufo est caractérisée par un système plus ou moins égalitaire où il n'existe ni nobles, ni esclaves dans le sens large du terme. Dans une telle société, toutes les couches socioprofessionnelles sont contraintes de produire. Chaque migrant dans la zone se voit alors obligé de s'insérer et de s'adapter au système. Dans le processus de la production, il arrive que certaines couches socioprofessionnelles se spécialisent dans des domaines bien précis. Tel a été le cas des femmes *jeli* du Folona qui se sont redéployées dans la confection de la céramique activité principalement féminine. Si ailleurs (le Mandé, le delta Intérieur du Niger, etc..) la fabrication des récipients en terre cuite est synonyme d'infériorité dans la hiérarchie sociale, dans le Folona, elle est une activité perçue comme une simple spécialisation et n'est nullement dictée par une différenciation.

Sur le plan fonctionnel, les observations ont permis de savoir que certains types de récipients sont conçus pour accomplir des tâches précises. Cela est évident dans le cas de la poterie rituelle. Si d'autres types de récipients en terre cuite peuvent être réutilisés à d'autres fins après leur premier usage, ceux qui sont liés aux rituels ne le sont pas dans la plupart des cas.

Document sûr, la céramique répond mieux aux exigences de la science, d'autant plus que nous aurons à faire désormais à des peuples en quête de références culturelles. Il est également le gage identitaire des couches socioprofessionnelles fondatrices de l'histoire du peuple sénoufo. Histoire qu'il importe de mieux comprendre compte tenu des influences socioculturelles.

L'étude de la céramique rituelle a permit de bien cerner les fondements historiques culturels et philosophiques d'un peuple en mutation et de constater que la poterie est liée à toutes les activités de la naissance à la mort du sénoufo.

BIBLIOGRAPHIE

- COLIN R. (2004) *Kènèdougou au crépuscule de l'Afrique coloniale. Mémoires des années cinquante,* Paris, Présence africaine, 391 P.

- COULIBALY N. (2005) *Etude de la céramique traditionnelle en milieu sénoufo du Folona,* Bamako, Mémoire, FLASH, 168 P.

- DIABATE M. (1987) *Contribution à l'étude de l'histoire du peuplement allogène du Folona,* Bamako, mémoire ENSup, 64 P.

- DEMBELE A. (1992) *Les rites funéraires senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les senufo du Folona et du Kaboïla, cercle de Kadiolo Mali,* Thèse de doctorat, Paris XII Val-de-marne, 418 P.

- KONE Y F. (1989) *Dynamique de la segmentation lignagère. Le cas des senufo du Folona,* Thèse de doctorat, Paris, 402 P.

- OUATTARA T F. (1988) *la mémoire senufo : bois sacré, éducation et chefferie,* Paris, ARSAN, 175 P.

8ème Congrès International
des Etudes Mandé

CERAMIQUE TRADITIONNELLE ET RITES EN MILIEU SENOUFO DU FOLONA

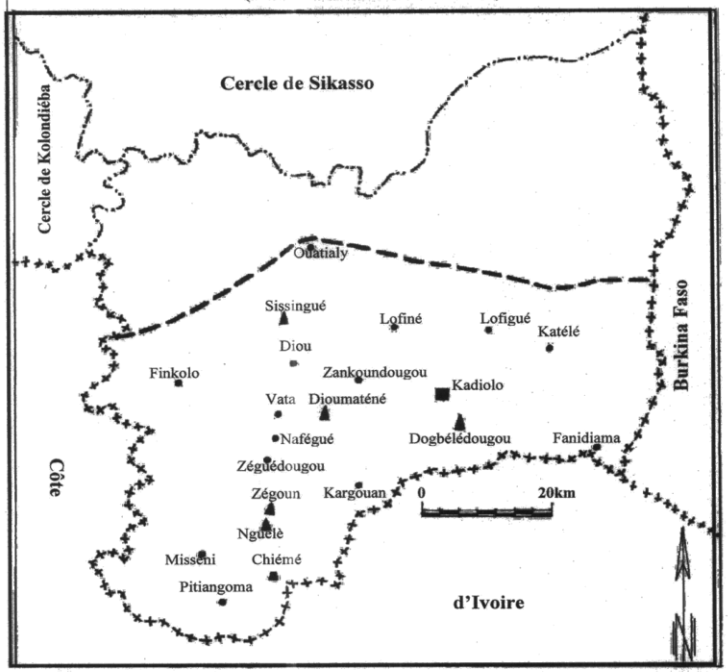
Traditional Ceramic and Rites among the Senufo of the Folona

Présenté par ***Nafogo COULIBALY***

Bamako 27- 29 juin 2011

Le Folona : présentation

Carte n° 3 : Localisation des villages enquêtés
(Source : Mission de décentralisation)



Le Folona : une entité territoriale

- **Le Folona : une soixantaine de villages établis sur une surface d'environ 2 500 km2**
- **Les sous-préfectures de : Misséni (chef lieu du canton), Kadiolo, Fourou et Loulouni en partie.**
- **Canton célèbre du cercle de Sikasso sous l'administration coloniale, le Folona a été dirigé successivement par :**

  Baba CISSE

  Daba BAMBA

  Bakary BAMBA.
- **Aujourd'hui, le Folona demeure une réalité territoriale sans statut politique ni administratif dans l'esprit des hommes qui en sont originaires.**

La céramique au Folona

Une activité artisanale

exclusivement féminine





Les artisanes de la céramique

Les potières *jeli*

4 lignages de patronymes :

- **KOUYATE**
- **DIABATE**
- **SOGODOGO**
- **DANIOKO**

vivant dans les 7 villages de :
Dioumaténé, Sissingué, Dogbélédougou Z égoun ,Ngouélé, Kamberké et Lofiné.

Les potières *sidunbele*

3 lignages de patronymes :

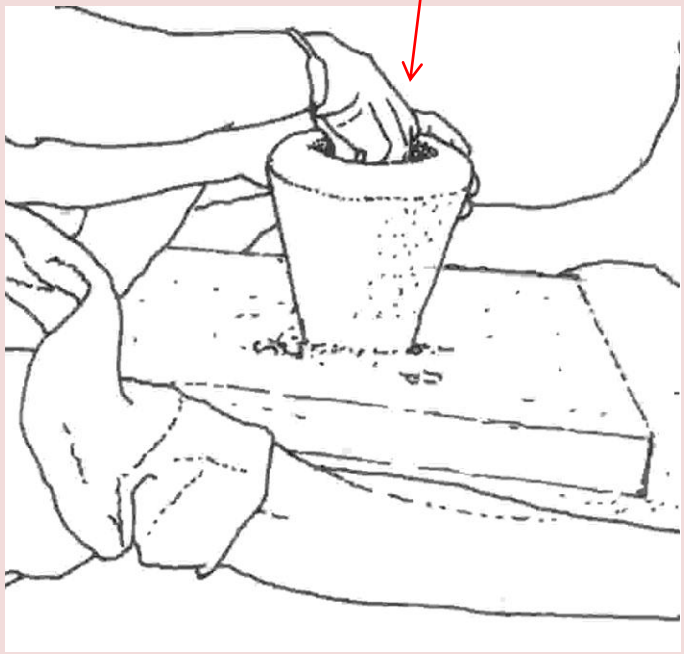
- **OUATTARA**
- **BAMBA**
- **DIARRA / KONE**

vivant dans la plupart des villages du Folona : Chiémé, Vata, Kadiolo, Diou, Misséni, Ngolona, Nafégué, Nassoulou, Gouéné, etc.

Deux techniques de fabrication

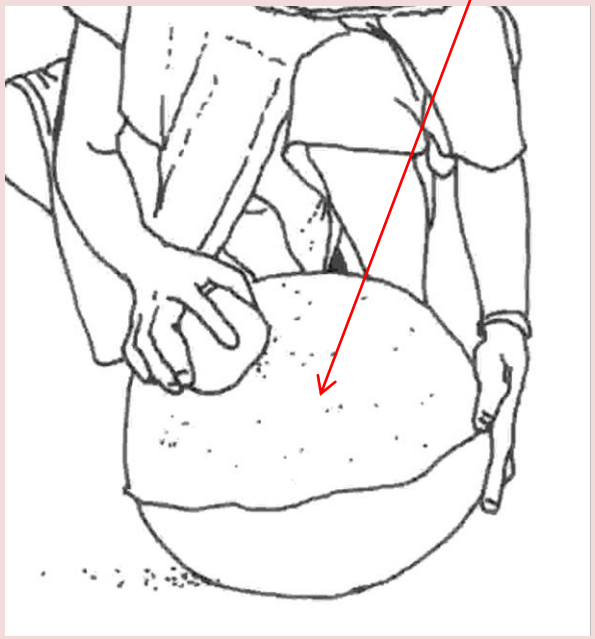
Les potières *jeli*

- **Creusage de la motte**



Les potières *sidunbele*

- **Moulage sur forme convexe**



Une céramique, plusieurs fonctions

Récipient	Fonction n 1	Fonction n 2	Fonction n 3	Fonction n 4
Canari à cuire le tô	Cuire le tô	Conserver les décoctions de plantes médicinales	Conserver le miel	Piéger les termites
Canari à cuire la bière de mil	Cuire la bière de mil	Conserver les récoltes	Garder les cauris	Garder les vêtements
Terrine ou saucière	Servir la sauce	Conserver le tô	Couvrir décoctions médicinales	Accomplir des rites funéraires
Baignoire	Faire la lessive	Servir le repas	Prendre le bain	Accomplir des rites funéraires

Domaines de la fonction rituelle

- Un lot important des céramiques traditionnelles sont destinées à accomplir des rituels relatifs aux croyances ancestrales et à l'islam dans le Folona.

Deux principales catégories de poteries rituelles

- Des Poteries **spécifiquement conçues** pour accomplir les rituels

- Des poteries **utilitaires réutilisées** pour accomplir les rituels

Paroles de malédiction à travers la poterie

Pour maudire ou détruire un ennemi ou un malfaiteur, les sages sénoufo offensés, invoquent la force de leurs idoles comme en ces termes :

- ***« M'a joo ma wi nyungi jya pèegi pèrèmè na tajòlògò fun. Mi ga ki jya cèrègè felege, tajòlògò na guhò da ki na ».***

(Je te demande de casser sa tête de la façon q'un vase en poterie de sorte que celle-ci ne puisse être racommodable. En la brisant comme une calebasse, elle pourrait être cousue).

1. La céramique dans la conception et la naissance d'une personne

Des expressions quotidiennes

Les Sénoufo disent :

- « l'homme n'est rien d'autre que de la terre. Il provient d'elle et finit par le devenir » ;
- *« shèn na nyè tarakafyan »* (l'homme est un résidu de sol) ;
- « de la manière qu'une potière confectionne un vase, c'est de la sorte que les ancêtres morts ou *kubele* modèlent les enfants ».

2. La céramique et la réincarnation de l'âme ou « *Pili* » dans l'homme

Comment un « canari sacré » devient-il parrain de la naissance d'une personne ?

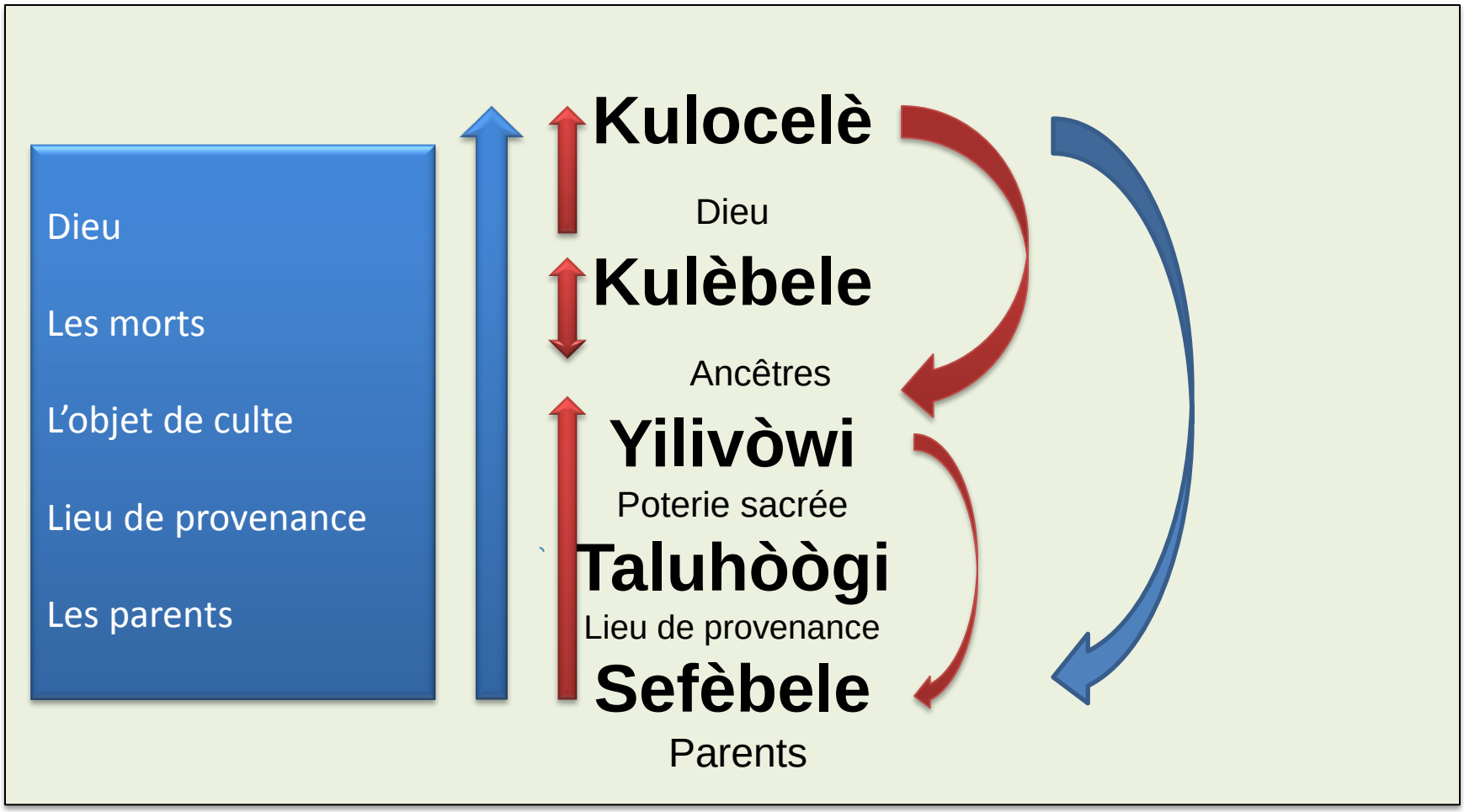
- Trois types de formulation de vœux :

- **vœu directement adressé à Kulocelè ou Dieu ;**
- **vœu adressé à kulèbele ou les ancêtres ;**
- **vœu adressé à yirigivowi , une poterie sacrée** .

- Des noms individuels liés à « la poterie sacrée » :

- **Còna** ou **Còcò , Còlaa, Còsunnò, Còtaanna, Nigena** ou **Nigecò, Fanhacòòlò, Daha** ou **Dahacò ….**

2.1. **Le processus de réincarnation de *pili* (l'âme) à travers un vase sacré**



3. La céramique dans la protection du placenta ou « *zegari* »

- Un signe de fierté d'appartenir à une communauté villageoise autochtone, quand son placenta et son cordon ombilical sont enterrés dans sa famille ou son village.

- Dans le Folona, ***zegari*** ou les déchets de la délivrance (placenta cordon ombilical et le sang versé) sont ramassés dans un gros tesson de céramique, bien enfouis et recouverts avec les mêmes morceaux du tesson brisés pour la circonstance.

- Protéger ***zegari*** avec de la poterie est synonyme d'une première inhumation. Cette protection rappelle également le rapport originel qui existe entre l'homme et la terre.

4. La céramique dans les rapports du matrilignage « *gbahasisèlègi* »

- ***Narigbaagi*** **(**ou **nungbaagi,** ou encore **gbaagi):** le matrilignage, est composé uniquement d'individus descendants d'un ancêtre commun par les femmes exclusivement.
- ***Sisèlègi*** ou ***gbahasisèlègi*** (le gros tesson de la case) : chaque matrilignage est organisé autour de cet autel clanique fait avec de la poterie. C'est l'élément régulateur du clan matrilinéaire.
- ***Narigbaagifòlò*** (propriétaire ou chef du matrilignage): interface entre les vivants et les morts, il officie tous les rituels liés au culte de ***Sisèlègi*** .
- **Les vœux de prospérité** du clan sont formulés autour de cet autel et la réparation **des fautes commises** par les membres y est faite.

5. Le rôle de la céramique dans les croyances rituelles ancestrales

Plusieurs domaines

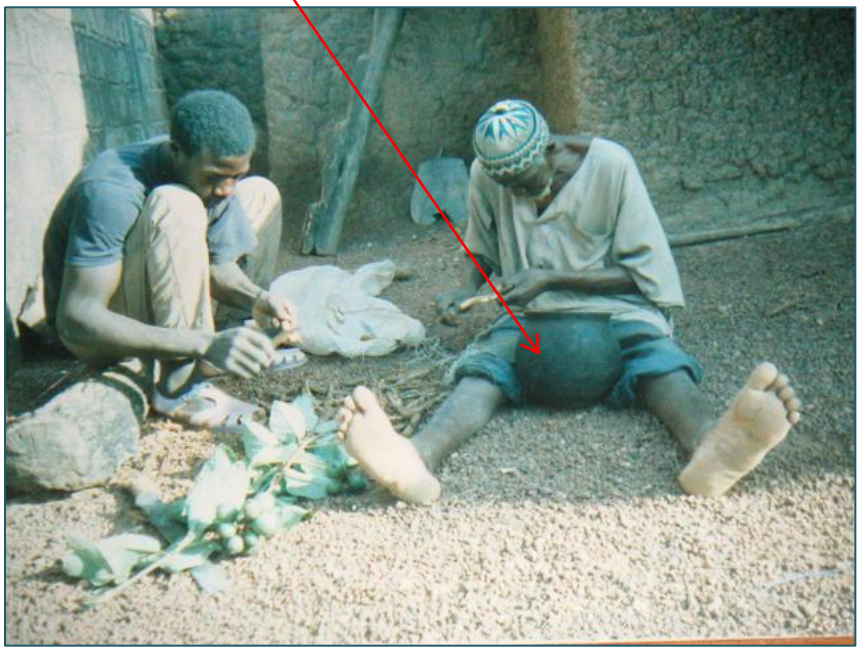
- **La vie spirituelle :** un dieu suprême *kilè ou kulocelè*, l'existence de *tugubele* (esprits de la nature, *kubele-kanha* (la vie dans l'au-delà), *sadogi* (la divination), matérialisés souvent par la poterie.

- **La poterie et santé :** usage des types de (vases pour décoctions de produits médicinaux) appelés *furadagaw* ou *wèjòògele*.

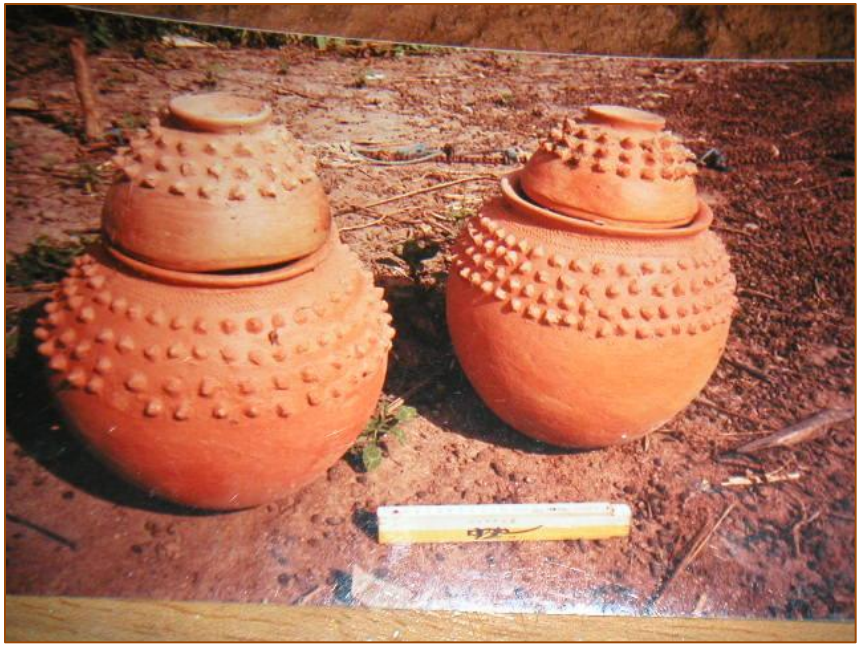
- **Le culte du mal ou du bien :** *makodagaw* enfouis dans le sol et censés protégés contre le maléfice ou attirer le bonheur.

5.1.Vases à plantes médicinales

Wèjòolò ou furadaga

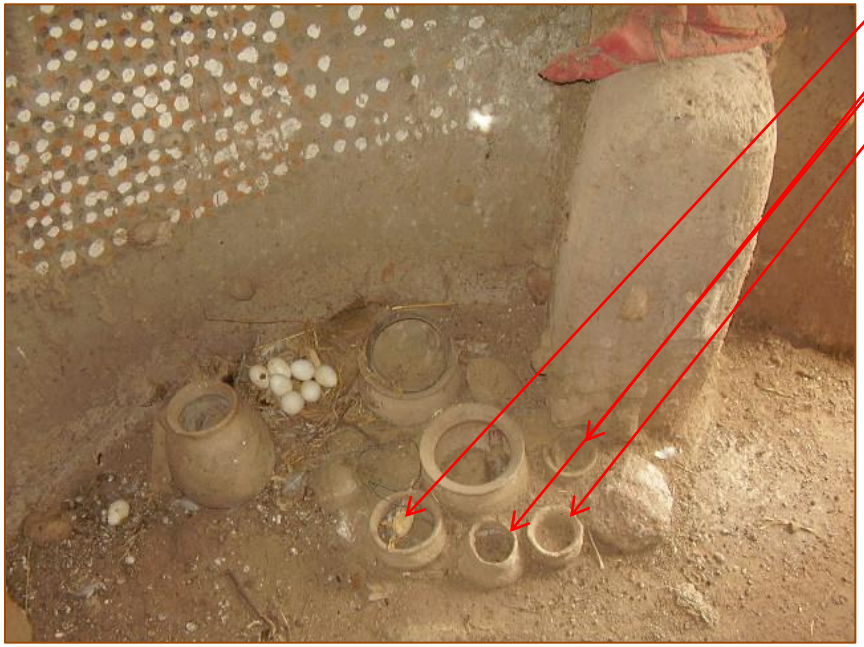


Kurukuru ou bamadaga



5.2. Exemples de vases typiques rituels

Sadocòogele : vases pour divination



Makodagaw ou makocòogele

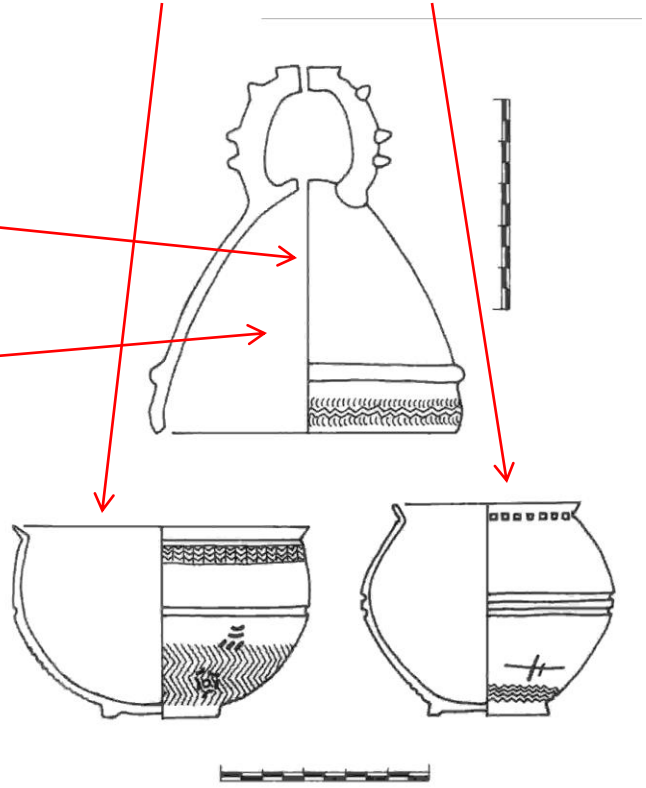


6. **La céramique relative à l'islam**

Misirikunna faga : vase de minaret mosquée

Vases pour ablutions

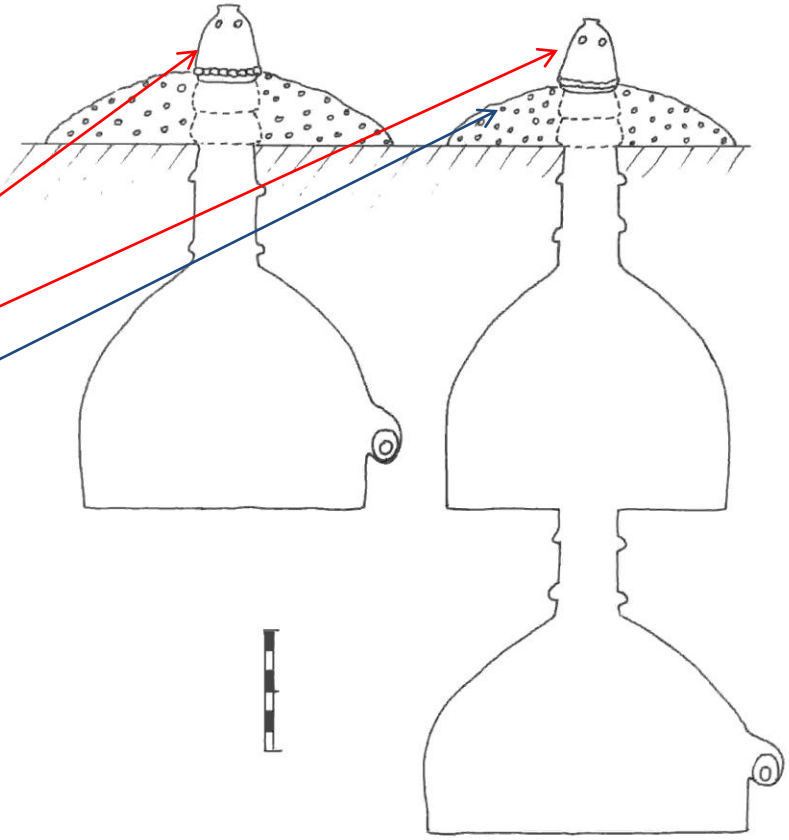




7. La céramique dans les rites funéraires chez les sénoufo du Folona

Tombes traditionnelles avec vases funéraires





Des exemples de rites funéraires

Kutegi ou le rite

de la dernière culture





Le pot utilitaire peut devenir rituel

Nagupèèli ou le pot de veuvage



Kocòòli- suro ou le dernier repas



Conclusion

Chez les sénoufo du Folona, la poterie est liée à toutes les activités de l'homme de la naissance à la mort.

M. COULIBALY

Nafogo



vous remercie

de votre attention

Abubakari II Explorateur Manding

Gaoussou DIAWARA

Abubakari II est un livre d'histoire, mais pas un livre d'historien.

Cette précision est d'importance car la science est une question de territoire. Le livre, est édité aux éditions La Sahélienne en février 2010. Il est le résultat des moissons d'informations, de fouilles, de confrontations de témoignages. Ce travail se veut une investigation sur l'antériorité de la présence Mandingue dans l'Amérique précolombienne, sur les contacts entre le continent africain et le continent amérindien avant la Renaissance. Il s'inscrit aussi dans la restitution des composantes d'un vaste empire africain organisé, structuré, comptable sur l'échiquier géo-politique du monde médiéval. Dix nations de l'Afrique de l'ouest d'aujourd'hui constituaient l'empire de Mansa Abubakari II et le socle historique d'hier demeure encore solide,à travers les langues mandingues qui y sont parlées, des racines culturelles communes, des repères, des identités et des symboles qui les unissent . Une chose est sûre. De la thèse d'hier, Abubakari II devient de jour en jour une hypothèse dans l'histoire des grandes découvertes. Ce livre est structuré à partir de faits vérifiables tirés de plus de cent ouvrages de références qui se recoupent. J'en cite à titre d'illustrations :

_Léo Wiener. L'Afrique et la découverte de l'Amérique. 1920 Philadelphie

_Charles Atanase. Histoire générale des voyages par Mer.1826. Paris

_George Stride. L'Afrique de l'ouest dans l'histoire. 1000-1800. USA

_Ivan Van Sertima. Ils y jetaient avant Christophe Colomb. 1981. Flammarion

_Louis Henri. Histoire universelle des explorateurs. Paris 1957

_Jean Ollivier. Vikings, conquérants de la Mer1975

_Laurent Lémire. La chine a-t-elle découvert l'Amérique?

_Thor Heyerdahl. Les mystères des Maldives. Le Groenland

_Ibrahim Baba Kaké. Les Maliens avant Christophe Colomb. Africa International 1891

_Laurent Goblot. Voyages oubliés, pourrant vraisemblables. 1992 Paris

_Bjor Roar Bye. Abubakari II et la découverte de l'Amérique. Afrique Passion 2002

_Pathé Daigne Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) à la rencontre de l'Amérique. Dakar Sankoré.1993

_Gakou Ousmane Taliboune. Ce que nous devons à l'empereur Abubakari II L'Essor du 2 Décembre 2002.

_Pierre Arnoux. Christophe Colomb. La gloire et l'amertume. Bourge

_James Axtell. Essai ethno historique de l'Amérique pré-colombienne.

_Daouda Fall. L'Histoire précoloniale de la Gambie

_Sekene Mody Cissoko. Histoire de l'Afrique occidentale Paris 1966

_Jean Yves Loudes. Abubakari II le Roi d'Afrique et la Reine mer. Arles actes sud.1994

_Kuma N'dumba III Abubakari II Présence Africaine 1989

_Ibn Fadl allah al Omari. Massalik el Absar fi Mamalik el Amsar. L'Afrique moins l'Egypte. Paris Geuthner 1927.

Mais d'abord qui est Abubakari II ?

Pour avoir volontairement abandonné le trône de ses ancêtres et choisi de partir à la découverte des limites de l'eau salée, Abubakari II est tombé dans l'oubli, la tradition orale n'ayant pas jugé nécessaire de retenir son nom dans le panthéon du Mandé. Mais il figure parmi les régnants sur le tableau des successions que voici :

- **Soundiata 1200-1255**
- **Jourounikoun**
- **Massaoulé**
- **Whali**
- **Kalifa**
- **Mandé Bori (Abubakari 1er)**
- **Sakoura**
- **Gawa**
- **Mamadou 1er**
- **Mandé Bori (Abubakari II) ou Bata Mandé Bori.**
- **Kankoun Moussa.**

Nos sources nous informent que Mandé Bori II baptisé Abubakari II par les Arabes a vu le jour en 1240 a Niani, ancienne capitale du Manding au bord du fleuve Sankarani. Cette ville sera plus tard identifiée par des scientifiques polonais à partir des recherches appropriées.

Dans l'éducation que lui apportent les "bulontiguis'', les livres parlants appelés griots, le jeune prince apprend qu'en 1233, trois ans avant la bataille de Kirina, le général Touramakan Traoré avait mené une expédition dans le Jolof et les Etats voisins. Ce qui s'était soldé par l'annexion de nombreux territoires avec littoral au Manding. Ainsi l'eau salée devient la frontière naturelle de l'Empire. Lorsque, 76 ans après Soundiata, en 1309, Abubakari II monte au trône, il dirige un vaste empire qui comprant des parties importantes du Sénégal, la Gambie, le Cap Vert, la Guinée Bissau, la Guinée Conakry, la Mauritanie, la Haute Volta, le Liberia, la Sierra Leone, le Ghana, le Niger et l'actuel Mali.

En 1312, il cèdera le pouvoir à Kankou Moussa et lèvera l'ancre vers sa nouvelle destinée. Une idée le guidait : s'éloigner plus de soi pour se rapprocher davantage de l'autre. Mais en s'éloignant de soi, veiller à se retrouver dans les hautes herbes de l'oubli. Conserver la mémoire pour garder vivant la souvenir. Faire passer la vie dans la mort et la mort dans la vie afin que l'essentiel soit dans le signe merveilleux du message universel. Il part du Manding pour apporter son message et l'ouvrir au futur. Il s'investit dans le temps qui triomphe de l'homme.

Eclairage

C'est au Caire, en route pour le pèlerinage que Mansa Kankou Moussa parle à l'historien égyptien Ibn Fadl Allah al Omari de son prédécesseur parti pour se rendre compte si l'eau salée avait une fin. Celui-ci avait préféré la recherche et partant la science au trône avec tous ses éclats. C'était en 1325.

Mais 656 ans plutard des travaux d'investigations identifiaient le prince navigateur parti à la rencontre du futur. Ivan Van Sertima lui consacrait des pages dans son ouvrage monumental paru aux éditions Flammarion en 1981. Abubakari II faisait son retour. Des publications suivront sur son énigme. En 1992, au 5e centenaire de la rencontre de l'Europe et de l'Amérique, une œuvre dramatique qui lui sera consacrée recevra le label de ce centenaire. Ce sera la marque des héros de légendes au Festival International des Francophonies à Limoges en Limousin.

Il faut souligner que dans la restitution de l'histoire d'Abubakari II, l'onomastique occupe une place une place importante. Des éclairages y sont donnés dans la revue transatlantique polyglotte internationale, Tara-Para éditée en Anglais, Français, Wolof et autres langues par le professeur Pathé Diagne.

Cette revue organisée des colloques sur Abubakari II avec la collaboration des Universités de Cheick Anta Diop de Dakar, Owolowo (Ifé, Nigeria) Mohamed 5 (Rabat, Maroc) cornell University (Atlanta, USA)

Parmi les thèmes traités figurent :

_Mandé Boubakari et le Manding dans la géopolitique de son époque. Dakar

_Archéologie transatlantiques. Ifé

_Rôle de l'Islam dans la renaissance et la découverte de la terre. Rabat

_Bakari II et Christophe Colomb. Cornell University Ithaca

_Migration et Cartographie africaine de l'Amérique pré et post colombienne (Clarck University)

Aujourd'hui, plus que jamais, le débat est engagé sur l'antériorité de la présence Noire dans les Amériques. Est-ce avec le débarquement d'Abubakari II sur les cotes du Brésil en 1312 ou avec Pedro Alonso NINO et les NOIRS qui ont piloté les caravelles de Christophe Colomb en 1492 ?

Des recherches attestent que c'est avec Abubakari II que l'Amérique est devenue latine, partiellement noire. C'est après ce débarquement que commencera avec Christophe Colomb, le déversement de la chair noire dans ce continent, l'ère des plantations avec la diaspora noire transbordée au Chili ou en Argentine. Sans omettre le Brésil, l'Equateur, la Colombie, le Venezuela, le Pérou et les Iles Caraïbes (**Cuba, Sant Domingue, Porto Rico ou Trinidad, Bonnaire etc.…)**

Par contre dans son ouvrage, " Les religions Africaines au Brésil'' (PUF 1960) Roger Bastide qui a étudié l'histoire de la sociologie du Brésil y fait l'analyse de l'émergence et de l'ancrage des religions Africaines. Il dégage alors l'Amérique précolombienne comme un lien privilégié de rencontres des sociétés et des cultures. Ainsi la contribution Africaine aux cultures Amérindiennes précolombiennes explique le terme ibérique d'Afro négrisme pour désigner les traits qui renvoient à des locuteurs africains, à des communautés noires.

En signe de conclusion je voudrais faire un rappel et exprimer un souhait.

Comme rappel, je voudrais dire qu'en 1992, l'Europe et l'Amérique ont fêté avec faste le cinquième centenaire de leur rencontre à travers l'exploit de Christophe Colomb.

Comme souhait je désire qu'en 2012 l'expédition de Mansa Abubakari II du Manding qui aura 700 ans (1312-2012) soit marquée comme il se doit par le Mali, l'Afrique et le monde des sciences. Par devoir de mémoire : célébrer Abubakari II en tant que symbole pour sa vision, en tant que repère pour son idéal, en tant que référence pour son ambition universaliste.

Professeur Gaoussou Diawara

DYNAMIQUE SPATIALE ET PRODUCTION ECONOMIQUE DANS LE PERIMETRE D'IRRIGATION D'ALATONA

Introduction.

Le Mali est un vaste pays, sans accès à la mer, aux ressources naturelles très grandes et variées dont la terre. Son économie se fonde sur le secteur primaire qui occupe plus de 80% de ses populations. Son agriculture reste assez rudimentaire, peu ou pas compétitive et surtout soumise aux aléas climatiques. Ce qui explique l'introduction de la culture irriguée, en 1932, par le colonisateur français en construisant le barrage de Markala en1947, dans la région actuelle de Ségou. La zone agricole, ainsi créée, est gérée, depuis 1960, par l'Office du Niger qui a introduit, à partir de 1990, de nouvelles variétés de riz dont le NERICA. Depuis lors, le Mali a intensifié, à travers le pays, l'extension des zones irriguées et lancé « l'Opération Riz » pour atteindre la sécurité alimentaire nationale et même servir de grenier aux autres pays de la sous-région ouest-africaine.

Introduction (suite et fin)

Par ailleurs, la mondialisation aidant, les pays développés sont à la recherche de terres cultivables, à travers le monde, pour la culture de diverses variétés, surtout, commerciales.

La terre est devenue est une source de richesse au même titre que les ressources minières, entraînant une spéculation en la matière.

Compte tenu de la double pression interne et externe sur la terre, quelle est la politique foncière et agricole du Mali pour y répondre ? Le Projet d'Irrigation d'Alatona, PIA, n'est-il pas un début de la privatisation de l'agriculture au Mali ? Quel avenir ce projet rizicole réserve t-il à l'élevage qu'il implante dans cette zone ?

1. Politique foncière et politique agricole au Mali

La République du Mali, depuis son indépendance, en quête de l'autosuffisance alimentaire, a initié et développé de nombreuses politiques et stratégies de gestion agricole et foncière.

Le Mali, c'est dans ce cadre qu'elle a adopté, le 14 décembre 2005, la Loi d'Orientation Agricole qui détermine et conduit la politique de développement agricole du Mali à long terme. Elle a pour but de promouvoir une agriculture familiale durable, moderne ainsi que l'entreprise agricole à travers la création d'un environnement propice au développement d'un secteur agricole structuré.

Politique foncière et politique agricole au Mali (suite)

« La Loi d'Orientation Agricole couvre l'ensemble des activités économiques du secteur agricole et péri-agricole, notamment l'agriculture, l'élevage, la pêche, la pisciculture, l'aquaculture, l'apiculture, la chasse, la foresterie, la cueillette, la transformation, le transport, le commerce, la distribution et d'autres services agricoles, ainsi que leurs fonctions sociales et environnementales. Les politiques développées dans ces différents domaines d'activités économiques sont parties intégrantes de la politique de développement agricole.» (Article 2 de la LOA)

Politique foncière et politique agricole au Mali (suite)

Toute fois, il est à remarquer que cette loi est novatrice en autorisant l'intervention du privé dans le domaine agricole qui, jusqu'à date, était du domaine de l'Etat et des populations maliennes. En effet, tout en se fondant sur « …la solidarité, l'équité et le partenariat entre les acteurs, la subsidiarité, la complémentarité… », la loi encourage « … la promotion de l'exploitant Agricole, des secteurs privé et associatif » en affirmant « … le principe du désengagement de l'Etat des fonctions productives et commerciales, Agricoles et péri Agricoles ». (Article 9). Pour ce faire, elle distingue, en son article 13, deux (2) types d'exploitations, l'exploitation Agricole familiale et l'entreprise Agricole.

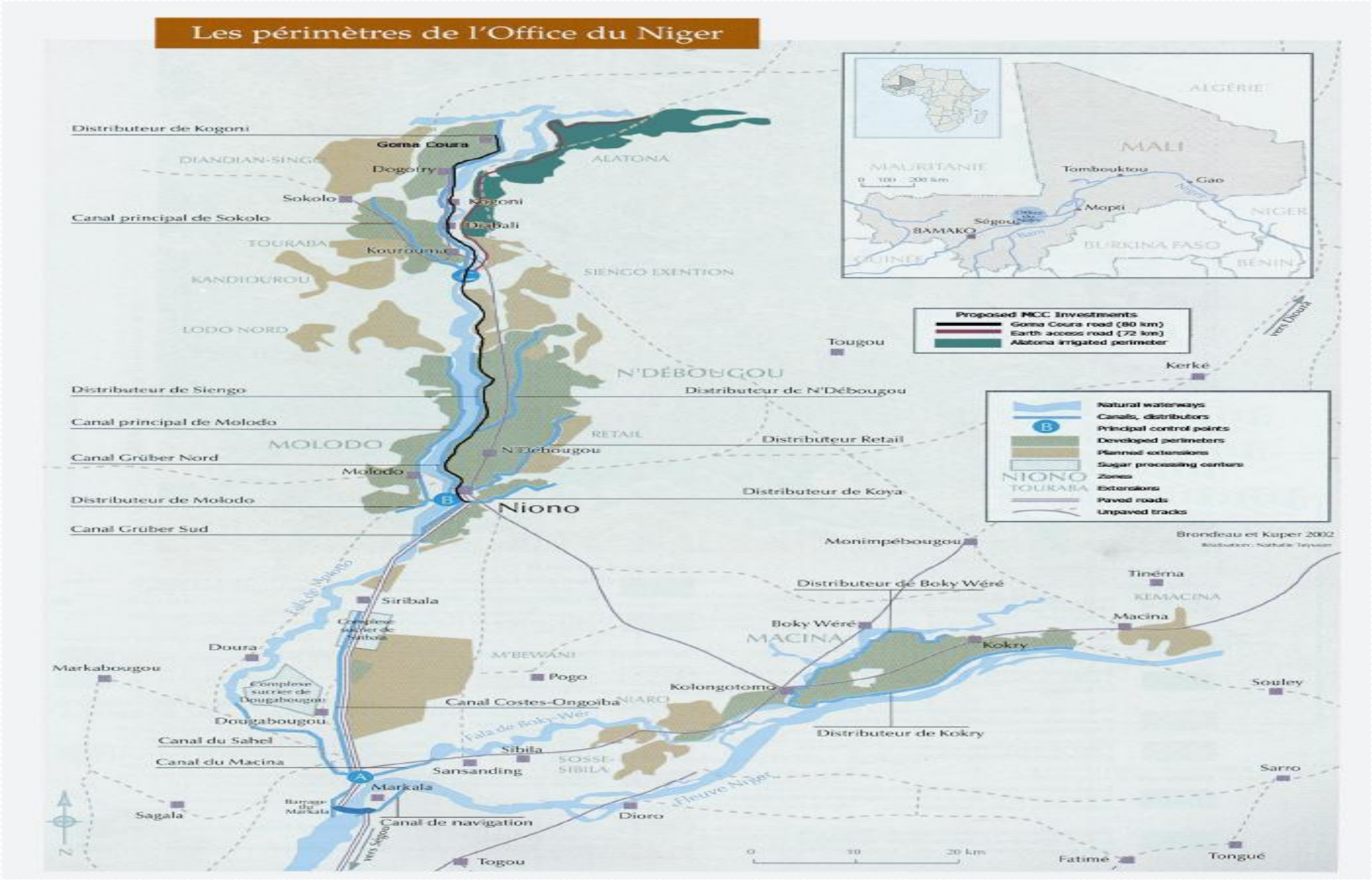
Politique foncière et politique agricole au Mali (suite)

Celle-ci « …est une exploitation Agricole gérée à titre individuel ou en société et employant exclusivement une main d'œuvre salariée conformément à la législation du Travail en vigueur » (Article 20). Ce qui introduit la notion de métayer, autrement la création de la main d'œuvre agricole salariée. Mieux, le gouvernement malien, affirmant que les potentialités de l'Office du Niger étant importantes et dépassant « … les seules capacités nationales de valorisation… (a décidé de mettre) à la disposition des pays frères et amis du CEN-SAD 100.000 ha de terres aménageables pour inciter leurs opérateurs économiques à venir investir dans "l'eldorado vert" du Mali.

Politique foncière et politique agricole au Mali (suite et fin)

C'est dans le même esprit (qu'il va) entamer des discussions avec (ses) partenaires (brésiliens, indiens, voire européens) pour l'installation et l'exploitation d'une dizaine de grandes fermes pilotes dans un premier temps. Si l'expérience s'avère concluante, alors l'Office du Niger pourrait être le précurseur du développement de l'agriculture industrielle au Mali, aux côtés de nos exploitations familiales. Ainsi, « L'Etat du Mali ne souhaite pas être un acteur direct de la production, mais il a le devoir de soutenir le développement de son agriculture. » (PDES p. 34)

2. Le périmètre d'irrigation d'Alatona



Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

Le site d'Alatona se trouve sur la rive droite du Fala de Molodo, qui est un affluent du Fleuve Niger qui s'étend vers le nord près de Ségou. Environ 150 km au nord à partir de son origine, le Fala de Molodo prend un virage soudain vers l'est et s'étire vers le Bassin Intérieur du Fleuve Niger, qui s'étend sur environ 200 km plus à l'est.

Le Projet d'aménagement hydro-agricole de la zone d'Alatona à l'Office du Niger est exécuté par le Millenium Challenge Account Mali sur financement du gouvernement des Etats-Unis pour un accord de don d'un montant de 244,8 milliards de FCFA. Il porte sur la parcelle de terrain sis à Alatona dans la zone Office du Niger. Elle couvre une superficie de 22 441 hectares 21 ares et 13 centiares.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

Le Projet d'aménagement de la zone d'Alatona comporte la construction de la route Niono-Goma-Coura (81 km), la réalisation d'infrastructures pour l'irrigation et d'infrastructures sociales de base, l'aménagement de parcelles, soit 19.800 ha, et leur cession sous formes de titres fonciers aux exploitants et entreprises agricoles.

La réalisation du projet d'irrigation d'Alatona affecte la zone à différents niveaux dont, immédiatement, entre autres :

- L'habitat et l'habitation des populations ;
- La gestion foncière dans le périmètre;
- L'environnement naturel et sa gestion;
- Les activités socio-économiques dont l'élevage.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

- **L'habitat et l'habitation des populations** :

  Le site du projet est initialement occupé, majoritairement, par les peuls et en nombre peu significatif, par d'autres groupes ethniques que sont, les maures, les bambara…ils ont toujours vécu dans des habitats et habitations traditionnels composés, généralement de huttes et de quelques rares maisons en banco entourées d'enclos d'épines pour limiter les concessions les unes des autres.

  La création du périmètre a nécessité le déplacement ou plutôt la destruction des villages qui sont dans l'emprise, directe et indirecte, des ouvrages. Ils sont au nombre de trente trois (33) villages, soit 7 433 personnes vivant dans 792 ménages. (Recensement de 2007).

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

Le Projet, au niveau de l'habitat et de l'habitation, a crée, sur les sites de réinstallation de nouveaux villages lotis et plus ou moins viabilisés. Ils sont isolés au sein des rizières, difficilement accessibles, surtout pendant la saison des pluies. La disposition spatiale des concessions et des maisons n'a pas respecté la sociologie de l'habitat traditionnel (peul) caractérisée par l'isolement/l'éloignement des concessions et maisons des unes et des autres par respect pour soi, pour les parents et pour les voisins. Cet ancien aménagement procède aussi de l'initiation à l'indépendance cultivée chez les peuls qui, tout en vivant dans de grandes familles, ont chacun, une fois marié, son ménage et son autonomie de gestion de biens.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

La nouvelle distribution spatiale relève de celle dite moderne, caractéristique de la ville : rues tracées, maisons en banco enduits de ciment et couvertes de tôles, des voiries plus ou moins achevées et (peu ou pas) pratiques pour les populations dont les femmes et les enfants qui n'en ont pas l'habitude. Les concessions (non encore clôturées) et maisons sont si « interpénétrées, enchevêtrées les unes dans les autres… » que cette situation risque de briser toute intimité et d'entraîner un manque de respect entre les personnes (parents et enfants) qui « …sont tous ensemble sur le même espace de vie familiale et intime ». (Citation d'un chef de village).

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

D'autres griefs non exhaustifs, évoqués par les populations, portent sur les faits que le Projet ne construit pas de lieux de culte (mosquées) sur les nouveaux où il n'y pas aussi de cimetière prévu à moins que celui-ci n'existe déjà sur l'ancien site dont partie aurait été épargnée par les travaux d'aménagement!

Le recasement ne serait-il pas en passe de devenir un casernement tant au niveau du village dont les limites sont, désormais, très étroites et les maisons serrées et qui, de loin, ressemblent aux bâtiments d'un camp militaire ?

Il serait intéressant d'étudier les effets et impacts de la nouvelle sociologie spatiale imposée à ces populations, assez nomades et portées sur la vie dans des espaces ouverts.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

- **La gestion foncière dans le périmètre** :

  La mise en œuvre du projet, conformément aux dispositions législatives et réglementaires, a retiré aux chefs de village tout pouvoir de détention et d'attribution de terres à des tiers. En effet, les nouveaux sites de réinstallation et la zone rizicole sont classés « titre foncier de l'Etat », titre foncier n°96 du cercle de Niono. A titre d'exemple, aucune terre n'appartient plus au village et le chef de village ne peut plus en donner, même à ses propres parents sur le nouveau site. Celui-ci relève, désormais, de la compétence (juridique et technique) de la future agence de gestion des terres du projet. Pour ce faire, le Conseil des ministres a adopté un projet de décret portant désaffectation de la parcelle de terrain du projet et affectation de ladite parcelle à la Présidence de la République. Ce qui retire toute propriété des terres, d'une part, à l'Office du Niger et d'autre part, aux populations des villages affectés par le projet.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

La forme de compensation des terres, pour les retirées aux populations, est effective sous la forme d'attribution de cinq (5) hectares par famille dument recensée et dédommagée par le projet. Il est à noter que la famille paye 3ha/5ha en vingt ans d'exploitation, soit la somme de…, les deux-2-autres hectares (dont un pour la double culture) lui sont, gratuitement, attribués par le projet. Celui-ci a, également, attribué, gratuitement, 1ha de double culture (saison pluvieuse pour le riz et sèche pour le maraîchage) aux femmes de chaque village qu'il affecte. Cet état de fait introduit la notion de propriété de terres des femmes qui, traditionnellement, n'ont pas accès à la propriété terrienne.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

Le reste du foncier sera vendu, par l'autorité de gérance, aux exploitants nouveaux ou Nouveaux Arrivants (NA), pour la construction de leurs maisons sur les nouveaux sites et pour la culture rizicole. A date, le prix de vente des parcelles d'habitation et d'exploitation agricole n'est pas publié.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

- **L'environnement naturel et sa gestion :**

  L'environnement physique a été profondément, affecté suite au son défrichement pour la création des parcelles de culture. En effet, tous les arbres, arbustes et herbes ont coupés et/ou brûlés donnant lieu à des étendues de terres sans limite et sans protection pour les hommes et les animaux qui sont, désormais exposés aux intempéries. Ce qui, en plus des nuisances et pollutions (poussière, bruit des machines…) favoriserait l'émergence de maladies, surtout pour les personnes vulnérables que sont les femmes enceintes, les enfants et les personnes âgées.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

Le projet, faut-il le souligner n'a pas pris de dispositions pratiques (préventives et curatives : masques, prise en charge des malades…) autre que la sensibilisation des populations (!) sur les accidents de la route à cause des grosses machines

De même, le défrichement systématique du site va influencer l'existence de la faune et de la flore. Les animaux de brousse, à défaut de se retirer dans d'autres régions, seront tués et leurs habitacles détruits par les engins de terrassement.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

La perte de la flore est évidente pour les hommes et les hommes : ils n'en auront plus, dans les environnements immédiats, pour leurs besoins de nourriture, de médicaments, de protection contre les intempéries et autres fléaux de la nature. Le problème, aigu, soulevé par la dégradation de l'environnement, est la gestion du bois défriché devant servir de bois de chauffe pour les populations en attendant la génération des bosquets que le projet prévoit d'implanter. Qu'en serait-il des plantes médicinales, de leurs connaissances et de la pratique de la médecine traditionnelle par les populations qui, par ailleurs, n'ont pas toujours, pour diverses raisons, accès à la médecine dite moderne ?

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

La zone renferme « … six sites archéologiques de grande importance dont quatre à savoir Alatona, Tomoni No. 1, Tomoni No. 2 et Maatu (qui) se trouvent dans le périmètre à irriguer. Leur destruction au cours des travaux d'aménagement du périmètre gênerait beaucoup la reconstitution de l'histoire de la localité, et des mesures conservatoires devront être prises pour les protéger. » (Présidence de la République, Rapport d'étude d'impact sur l'environnement, mars 2009).

Le périmètre, pour les personnes affectées par le projet, a toujours constitué pour elles, à la fois, un patrimoine foncier ancestral, une source et une ressource de richesses.

Il apparaît que la gestion de l'environnement, au double niveau des hommes et des animaux (domestiques et sauvages) soit source d'appréhension pour de meilleures conditions de leur survie.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite)

- **L'avenir de l'élevage dans la zone d'Alatona :**

  La zone du projet est essentiellement occupée par les éleveurs, pratiquant l'élevage extensif. Il ressort du Rapport d'Etude d'Impact sur l'Environnement (mars 2009) que les populations pratiquent aussi l'agriculture, comme activité principale, pendant l'hivernage. Les spéculations portent, en général, sur les céréales sèches et non sur le riz dont la culture est la principale activité du projet. C'est dire que celle-ci va occulter toute autre activité, génératrice de revenus pour les populations, mettant en cause l'avenir des autres activités socio-économiques dont l'élevage. En effet, la mise en œuvre du projet va, énormément, influencer sur le mode de conduite de l'élevage (extensif) en occupant tous les sites de transhumance qui constituent la totalité des terres du projet.

Le périmètre d'irrigation d'Alatona

(suite et fin)

Cette réduction, voire la disparition des zones d'élevage, risque de nuire à la poursuite de l'élevage, à son expansion à moins que les populations qui le pratiquent ne quittent le site du projet pour de nouvelles terres vers la frontière mauritanienne. Y'aurait-il assez de pâturages, au-delà du périmètre du projet, pour la continuation de l'élevage ? Le projet ne risque t-il pas de mettre fin à l'élevage dans la zone ou, à défaut, de « chasser » les éleveurs pour de nouveaux horizons, de nouvelles aventures de conquête des terres sans garantie de réussite dans ce monde où la spéculation foncière est très forte et source de nombreux conflits (mortels) entre les populations ?

Conclusion

Le projet prévoit l'amélioration des conditions de vie des populations par l'introduction de la culture irriguée. Ce serait, entre autres, l'autosuffisance alimentaire et le gain de revenu. Au regard de ce qui précède, le projet n'affecte t-il pas (plus négativement que positivement) les populations autochtones de la zone du projet au risque de les en chasser au profit de Nouveaux Arrivants sur le site ?

MERCI

8th Conference on Mande Studies
8ème Conférence Internationale des Études Mandé
Bamako 2011
27 June/Juin 27 – 1 July/Juillet 2011
Panel: **Les Traditions Ceramique de la Boucle du Niger à la Volta Noire/**
Ceramic Traditions from the Bend of the Niger to the Black Volta

Barbara FRANK, Stony Brook University, NY, USA
(befrank2009@gmail.com)
Mapping Mande Griot-Potters

This paper presents some preliminary results of field research concerning the distribution in time and space of Mande griot-potters. This presentation is part of a larger project mapping ceramic traditions in relation to other artistic traditions in order to get a better handle on the historical interactions among these artisan groups and their various host populations/clients. My work draws on field interviews as well as published linguistic, ethnographic and ethnoarchaeological research.

I take into account: 1) the identity of the potters and their husbands (including ethnic identity, "caste" status, language, traditions of origin, and marriage alliances); 2) styles of technology *(chaînes opératoires)* in the production of pottery, especially initial forming techniques, the use of specific tools such as metal scrapers and carved and braided roulettes, the use of signatures, as well as taboos associated with the mining of the clay and firing; and 3) the distribution of specific pottery types and styles, including utilitarian vessels such as water jars and cooking pots, as well as vessels that may serve a ritual purpose such as shrine pots (with nodules) and steamer/smoker pots.

The starting point for this research is a ceramic tradition in the Folona region of southeastern Mali near the border with Côte d'Ivoire and Burkina Faso (Frank 2007). Here, most of the pottery consumed by the majority Senufo population of the region is produced by Mande (Jula) griot-potters. Like other Mande peoples, they trace their origins to the Mande heartland region north and west of the Folona near the border between Mali and Guinea. However, certain aspects of the identity and artistry of the Folona potters sets them apart from their Bamana and Maninka counterparts. Most significantly, they are not the wives of blacksmiths as expected within the ideology and practice of most other Mande peoples. Their husbands are griots whose identity is tied as much to the artistry of their potter wives as to their own more distant heritage as oral artists and leatherworkers. It is not unusual to find casted artisan groups in West Africa who moved from their ethnic homelands in search of clientele, settling as minorities among neighboring peoples in need of their expertise, as was the case with Mande blacksmiths, sculptors, griots and leatherworkers across a whole stretch of West Africa, from Senegambia to Ghana (Richter 1980, Tamari 1991, Zemp 1964, Roy 1987, Kastenholz 1998, and Frank 1995). One might presume that the Folona potters simply accompanied their husbands and continued to practice the craft of their mothers. However, the styles and types of objects these women make, and the way they form and fire them, are fundamentally different from those of Bamana and Maninka potters to the north, and have more in common with those of non-Mande potters to the south and east. I suggest that while the origins of the potters' husbands might well be traced to the Mande heartland, the ancestry of the women is not so clear. I believe that their identity may have become subsumed within that of their husbands, and that these women may have unknowingly preserved their maternal

heritage in their craftsmanship as potters. A closer analysis of oral traditions, and of the distribution of identities and technologies reveals the challenges of unraveling this history.

THE FOLONA POTTERS AND ORAL TRADITIONS

In the Folona region, the largest concentrations of griot-potters are in the villages of Dogbeledougou, Sissingue and Dioumatene, with smaller numbers in Kambereke, Nguele, and Zekoun/Zegoun. There are two grand families of Mande griots in the Folona -- Kouyate and Diabate -- each with their own traditions of origin in the Mande heartland and their own distinctive paths to their present locations.

The Kouyates of Dogbeledougou and Sissingue recount that their ancestors came from Kaaba (Kangaba) to the Sikasso region, settling either in Doniena or in Misirikoro. From there, they are said to have traveled south by way of Niangassoba to establish the village of Lofine. It is from Lofine that two brothers split apart and went their separate ways. One went with his family to Kadiolo, but because they were griots, they were refused hospitality and so continued on where they were received by a man known as Dogbe of Nakomo. It was Dogbe who invited the Kouyates to settle on the land that became the village of Dogbeledougou (lit. village of the short man).

The second brother went to Diou and it was from Diou that the Kouyate who are now in Sissingue came. However, according to one version of the story, because the clay in Diou was not good, the Senufo *chef-du-village* asked the Kouyate to prospect between Diou and Siama, and to settle where they found good clay. The way the Kouyates tell the story, it was their ancestor Shiaka who was the first to build a home in what is now Sissingue. Shiaka encountered a Senufo hunter named Tenezie Diabate who became the first *chef-du-village* of Sissingue. The Senufo Diabate of Sissingue who continue to hold the chiefdom, tell the story somewhat differently. They claim that it was their ancestors who settled first and later discovered that someone was "stealing" their clay, and only then did they "invite" the Kouyate griots and their potter wives to settle next to them.

There is at least one family of Sogodogo originally from Kambereke intermarried with the Kouyate jeli of Sissingue and there are the griot Diabate of Dioumatene -- not to be confused with the Senufo Diabate of Sissingue and elsewhere. The griot Diabate's, like the Kouyate's, claim distant origins in the Mande heartland, but their more recent history has them coming from Kong in Côte d'Ivoire. Similarly, the Diabate jeli of Nguele told Nafogo Coulibaly that they too came to the region by way of Kong.

Coulibaly (2004) also identified a family of Danioko griot potters, but said that their origins were not as griots. According to Coulibaly, the Danioko of Zégoun say that their ancestors were originally merchants, marabouts, and *komotigiw* (chiefs of Komo) who left Kaaba and traveled first to Sarro in the Segou region, then to Tièrè and Tarakasso outside Sikasso. From there, they went on to found the village of Ganakono in northern Côte d'Ivoire (Département de Tengréla), later crossing back over the Bagoe river to settle in Zégoun et Kébéni. These movements took place sometime before the second half of the 19th century.

It was as a result of the turbulent times of the late 19th century that the Danioko ancestors essentially became griots as a result of their wives becoming potters. Throughout southern Mali, southwestern Burkina Faso and northern Côte d'Ivoire, people were uprooted, some were killed, and entire villages abandoned as a result of the slave-raiding activities of the

powerful state of Kenedougou and the advancing army of Samory Touré. The Danioko, like other residents of the region, sought refuge in and around the city of Sikasso. Under these difficult circumstances, their ancestors chose to return to the village of Tarakasso where they found griot women making pots. The wives of the Danioko began making pottery next to their female counterparts, something they then took with them when they returned to Zegoun.

When the French siege of Sikasso ended in 1898 with the defeat of Babemba Traoré, some, like the Kouyates of Sissingue and Dogbeledougou and the Danioko of Zegoun, apparently did return to their prior villages while others may have gone on to settle in different places.

MAPPING CERAMIC TRADITIONS

Despite the griot-potters' claims of a Mande heartland heritage, I have long suggested that the origins of this ceramic tradition lie elsewhere. One reason for this is that in the Mande heartland (and elsewhere in the Mande world), potters are the wives of blacksmiths, not the wives of griots. So part of the process of mapping ceramic traditions is designed to identify possible historical ties between the Mande griot potters of the Folona and other pottery traditions – north towards Sikasso, east into southwestern Burkina Faso, and south across northern Côte d'Ivoire to the Black Volta region of west-central Ghana.

Following the lead from oral history, my research has revealed that there are significant numbers of Mande griot-potters working in and around the city of Sikasso, and in at least several villages not far from Sikasso. In the town of Loulouni halfway between Kadiolo and Sikasso, there is at least one quarter of Diabate jeli whose oral traditions are closely tied to the fall of Sikasso and the subsequent movement of their ancestors from several communities in Burkina Faso to their present residence. They say that when the siege of Sikasso ended, their ancestors went to the town of Sindoukoroni in Burkina Faso and then to Tiongo, and from there to Sirkasso and Nibougou. It was the Bamba proprietors of the land from Dosso (south of Sikasso) who asked their ancestor to come to Loulouni and be their griots. They have maintained some marriage alliances with other Diabates from Pelignan, Kolokoni, Oulonkoto and Tiongo, but the ties are not as strong as they were in the time of their fathers. Diabate is the main patronym although there are some Kouyate among them.

The Diabate potters of Missirikoro and Tarakasso share a parallel history recounting their journey from the Mande heartland to Burkina Faso and back to the Sikasso region. The Diabate of Tarakasso say that they settled for a while in Oulonkoto, but because there was not enough work for them there, they returned to the Sikasso region to the village of Zerila. It was the Berte chef du village of Zerila who authorized the Diabate griots to settle in what became the village of Tarakasso. The timing of these movements is not clear, but they told us that the Kenedougou king Tieba "tied his horse" in Tarakasso, implying that they were already installed there at that time (1876-1893) and that their fathers provided their services to Tieba as leatherworkers. Diabate is the primary griot family in Tarakasso, although there are some Traore among them. The Diabate of Missirikoro say that they too came to the region by way of Burkina Faso (Djobabougou and Kolokoni as well as Tarakasso), and that the Berthe *chef-du-canton* called their grandfather to be his griot.

Western Burkina Faso is rich with a diversity of ceramic traditions, including significant communities of Jula-speaking griot-potters in Sindou, Kawara, Oulonkoto, Pelignan, and Kenga. The men are traditionally leatherworkers and the dominant family name here is Diabate, with some Kouyate and Traore among them. And, as with their counterparts in

Mali, their oral traditions recognize Kaaba as their ancestral home, and they too recount stories of dispersal after the defeat of Tieba and Babemba. Sidiki Kouyate (head of Jeli community in Pelignan) says that the Jeli came from south of Korhogo during reign of Tieba of Kenedugu, and that they were forced to work as artisans at the palace of the King at Sikasso. After the defeat of Tieba, they were asked by the French to return to their former villages, and on the way some asked to settle in Pelignan (Diamitani 1999).

It is clear that these Diabate griot-potters are part of the same historical movements of peoples and indeed other aspects of their ceramic tradition including the way they make pots and the kinds of pots they produce are identical to those of the Folona griot-potters.

Further north and east of the Kenedougou region, there is at least one other group of Mande griot-potters with leatherworker husbands. According to Banaon (1990), among the Nuna of Tierkou in west central Burkina, there are three distinct families of Mande griots: The Sama who left their Marka homeland and crossed the Black Volta River led by Ptourma Sama. Their wives are potters, and they brought with them the war drums (*tamtam de guerre*) from Marka. There are two other griot families in Tierkou, but it is not clear that they have any relationship to pottery production. Presumably some of these griots are also leatherworkers, because in a discussion of the "problem of caste" Banaon notes that the social separation of griots from the rest of the population has to do with notions of purity and that the griots are considered impure due to the splotches of color on pottery and to colorants used in tanning leather.

South of the Folona, in the region of Korhogo, one finds 3 distinct groups of potters, none of them associated directly with griot-leatherworkers (Spindel 1988, 1989). Two of these groups are both associated with metalworking, one the *sidunbele* (*sidun* or *cedunbele*) whose husbands are blacksmiths, and the other *kpeenbele* whose husbands are traditionally bronzecasters. Scholars have suggested that both of these groups have origins in the Mande world. There is a third group of potters who are not casted at all, but are the wives of Senufo-Nafanra farmers.

Also in northern Côte d'Ivoire, one finds griot-leatherworkers identified as Jeli, who are recognized as the first inhabitants of what is now the major town of Korhogo (Launay 1995). According to Daouda Coulibaly (Troebs 1998): The first Jeli of Korhogo came from Wangolo to Solona to Korhogo (Koko Quartier), but they were originally from Ghana, where the jeli are called "Ligbi". He says that one can find many Jeli in Ghana in the region of Wenchi, as well as in Bondoukou, Dabakala, Bouna, and Mankono. Coulibaly also mentions the town of Mbengue as a Jeli town founded by these same Ligbi from Ghana, but he says that the Jeli there do not do leatherwork, but rather, that they make pottery just like the Mangoro of Katiola, and he adds that the Mangoro language is very similar to the language of the Jeli of Korhogo.

If we move further south on the map to the eastern part of central Côte d'Ivoire, around Katiola and Dabakala, we find a group of griot-leatherworker-potters called Mangoro who identify Manden as their ancestral home (Biot and Fofana 1991, Thoret 1971, Traore 1985). Their family names include Kone, Coulibaly and Ouattara. In addition, in the Dabakala region, the Mangoro compete with another group of potters, identified as "Dieli", whose husbands are leatherworkers. It is not clear whether there are any Mangoro or Jeli potters in the regions of Bondoukou or Bouna, because pottery production there seems to be identified with non-Mande potters known either as Mo or Degha (Bravmann 1973, 1974).

Ceramic production in the Banda/Wenchi region of west-central Ghana is in the hands of two distinct groups of potters, neither of them Mande: Mo (Degha) and Nafana (or Nafanra), serving an ethnically complex clientele that includes (in addition to the larger Mo and Nafana population), the Ligby (with the Hwela and the Noumou) as well as Kulango (Kuulo) and Ewe (Cruz 2003, Stahl 2001). As mentioned above, there may well be an historical connection between the Ligbi of this region and the Jeli griot-leatherworkers of the Korhogo region, but whether or where pottery production fits in this part of the story is not very clear. In addition, there is a linguistic relationship between the language spoken by the remnants of Mande blacksmith populations (Noumou and Hwela) in west-central Ghana, the extinct language of Mande blacksmiths (Noumou) in central Côte d'Ivoire, and the endangered language of the Jeli leatherworkers of Korhogo, which may well be related to that still spoken by the Mangoro potters of central Côte d'Ivoire.

The presence of Mande griot-potters and intriguing linguistic connections among potters, leatherworkers and blacksmiths across southeastern Mali, into southwestern Burkina Faso, and south to central Côte d'Ivoire and west-central Ghana, suggests a similar if not shared history of movement and interactions of certain Mande artisans. However, the identity of these women as griots and not blacksmiths, and the fundamental differences in the way these women make pots when compared to the techniques used by Bamana and Maninka blacksmith potters, suggests a more complicated history than just migration. My initial hypothesis was that Mande men (griot-leatherworkers) moved south and acquired non-Mande wives, and that although the women may then have adopted the Mande language essentially becoming Mande, at the same time, they preserved a non-Mande way of making pots taught to them by their mothers. I now believe that there may be a number of alternative histories hidden in the distribution of identities and technologies across this region, and that there remain significant gaps in the available data that need to be documented to arrive at a more nuanced story of this ceramic tradition and of Mande artists in the hinterlands more generally.

* My research in Mali in 2011 was supported by a Fulbright-Hays Faculty Research Abroad Fellowship and a research leave from Stony Brook University. I wish to thank Christopher Roy, Mamadou Samake, Nafogo Coulibaly, Susan Cooksey, Susan Gagliardi and Dahaba Ouattara for unpublished field data, and Madougou Kante, Korotoumi Traore, Fadaman Keita, and Yaoussa Traore for assisting me with translations in the field. I would especially like to acknowledge the support of my colleagues and co-chairs for the session, Nafogo Coulibaly and Daouda Keita. I dedicate this presentation to the late Claude Ardouin (1950-2011) and to all the young women of the Folona who learn from their mothers to make pots, continuing this important and vital tradition.

SOURCES CITED

Banaon, K. E. 1990. *Poterie et société chez les Nuna de Tierkou*. Stuttgart: Steiner.

Biot, B. and L. Fofana. 1991. "Contribution à l'histoire des techniques anciennes de Côte d'Ivoire : le cas de la céramique." *Godo Godo,* 12 (May): 91–126.

Bravmann, R. A. 1973. *Open Frontiers: the Mobility of Art in Black Africa*. Seattle: Henry Art Gallery/University of Washington Press.

--------. 1974. *Islam and Tribal Art in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coulibaly, N. 2004. *Etude de la ceramique traditionelle en milieu-Senufo du Folona*. Memoire de Maitrise, Universite de Bamako.

Cruz, M. das Dores Girão. 2003. *Shaping quotidian worlds: ceramic production and*

consumption in Banda, Ghana, c. 1780-1994. Ph.D. thesis, Binghamton University.
Diamitani, B. 1999. *Identities, Komo societies, and art among the Tagwa-Senufo of Burkina Faso.* Ph.D. Thesis, University of Iowa.
Frank, B. E. 1995. "Soninke *Garankew* and Bamana *Jeliw*: Mande Leatherworkers and the Diaspora." *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*. Bloomington: Indiana University Press.
--------. 2007 "Marks of Identity: Potters of the Folona (Mali) and Their Mothers." *African Arts*, 40, 1: 30-41.
Kastenholz, R. 1998. "Language Shift and Language Death among Mande Blacksmiths and Leatherworkers in the Diaspora." *Endangered languages in Africa*. Köln: R. Köppe.
Launay, R. 1995. "The Dieli of Korhogo: Identity and Identification." *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mali*. Bloomington: Indiana University Press.
Richter, D. 1980. *Art, Economics, and Change: the Kulebele of Northern Ivory Coast*. La Jolla, Calif: Psych/Graphic Publishers.
Roy, C. D. 1987. "The Spread of Mask Styles in the Black Volta Basin." *African Arts*, 20: 40-47.
Spindel, C. 1988. *"Our Mothers Had More Courage": Style and Technology Among Senufo Potters*. MA thesis, University of Illinois.
--------. 1989. "Kpeenbele Senufo Potters." *African Arts.* 22: 66–73, 103.
Stahl, A. B. 2001. *Making history in Banda: Anthropological Visions of Africa's Past*. New York: Cambridge University Press.
Tamari, T. 1991. "The Development of Caste Systems in West Africa." *Journal of African History* 32 (2): 221-50.
Thôret, J-C., et. al. 1971. *L'Artisanat dans la region de Dabakala*. Abidjan: Institut d'Ethnosociologie, Universite d'Abidjan.
Traoré, A. 1985. *La mine d'argile est notre champ*. [Abidjan?]: Diffusion, CEDA.
Tröbs, H. 1998. *Funktionale Sprachbeschreibung des Jeli (West-Mande)*. Köln: R. Köppe.
Zemp, H. 1964. "Musiciens autochtones et griots malinké chez les Dan de Côte d'Ivoire." *Cahiers d'etudes africaines,* 4 (3): 370-82.

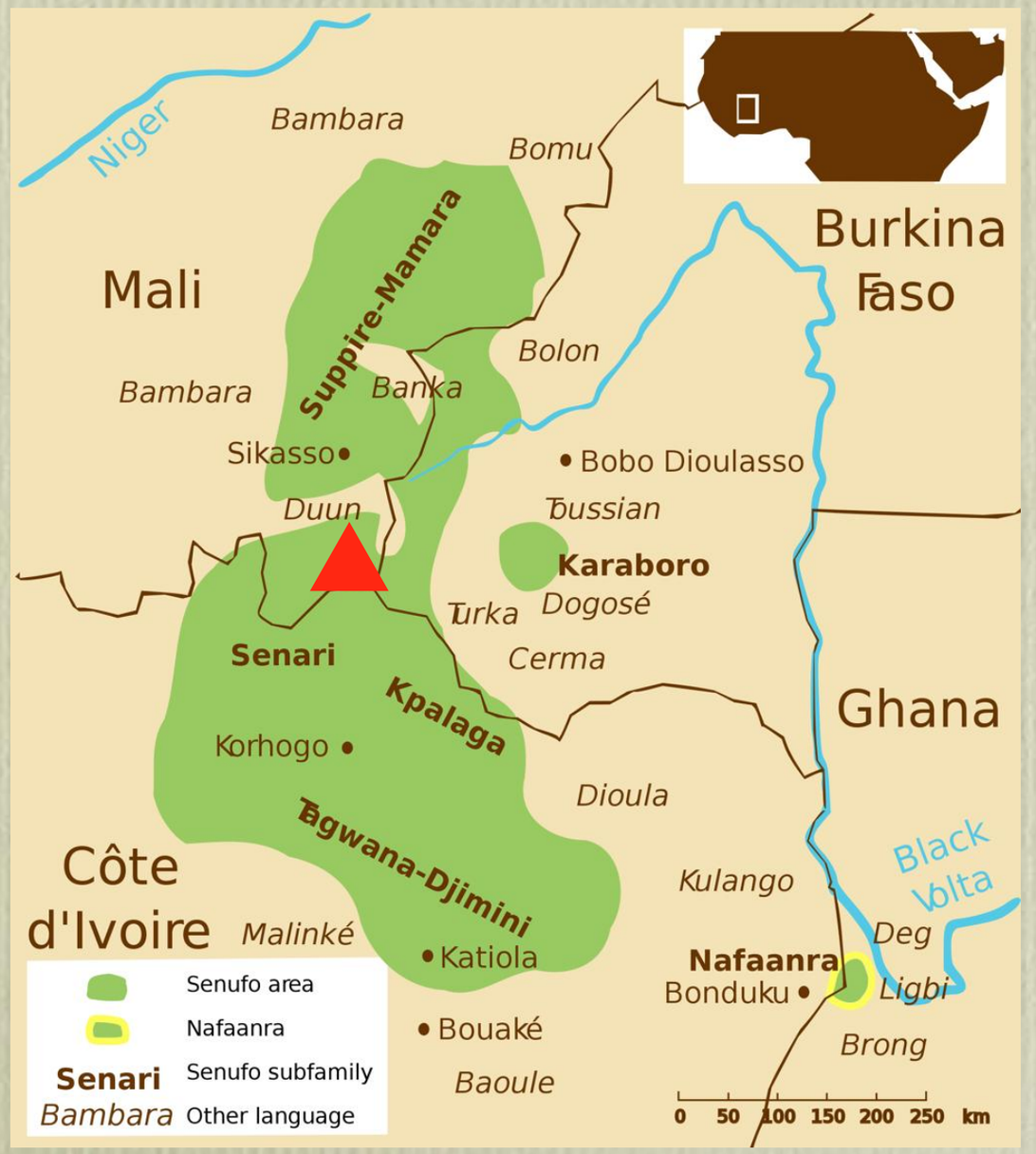
Dr. Barbara E. Frank

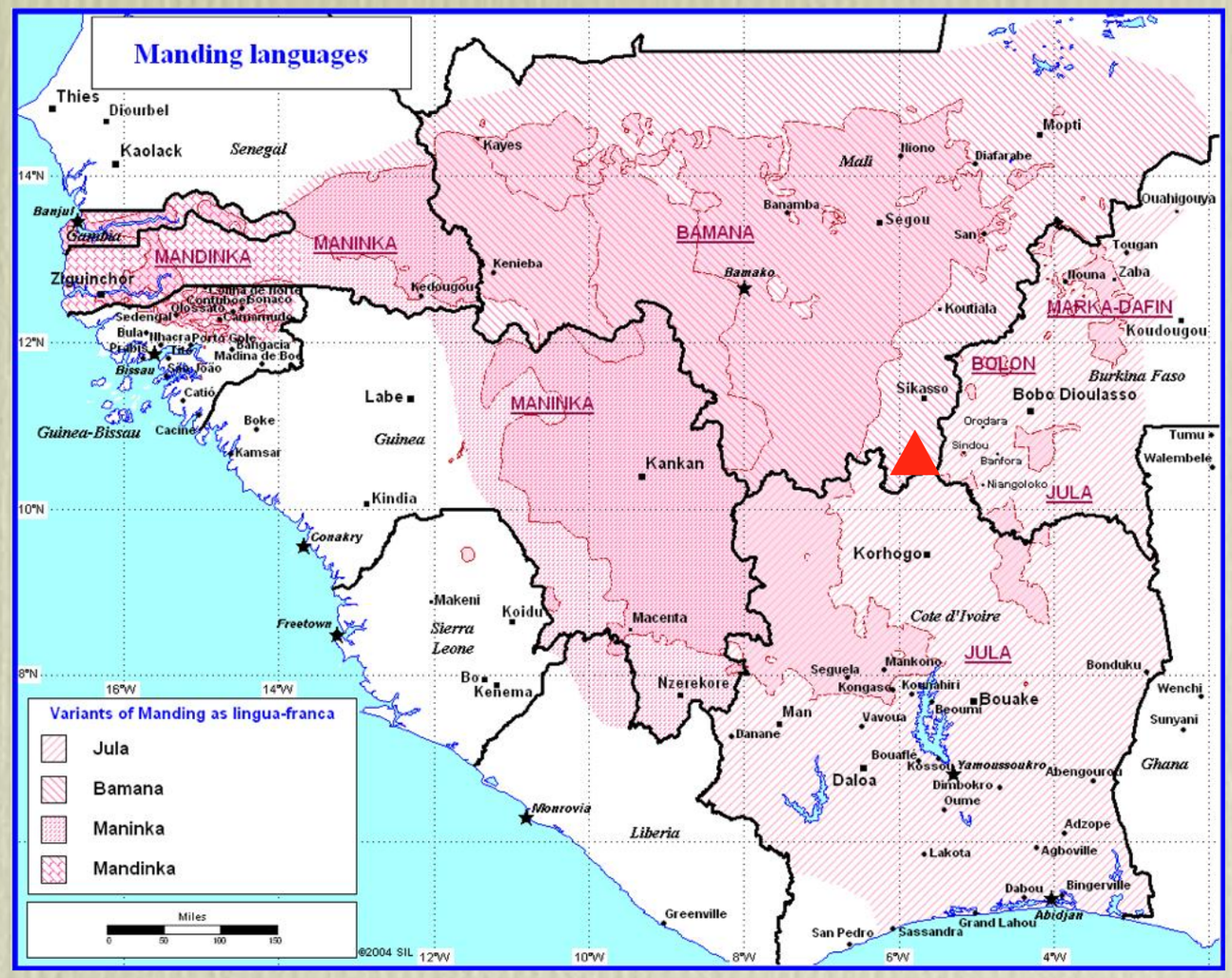
Mapping Mande Griot Potters
La cartographie des potieres-griottes Mande

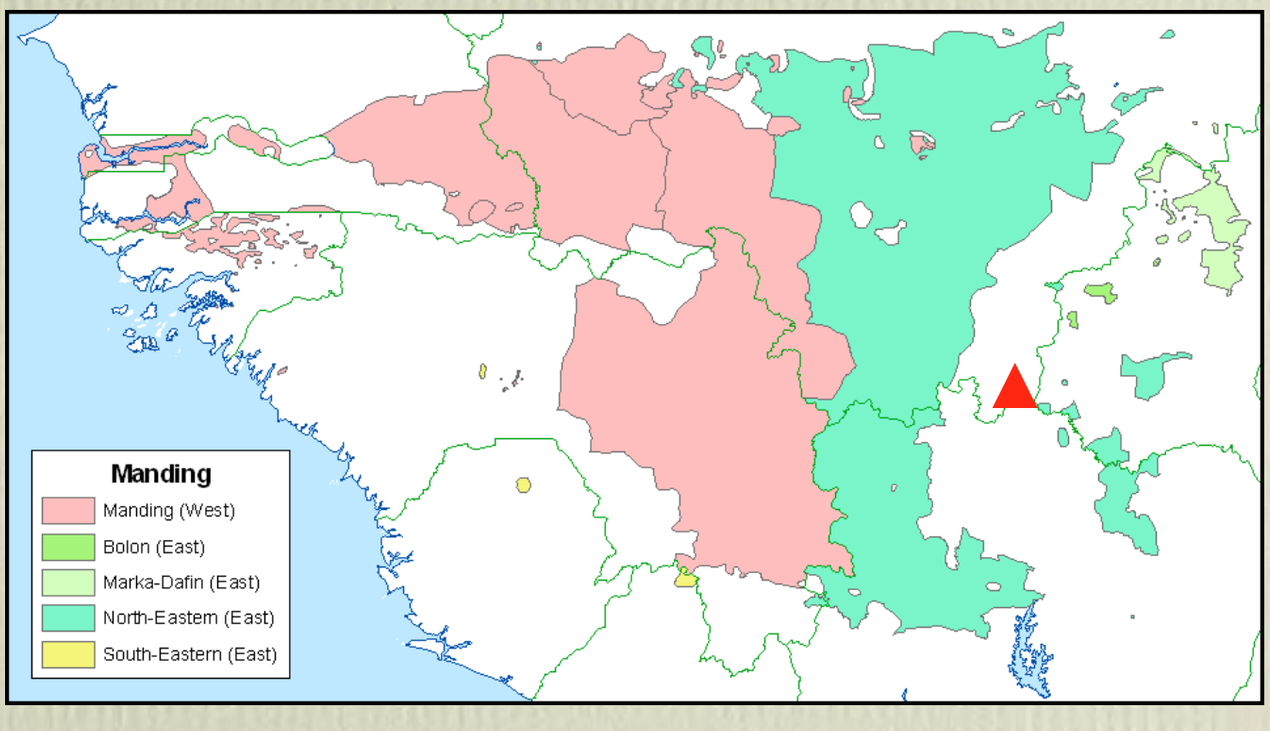


Awa Sogodogo, Sissingue, Mali

Folona
(Kadiolo region)







I.Identité (Identity)

1. ethnicité, groupe d'artisans (caste), language,
2. traditions orales des origines,
3. patronymes, liens du mariage

II. Chaînes opératoires (Styles of technology)

1. techniques de modelage,
2. des outils spécifiques,
3. l'utilisation de signatures,
4. les tabous liés à l'extraction de l'argile et la cuisson

III.Objets (Objects)

1. typologie/fonction
2. typologie/forme
3. style (traitment de surface)

Identité (Identity)

ethnicité/langue: Mande (Jula), groupe d'artisans: *Jeli (jeli bobo)*

hommes: travail du cuir; femmes: potieres





Groupes d'artisans principales au Folona (Cercle de Kadiolo)

ethnicite/langue (majorite)	groupe d'artisans (caste ou ethnie)	travail des femmes	travail des hommes	origine/ langue	patronyms	localite
Senufo / Syenara	*jeli* (J) *celibele* (S)	poterie	travail du cuir	Mande (Kaaba)/ Jula	Kouyate, Diabate, (Sogodogo, Danioko)	Dogueledougou, Sissingue, Dioumatene, Nguele, Zegoun, Kambereke
Senufo / Syenara	*sidunbele* (S) *numu* (J)	(poterie), fabr. de potasse	(extraction du fer), taille du bois, boisseliers	Mande?/Senufo Syenara	Bamba, Ouattara, Kone, Diarra	Chieme, (Gouene, Ouatiali) (Papara, Tengrela)
Senufo / Syenara	*vono* (J), *fonibele* (S)	vannerie, prep. de la biere du mil	travail du fer	tuntun?	Bamba, Cisse, Konate, Coulibaly, Sanogo, Ouattara	Dioumatene Gouene, Pitiangoma
Senufo / Syenara	*zagilebele dalebele, saglew* (S) *kule* (J)	raccom-modage des calabasses	taille du bois, sculpture, masques	Mande?/ San? /Senufo Syenara	Kone, Sogodogo	Kargouan
Senufo / Syenara	Tagwa	prep. de la biere du mil	tissage, commerce du tissus	Burkina Faso	Diarra, Kone, Sylla	Diou, Kadiolo, Dioumatene, Pitiangoma

Traditions Orales

KOUYATE:
Manden → Sikasso → Missirikoro, Tarakasso → Lofine (via Niangassoba) → Dogueledougou (via Kadiolo, Nakomo) et Sissingue (via Diou)

DIABATE:
Manden → Djimini Kong → Folona → Sikasso → Dioumatene

SOGODOGO:
Kambereke → Sissingue

DANIOKO:
Manden → Segou → Sikasso → Tiere et Tarakasso → Ganakono → Zegoun et Kebeni → Tarakasso → Zegoun

NORD-OUEST: KAABA (MANDEN)

ethnicite/langue (majorite)	groupe d'artisans (caste ou ethnie)	travail des femmes	travail des hommes	origine /langue	patronyms	localite
Mande / Maninka	*numu* (M)	poterie (vannerie)	travail du fer	Mande (Kaaba)	Kante, Bagayoko, Doumbia	Kangaba, Bougouni
Mande / Maninka	*jeli* (M)	la music, raconter les traditions orales	la music, raconter les traditions orales, et travail du cuir	Mande (Kaaba)	Diabate, Kouyate	Kangaba, Kela, Bougouni
Mande / Maninka	*garanke* (S)	tatouage	travail du cuir	Soninke	Mangassi, Korkhoss, Sylla	Kangaba

NORD: SIKASSO

ethnicite/langue (majorite)	groupe d'artisans (caste ou ethnie)	travail des femmes	travail des hommes	origine / langue	patronyms	localite
Senufo / Supyire	*jeli* (J) *ciiwe, ciilii* (S)	poterie	la music, raconter les traditions orales, et travail du cuir	Mande (Kaaba via Kong) /Jula	Diabate, Berthe, Danyoko, Diarrasouba, Kouyate, Dembele	Loulouni, Sikasso, Missirikoro, Tarakasso, Molasso
Senufo / Supyire	*tuntun* (S) *numu* (J)	vannerie, poterie	travail du fer	Mande?	Balo, Sogodogo, Keleman, Berte, Denso	Molasso, Fanterila ?
Senufo / Supyire	*vonno*	?	travail du fer	Senufo?	?	?

EST: BURKINA FASO

ethnicite/langue (majorite)	groupe d'artisans (caste ou ethnie)	travail des femmes	travail des hommes	origine / langue	patronyms	localite
Senufo / Tagwa	*jeli* (J) *ciiwe, ciilii* (S)	poterie	la music, raconter les traditions orales, et travail du cuir	Mande (Kaaba)	Diabate	Pelignan, Kenga, Sindou, Kawara, Oulonkoto
Senufo / Tagwa	*tuntun (kue)* (S) *numu* (J)	prep. biere du mil	(extraction du fer), travail du fer	Dzungoma	Barro, Konate, Traore, Coulibaly	Soukouraba, Kankalaba, Kangala, Noumoussoba,Kotoura,Chokoro
Senufo / Tagwa	*fonon*(S) *numu* (J)	vannerie	travail du fer	?	?	Kankalaba
Senufo / Tagwa	*jeli* (J)	?	la music, raconter les traditions orales	Mande (Dafin, Dedougou)	?	Sokoroni
Nuna / Nuni	*jeli* (J)	poterie (Sama)	la music, raconter les traditions orales	Mande (Zamo, Tisse)/ Jula	Sama, Bako, Banaon	Tierkou

SUD: CÔTE D'IVOIRE (Nord-Centrale)

ethnicite/langue (majorite)	groupe d'artisans (caste ou ethnie)	travail des femmes	travail des hommes	origine / langue	patronyms	locale
Senufo / Cebaara	*kule*	calabash	travail du bois	Mande	Soro	Dikodougou?
Senufo / Cebaara	*sidunbele, tyeduno* (S)	poterie	travail du fer, tissage	Mande		Dikodougou?
Senufo / Cebaara	*fono (S)*	vannerie	(travail du fer), travail du bois, travail du bronze	Senufo?	Yeo, Soro	Dikodougou?, Korhogo
Senufo / Cebaara	*lorhon, lorgo* (J), *kpembele, kpeen* (S)	poterie	travail du bronze, tissage?	Mande to Kong to Korhogo / langue archaic = Ligbi?	Yeo, Danyogo, Tuo, Soro, Kulibali	Dikodougou?, Korhogo
Senufo / Cebaara	*jeli, tyeli, dieli* (J), *jelibele, tyelibele*(S)	jardinage (du tabac et legumes vert)	travail du cuir, l'agriculteur	Mande / jeri-kuo	Kone, Coulibaly, Baro? Bagayogo ?	Dielisso, Korhogo
Senufo / Cebaara	Nafanra	poterie	l'agriculture	Senufo		Dagbarkaha

SUD-EST: CÔTE D'IVOIRE / GHANA

ethnicite/langue (majorite)	groupe d'artisans (caste ou ethnie)	travail des femmes	travail des hommes	origine /langue	patronyms	locale
Senufo / Jimini or Tagwana	Mangoro	poterie	travail du cuir, l'agriculture	Mande (Guinea)	Kone, Coulibaly, Ouattara, Bamba	Katiola, Gorossou, Gorbodougou, Nangbotokaha, Ourongbankaha, Darakokaha, Kawolo Mangorosso, Kpana, Djemala
Senufo / Jimini	*jeli*, *dieli* (J)	poterie	travail du cuir, l'agriculture	Mande / Jula?	?	Dabakala, Dielisso, Gbadougou, Nanfale
Mande / Jula	*jeli* (J)	?	travail du cuir, l'agriculture	Mande (Kaaba)/ Jula?	Baro, Ouattara, Diabagate, Kouyate	Kong
Mande / Jula et Gur ?	*numu* (J) ?	poterie	travail du fer	Mande (hommes) Gur (femmes)	?	Kong
Senufo / Jimini	*numu* (J) ?	?	travail du fer	Mande? / tuntun	?	Torro, Tahoro, Kafine, Panangana, Nawolo, Bokala, Tissela Noumousso, Kawolo Konanra, Sanankoro, Sebole, Dyamokoro, Tagbono Noumousso, Diagesso, (et.al.)







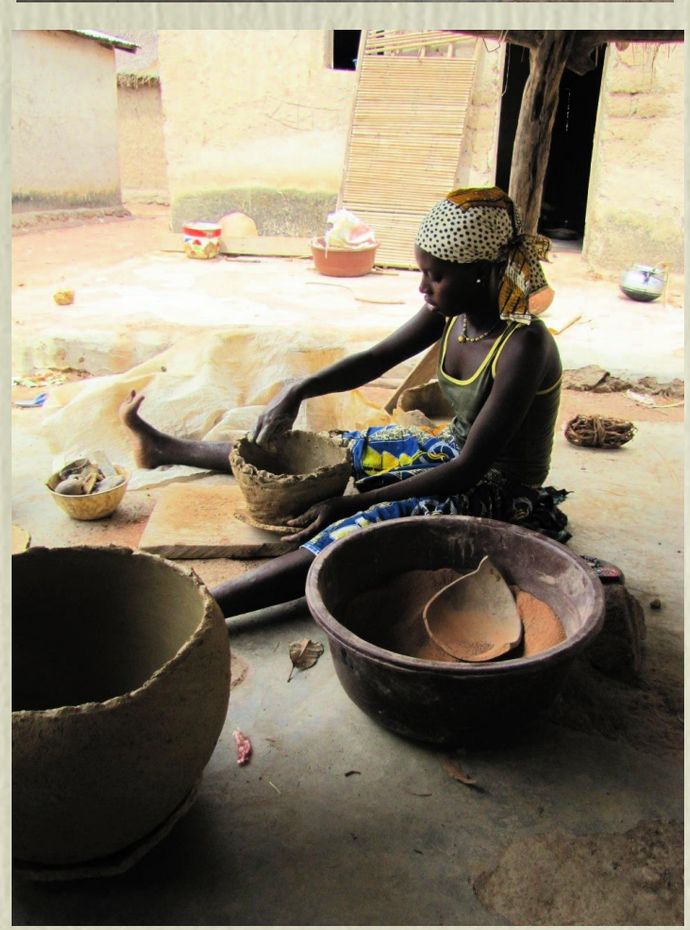
JULA
jeli
(Kadiolo
Mali)

Chaînes opératoires (Styles of technology)

creusage
de la
motte
(direct pull)





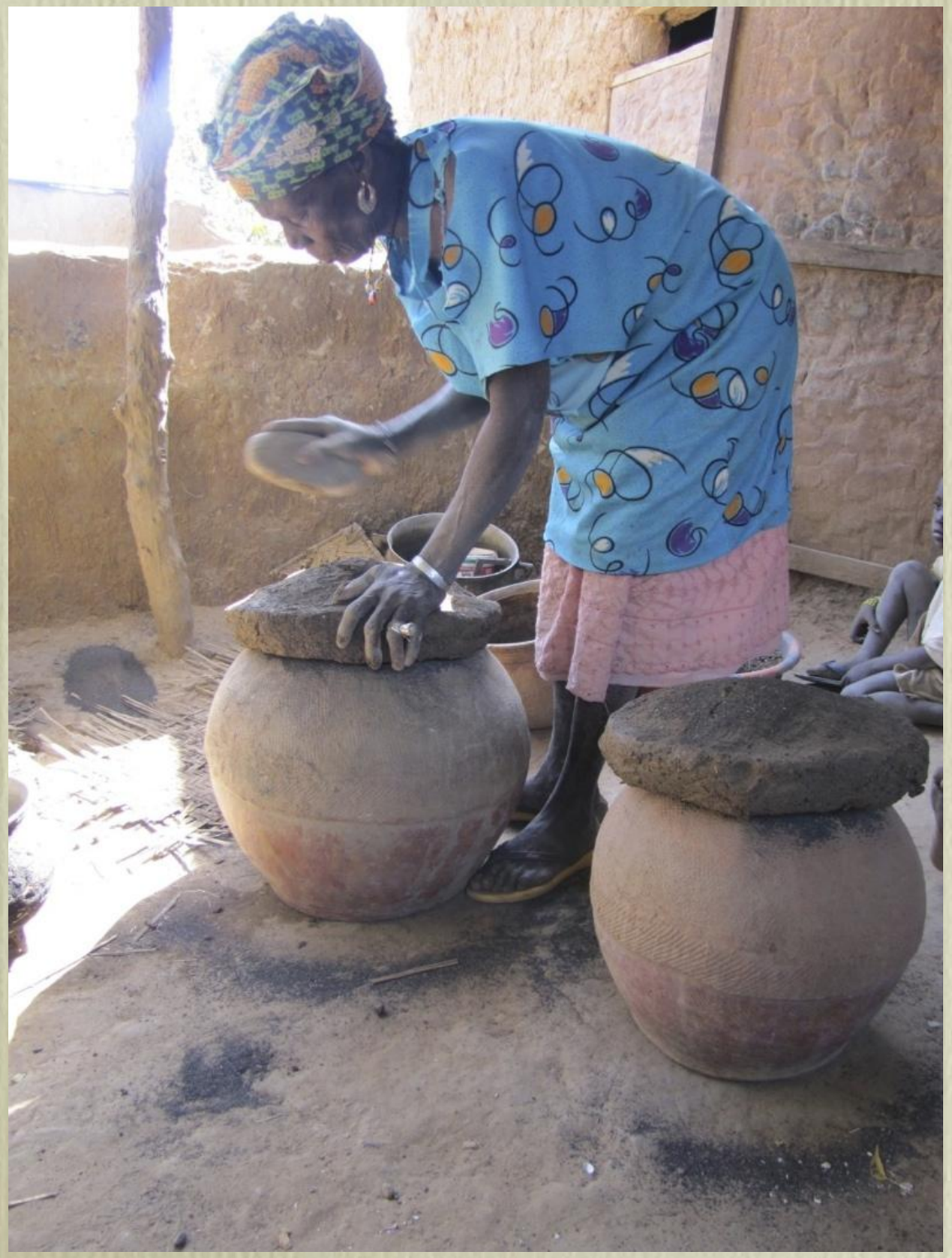


JULA *jeli* (Kadiolo)





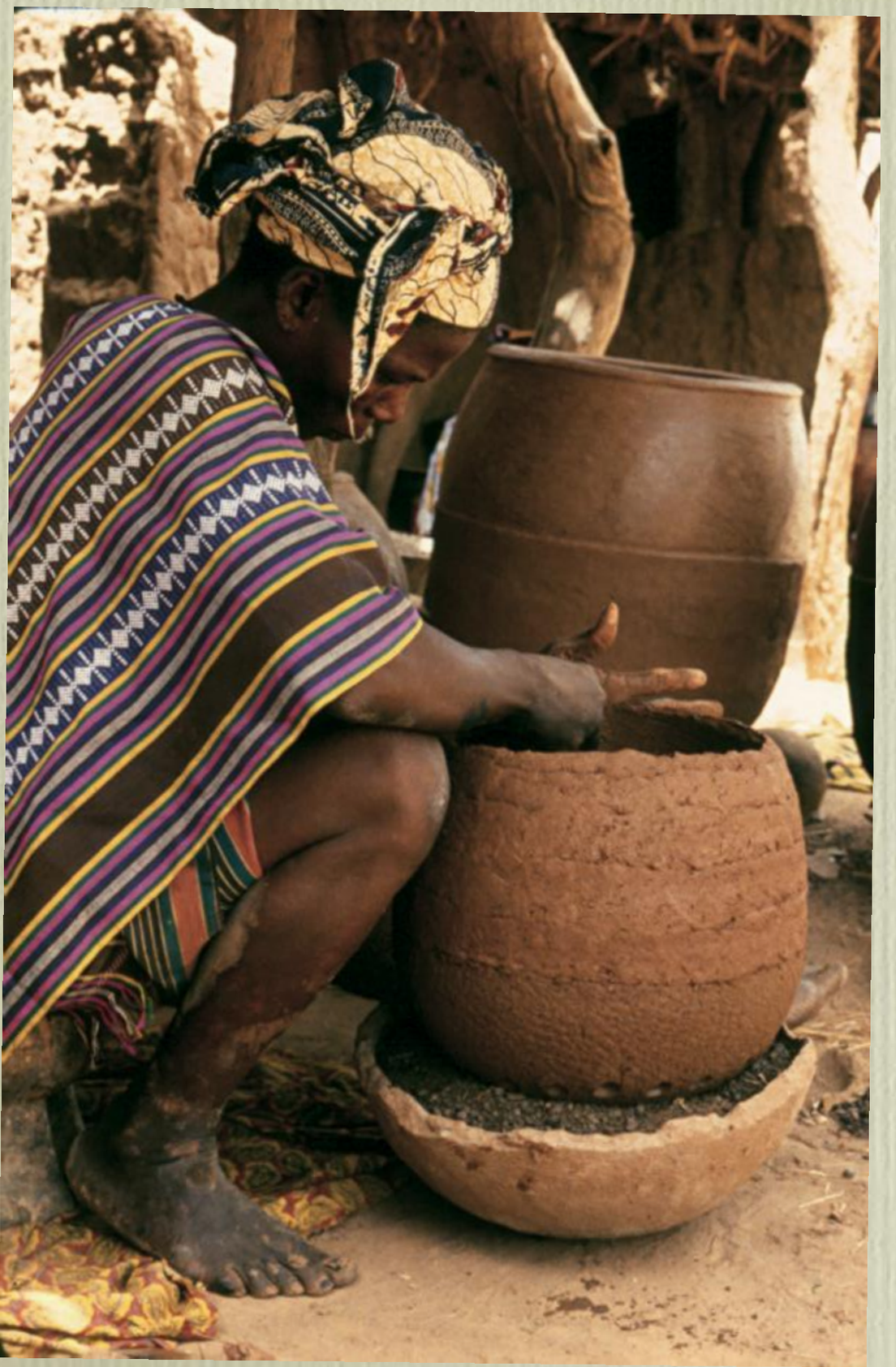
BAMANA *numu* (Kangaba)
moulage sur forme convexe



JULA *jeli* (Kadiolo)
creusage de la motte



BAMANA *numu* (Kolokani) columbins



JULA *jeli* (Kadiolo) columbins



MANINKA
numu (Kangaba)



JULA *jeli*
(Kadiolo)

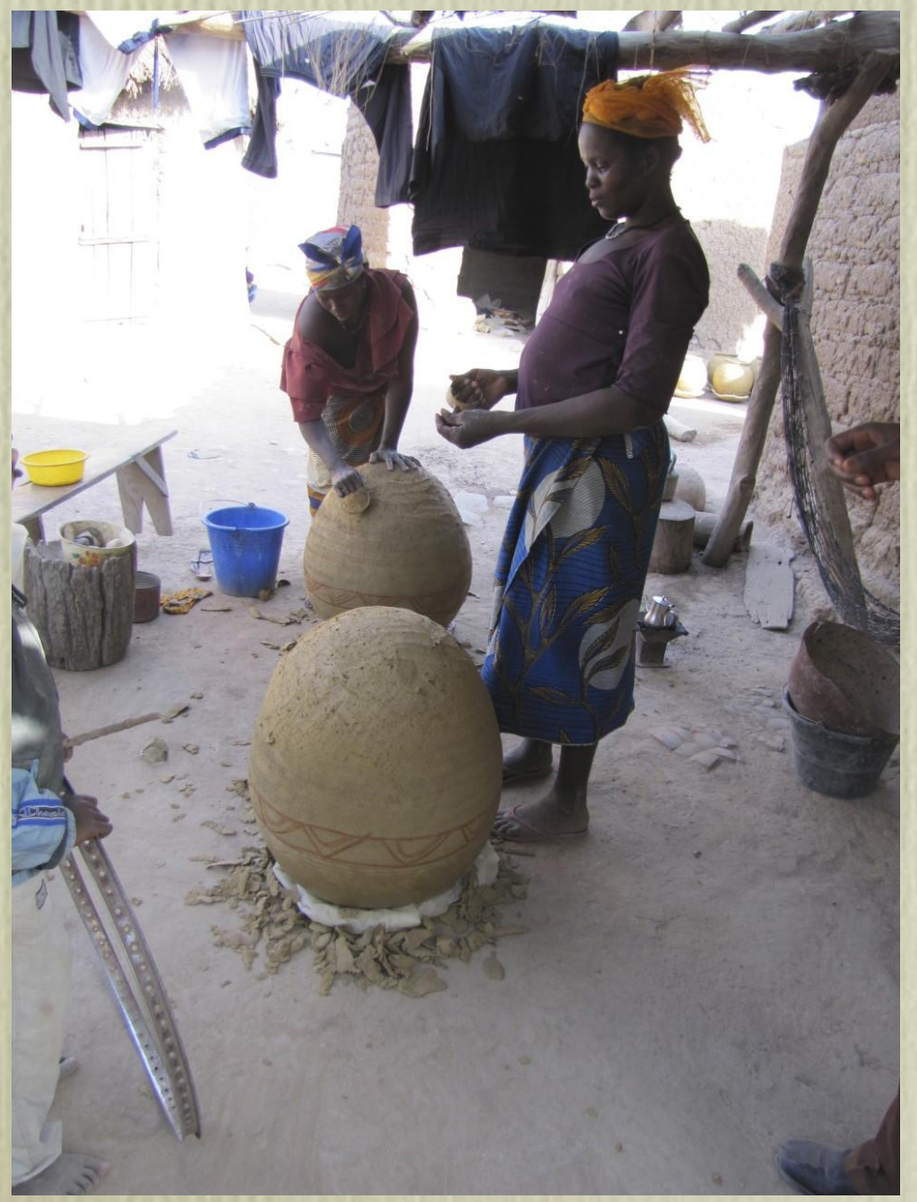






JULA *jeli* (Kadiolo)
raclage



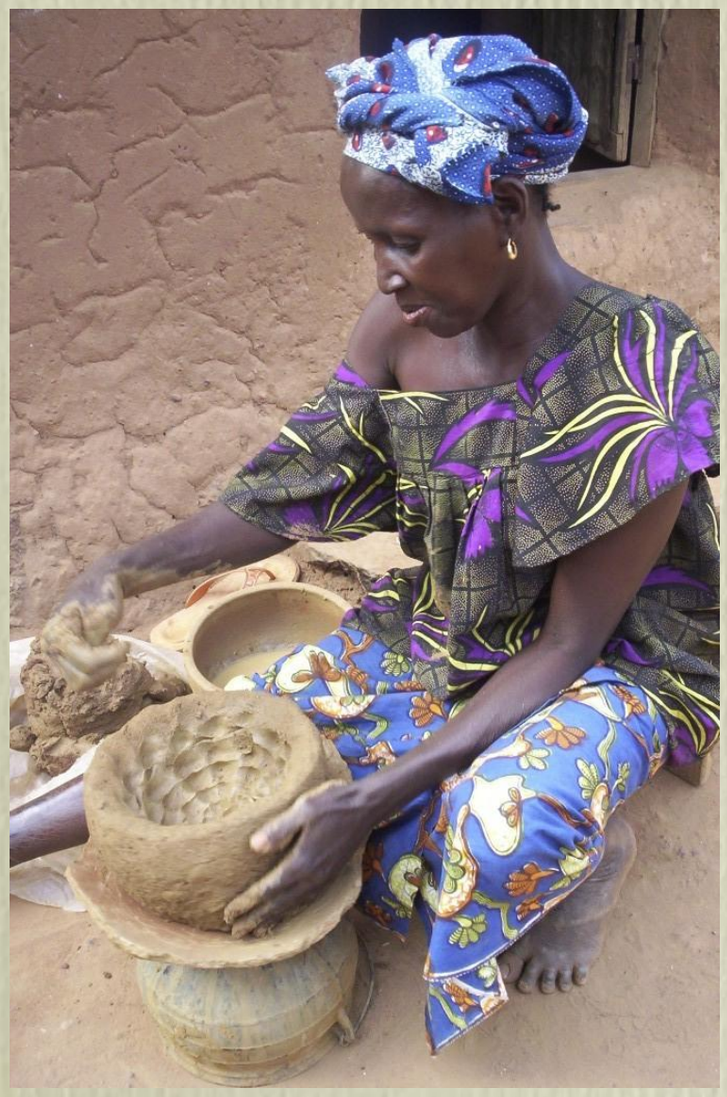






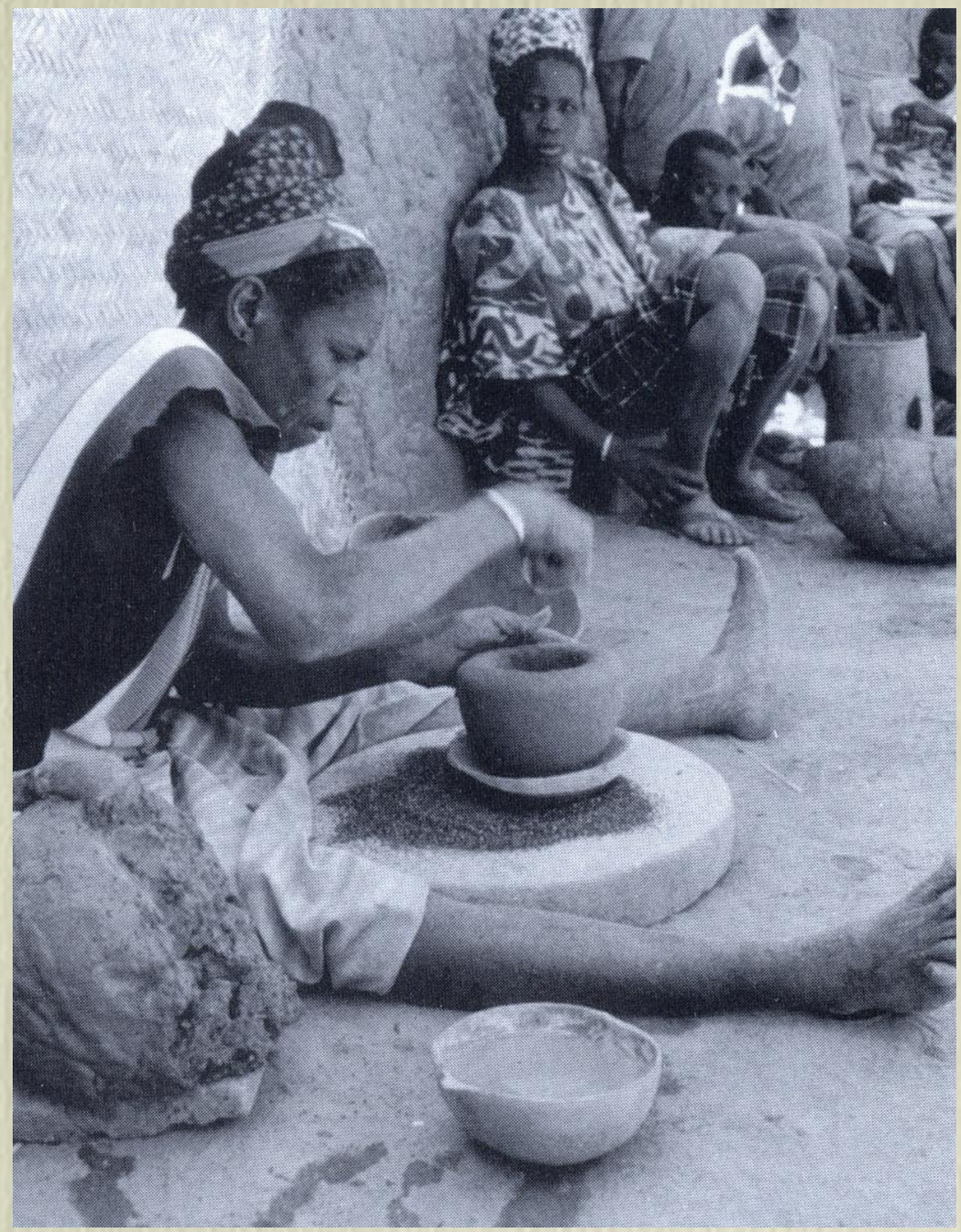
NORD:
JULA *jeli*
(Sikasso)

creusage
de la motte



Samake

NORD:
BOBO



Gallay





Gagliardi

EST:
Burkina Faso

JULA *jeli* (Kenedougou)
creusage de la motte
raclage



Roy



SUD
SENUFO *sidunbele* (Kadiolo - Korhogo)
moulage sur forme convexe





SENUFO *sidunbele*
(Kadiolo et Kadiolo)
moulage sur forme
convexe



BAMANA *numu* (Kolokani)
moulage sur forme convexe



SENUFO *Kpeenbele* (Korhogo)
moulage sur forme convexe



MANINKA *numu* (Kangaba)
moulage sur forme convexe



Spindel

NAFANRA-SENUFO (Korhogo) creusage de la motte



JULA *jeli* (Kadiolo) creusage de la motte



Samake 2006

JULA *jeli* (Kadiolo)



SENUFO? (Ferkessedougou)



JULA *jeli* (Sikasso)





Etienne -Nugue

MANGORO (Bouake-Katiola)
creusage de la motte





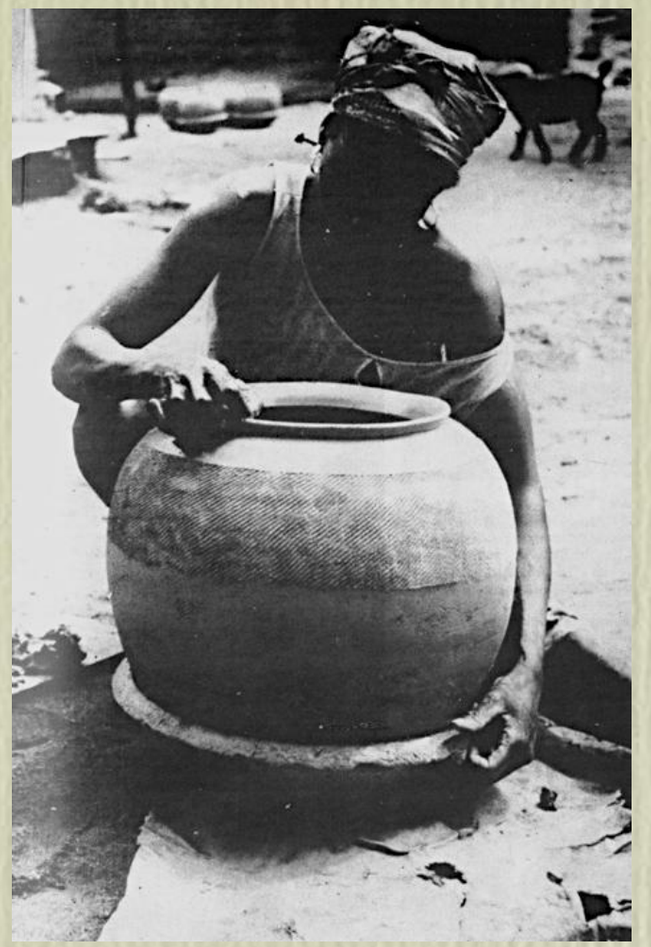
Comoe Krou

JULA *jeli* Sikasso



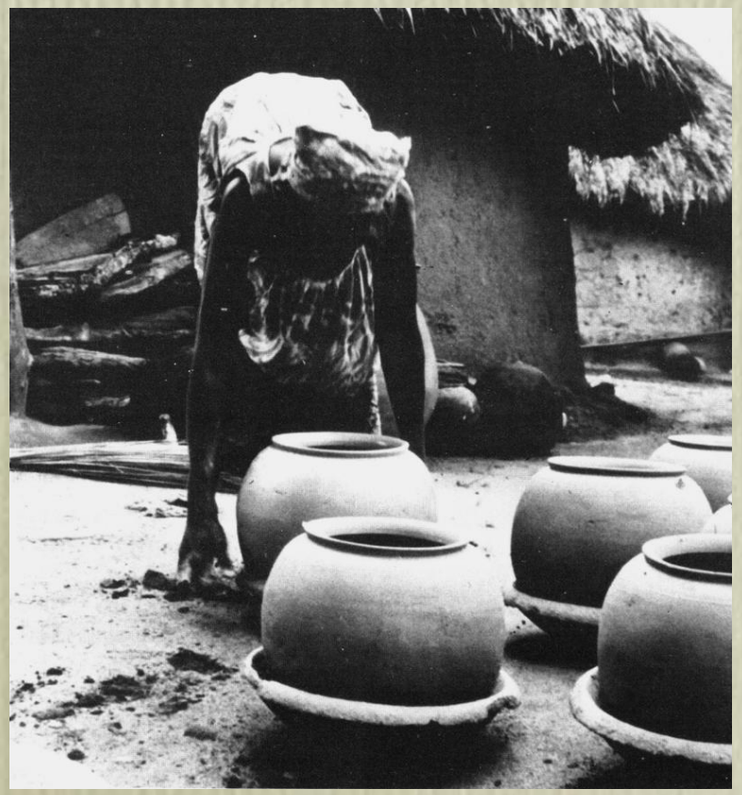
Samake 2006

MANGORO
(Bouake-Katiola)



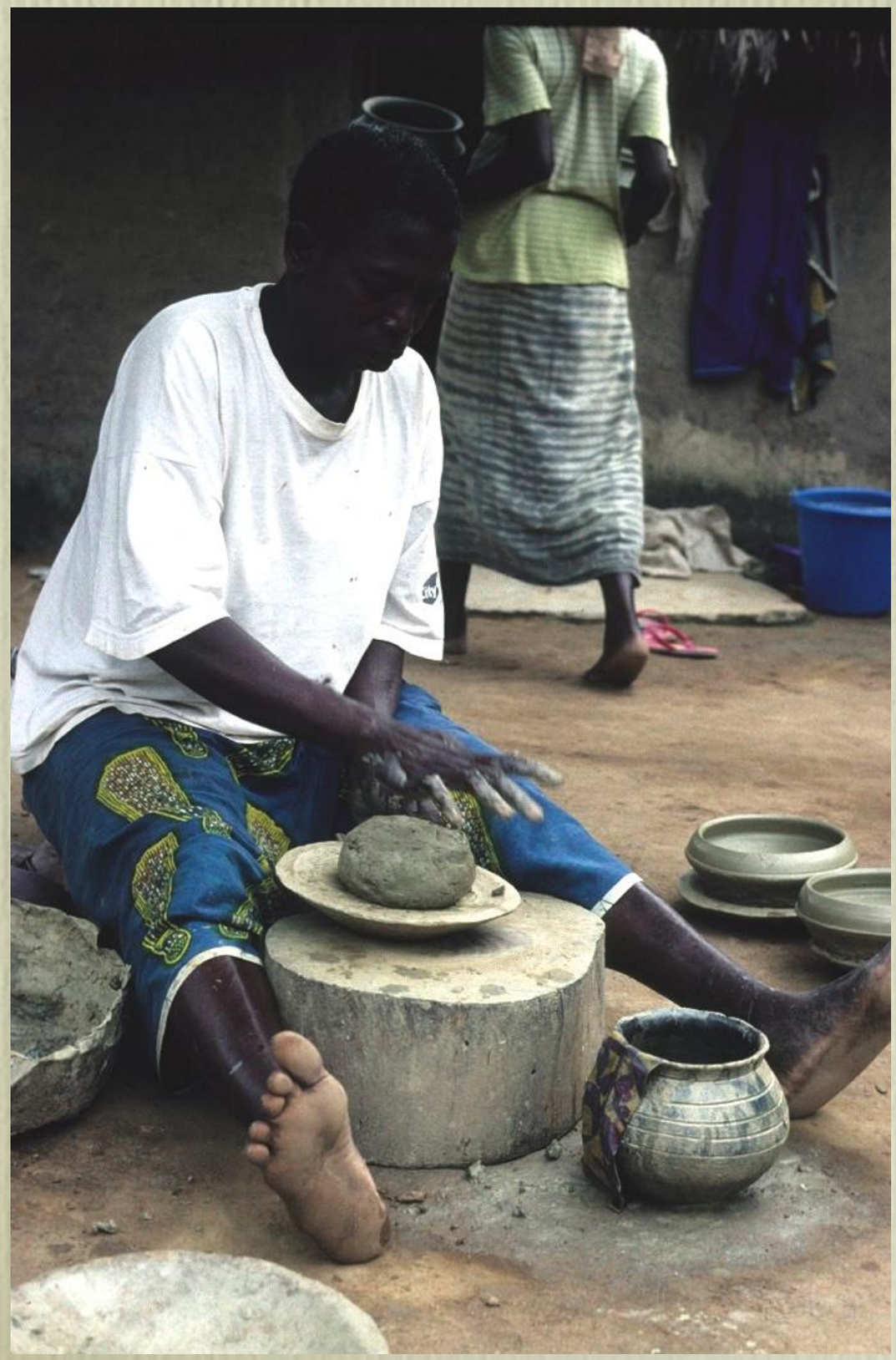
JULA *jeli*
(Kadiolo)

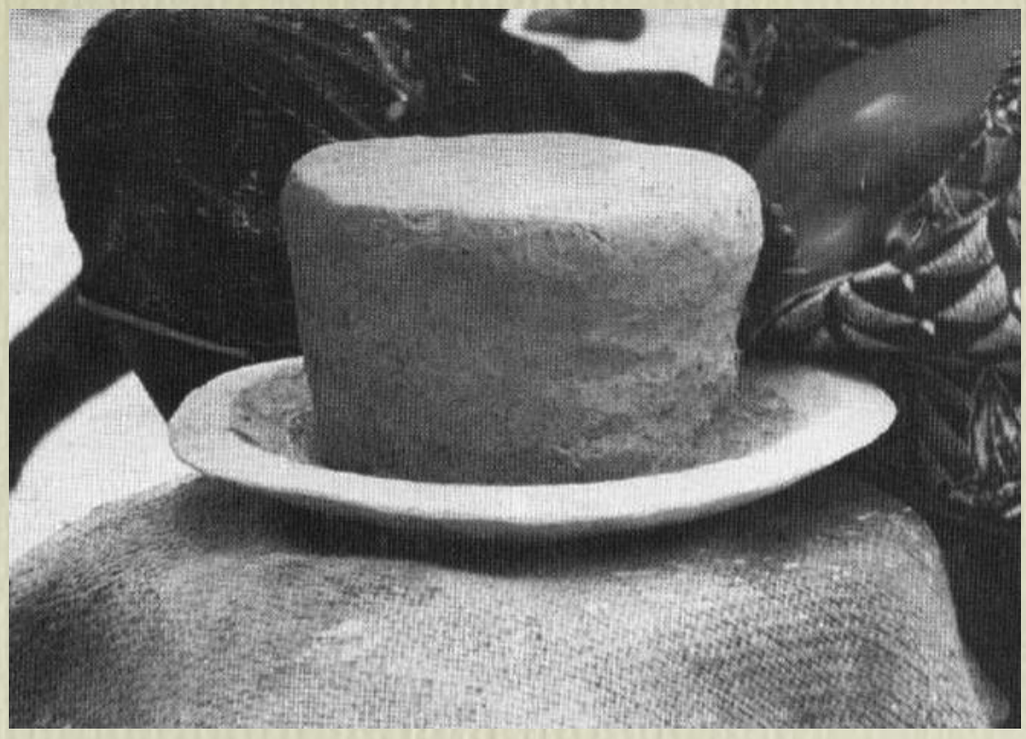


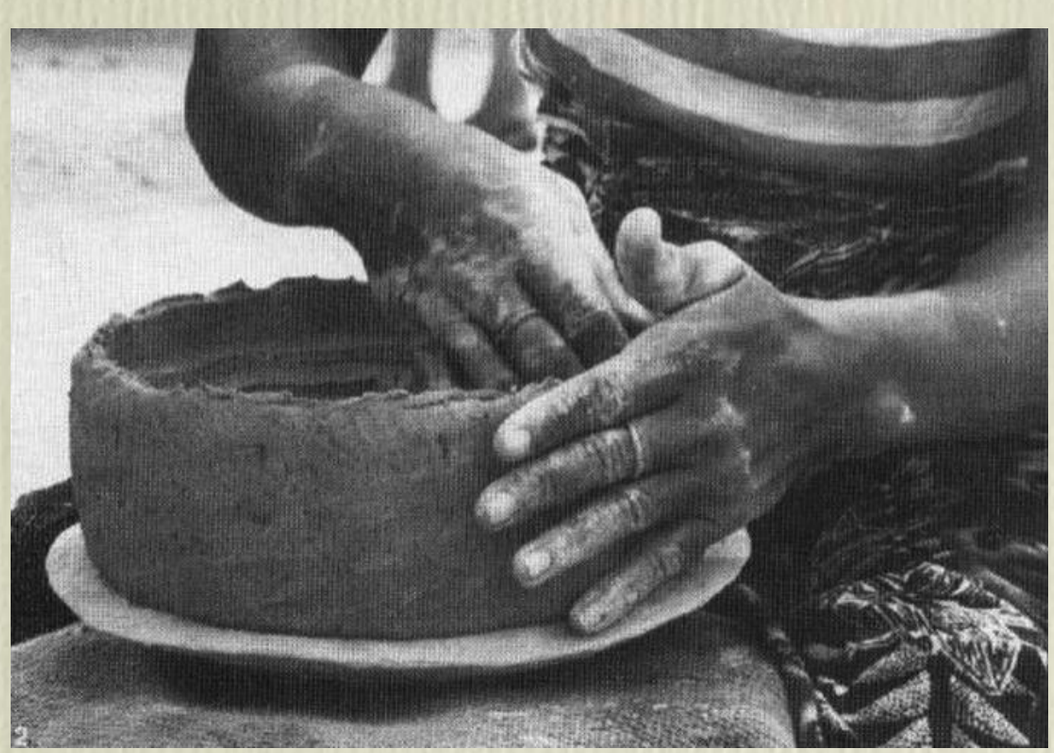




BAULE non-casté (Bouake)
creusage de la motte







Gunner

JULA *jeli* (Kadiolo)
creusage de la motte



JIMINI-SENUFO?
(Kong)
creusage de la motte



DEGHA/MO (Banda)
creusage de la motte



WANGARA (?) (Hamale)
creusage de la motte
columbins



JULA *jeli* (Kadiolo)
columbins



Outils





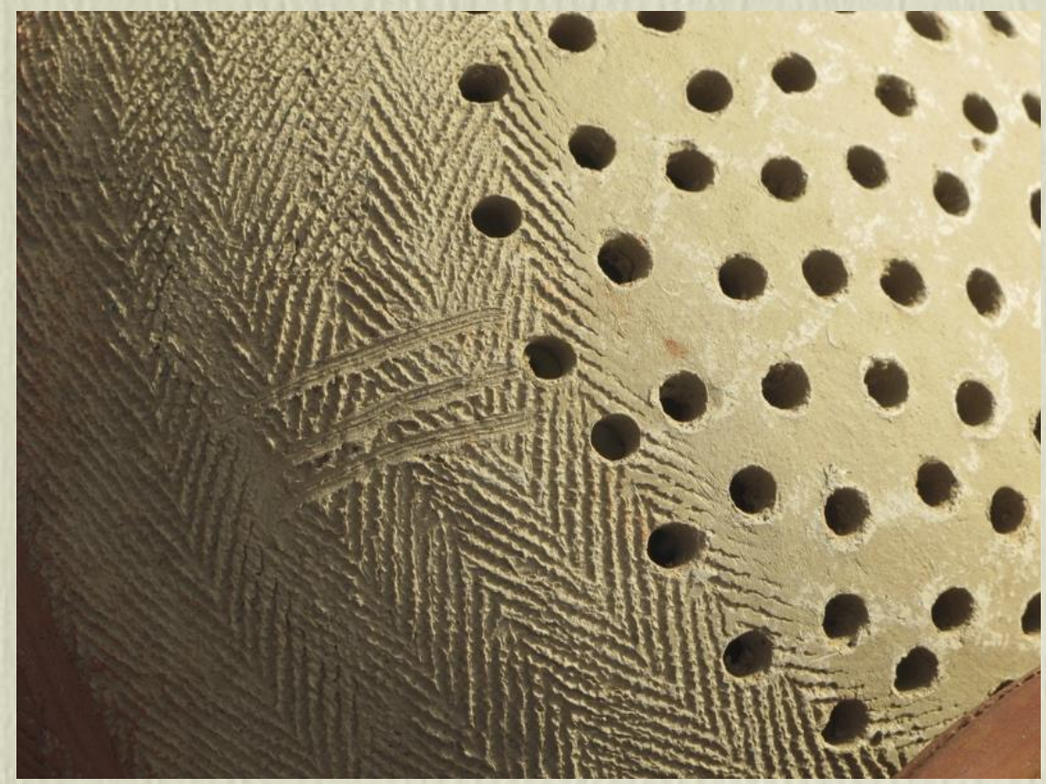




JULA *jeli* (Kadiolo) signatures









JULA jeli (Burkina Faso)



JULA *jeli* (Kadiolo)



DEGHA? (Bondoukou)



DEGHA (Banda, Ghana)



Post-cuisson trempage

JULA *jeli* (Dogueledougou)



BAMANA *numu* (Banamba)



SENUFO *sidunbele* (Kadiolo)



JIMINI?
(MANGORO?)
Kawolo

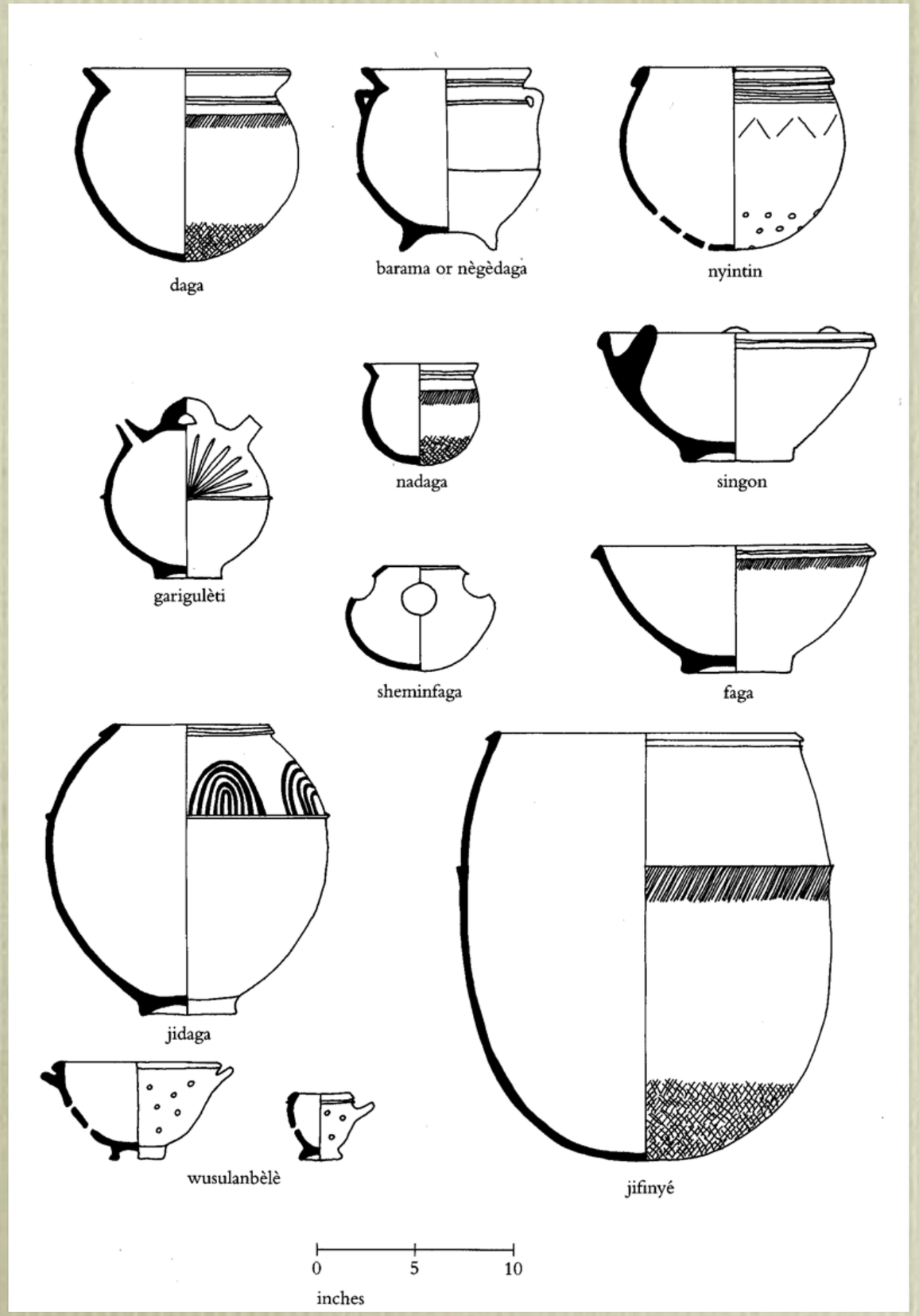


JULA *jeli* (Kadiolo)

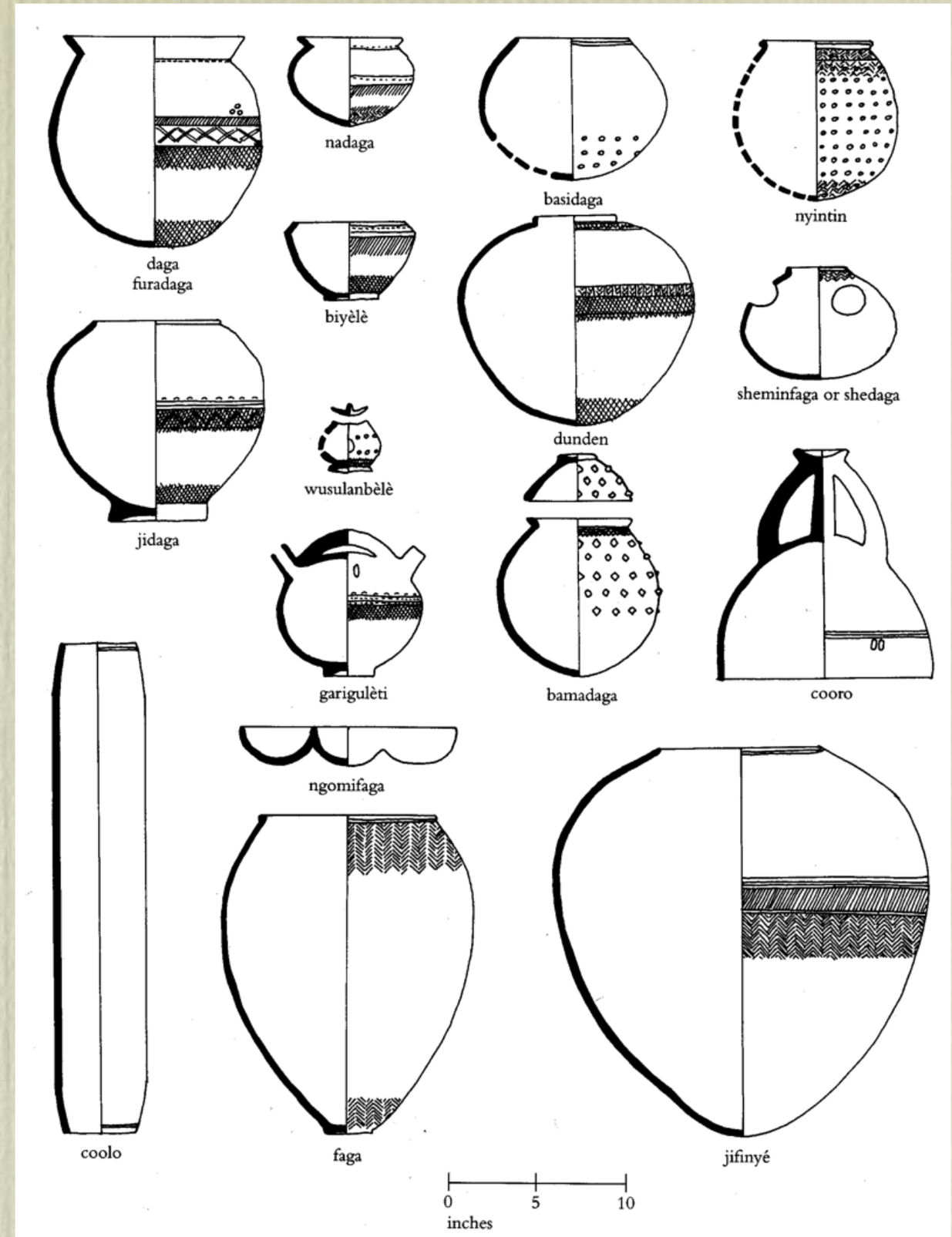


Etienne-Nugue

BAMANA *numu*



JULA *jeli*



Remerciements:

Samuel Sidibe
Doran Ross

Nafogo Coulibaly
Daouda Keita

Fulbright-Hays Faculty Research Abroad Program
Stony Brook University

dédiée à Claude Ardouin (1950-2011)

et aux jeunes filles de l'Folona qui apprennent
à faire des pots de leurs mères.

Un modèle de reconstitution du passé de la plaine du Séno-Gondo : exemple du site de Nin-Bèrè1 : Plaine du Séno-Gondo, Pays Dogon - Mali.

Néma GUINDO

L'histoire du peuplement a toujours constitué un enjeu majeur pour la reconstitution des identités culturelles, sociales et même « ethniques ». La tradition orale est un moyen important pour cette reconstitution. Le pays dogon est reconnu pour la richesse de ses traditions orales dont la transmission se fait de génération en génération. Par son caractère de carrefour, la plaine du Séno-Gondo est un terrain idéal pour la reconstitution de l'histoire de peuplement du pays dogon (Fig.1). D'autre part, la corrélation entre la culture matérielle et l'identité ethnique a suscité l'intérêt de plusieurs chercheurs. Beaucoup de ces chercheurs ont abordé le sujet à partir de la céramique, qui reste l'artefact le mieux représenté sur les sites archéologiques (D.E. Arnold 1985, C. Kramer 1985, P.M. Rice 1987, N. David et *al*. 1988, V. Roux et D. Corbetta 1990, O.P. Gosselain 2002 ; A. Mayor 2005). Ils ont décrit les variabilités des chaînes opératoires et tenté de comprendre le sens des choix techniques et stylistiques. Des chercheurs comme A. Gallay, A. Mayor ont écrit beaucoup d'articles sur la relation entre les traditions céramiques et l'histoire du peuplement (A. Gallay, 2000a, 2000b, A. Mayor, 1992, 2003).

L'objectif de cet article est d'étudier le contexte du peuplement du site de Nin-Bèrè1 et d'établir un cadre chronologique de son peuplement. Pour ce faire, nous avons mené une étude pluridisciplinaire : dans un premier temps nous nous intéresserons aux données des traditions historiques relatées par les chercheurs. Ensuite, nous allons parler des résultats de nos enquêtes sur les traditions orales de la plaine du Séno-Gondo visant à reconstituer l'histoire de peuplement du site de Nin-Bèrè1. Parallèlement à la transcription des traditions orales, nous étudierons le matériel archéologique du sondage du dit site. Pour finir, nous allons recouper les données issues de ces différentes disciplines.

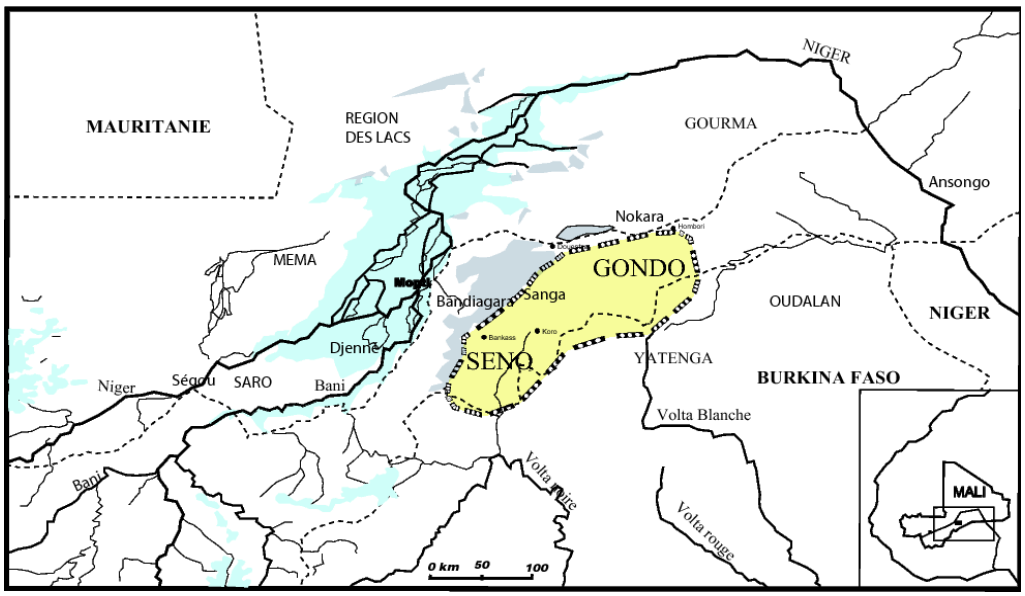


Figure 1. Localisation de la plaine du Séno-Gondo

1. Les traditions historiques

Les traditions historiques rapportent plusieurs versions sur l'origine des Dogon :
Louis Desplagnes, rapporte une tradition selon laquelle ils viendraient du nord ouest, le centre du vieil empire du Ghana. Ils auraient migré en plusieurs vagues successives vers le plateau de Bandiagara. Une terrible sécheresse qui s'abattit sur le Hodh serait la cause de cette migration (L. Desplagnes, 1907 : 190). Certains auteurs nous apprennent que l'invasion des Almoravides et la sécheresse ont contribué au déclin de l'empire du Ghana à la fin du 11ème siècle (1076). Les populations hostiles à l'islam émigrèrent soit vers le sud, soit vers l'est. L'empire fut dépeuplé et la puissance militaire déclina (D.Tamsir Niane, J.Suret-Canale, 1965). Plusieurs autres chercheurs soutiennent que les Dogon actuels sont originaires du Mandé, dont Maurice Delafosse (M. Delafosse, 1912, réed.1972 : 113), Robert Arnaud (R. Arnaud, 1923 : 187), Marcel Griaule (M. Griaule 1938), Germaine Dieterlen (G. Dieterlen, 1955 : 39-76).

Les récits historiques ne comportent généralement pas de détails concernant les trajets migratoires (Fig. 2). Des rares études comme celles de Germaine Dieterlen donnent des renseignements détaillés sur les différents trajets migratoires qui conduisent les Dogon du Mandé à leurs emplacements actuels.

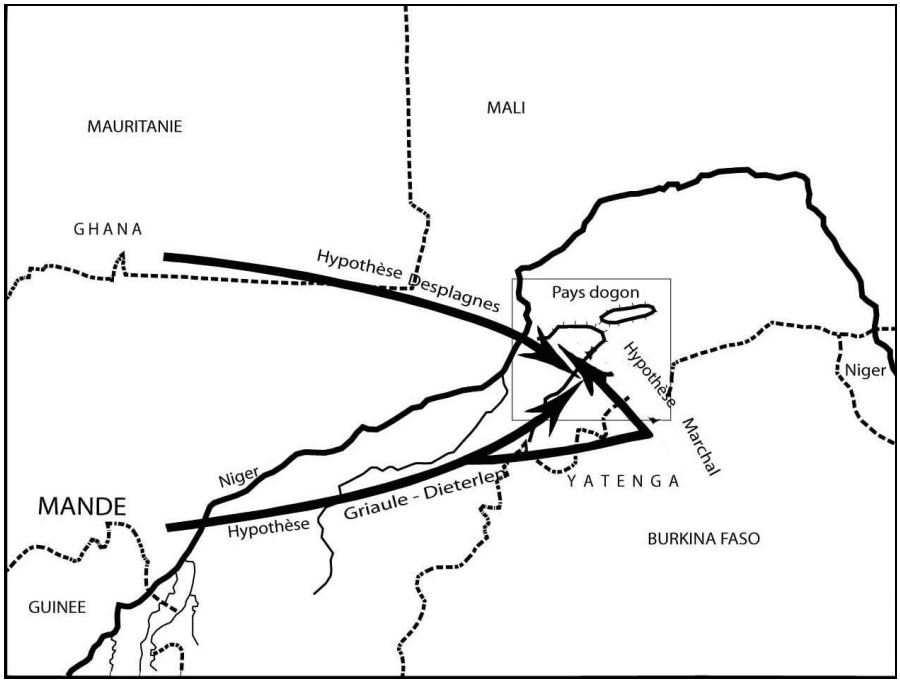


Figure 2. Les hypothèses de migrations dogon d'après (L. Desplagnes, 1907 ; M. Griaule-G. Dieterlen, 1965 ; J. Y. Marchal, 1978 ; J. C. Huet, 1995)

2. Les traditions orales

Le peuple dogon est constitué de quatre grandes familles à savoir: Dyon, Ono (Onronton), Domno et Arou.

Les traditions orales récoltées dans les villages environnants du site de Nin-Bèrè1 (Fig. 3), nous donnent des informations complémentaires aux récits récoltés par les chercheurs. La majorité de la population fait remonter la migration des Dogon sous l'empire du Mali, mais une minorité se dit originaire d'ailleurs. D'après les descendants d'Onronton (Ono), ils sont arrivés d'un pays lointain. Ils ont fui devant des ennemis à cheval qui voulaient les convertir à une nouvelle religion. Ils disent aussi, qu'ils ont fui devant une grande sécheresse dans leur région d'origine. D'après les descriptions de A. Guindo de Béréli, dans ce pays avant l'arrivée de la nouvelle religion, les habitants vénéraient un grand serpent (A. Guindo, Béréli, décembre 2007).

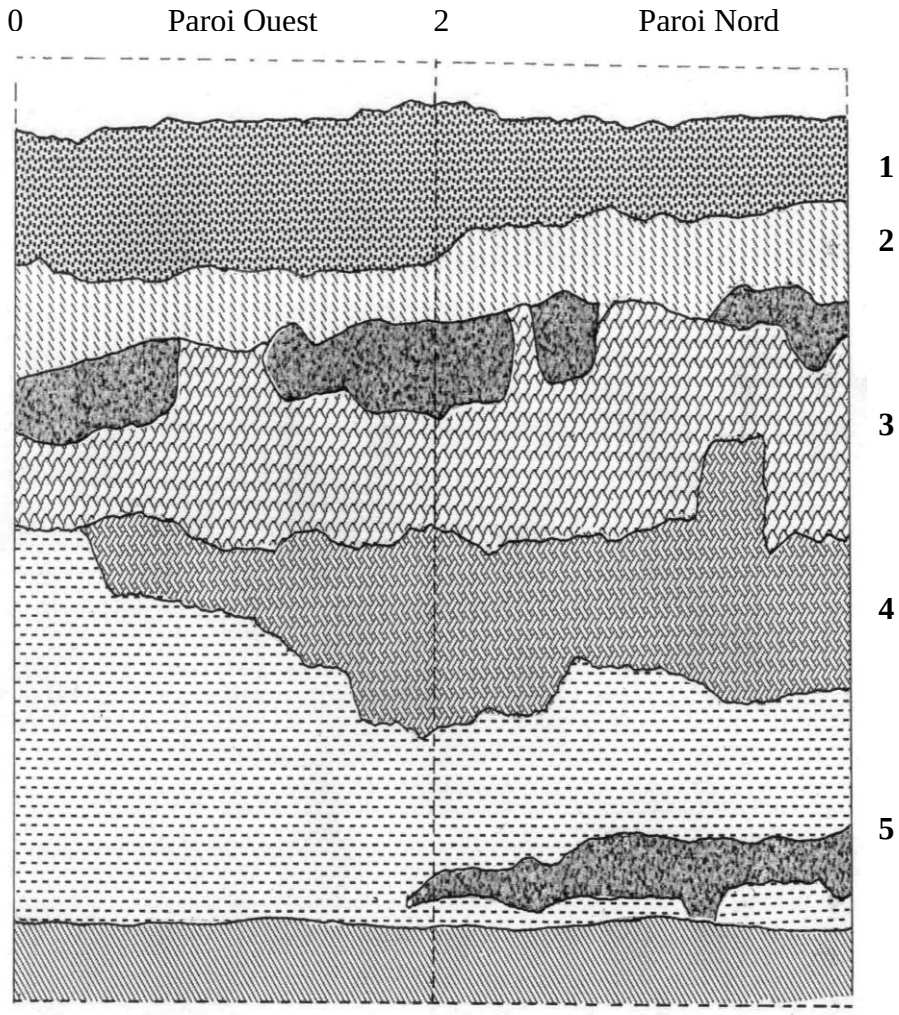


Figure 3. Enquête auprès des notables du village de Douna-Pen.

D'après les mêmes récits, les ancêtres des Onronton auraient habité la plaine du Séno-Gondo bien longtemps avant l'arrivée des autres Dogon. Leurs premiers emplacements dans la région furent Ogodougou, Tem et Nin-Bèrè1. À leur arrivée, ils ont vécu très longtemps aux côtés des Bwa et des Nyérem (esprits) sur les deux premiers sites et aux côtés des pêcheurs sur le dernier site. Plus tard, ils s'installent sur les sites de Béréli, Koummogourou et Damassogou avant leur grand départ vers Douna-Pen (O. Ongoïba, Koummogourou, février 2007). Ces récits semblent les faire venir de l'ancien empire du Ghana et l'idée d'une arrivée massive et unique des Dogon au 15ème siècle est révolue (N. Guindo, 2006).

3. Les données archéologiques

Un sondage de 4m² a été ouvert au sommet du site de Nin-Bèrè1 (Fig. 4) Le matériel archéologique n'était pas très abondant. Nous avons récolté 179 tessons de céramique, dont 110 panses, 54 bords et 13 fonds. Nous avons identifié cinq couches d'occupation. Deux couches archéologiques ont été datées : la couche supérieure II et la couche inférieure V.



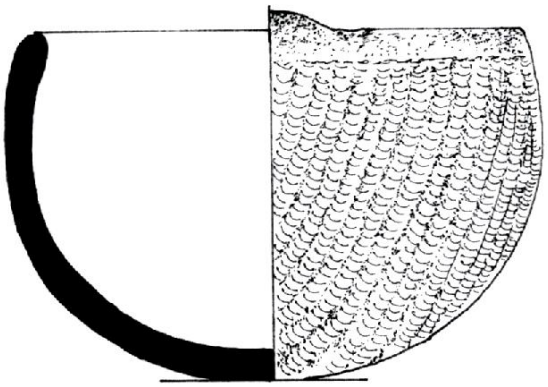
LEGENDE **ECHELLE : 1/20**

1. Couche superficielle, sable + argile + tessons + ossements
2. Couche de sable + banco compact + charbon + tessons
3. Couche de sable laminé friable de couleur jaunâtre + peu de fer et tessons
4. Couche de sable verdâtre clair + tessons + peu de briques cuites
5. Couche de sable dur de couleur verdâtre foncée + tessons

Figure 4. La stratigraphie des parois ouest et nord.

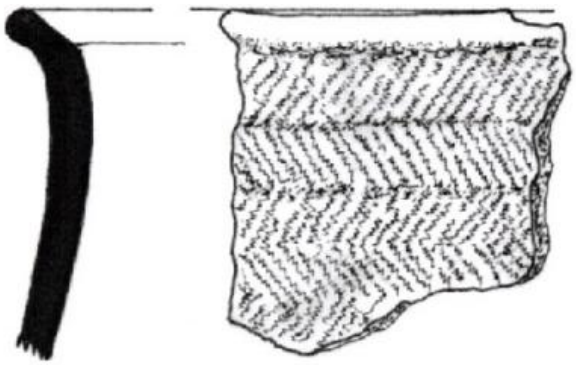
La couche inférieure V est datée entre le 9ème et le 11ème siècle (1095 ± 35 BP soit 889-1016 AD [Ly-13212]). La céramique de cette couche présente 12 décors différents les uns des autres. L'impression directe de vannerie droite à brins cordés orne 20 tessons sur un total de 66 (Fig. 5). Cette impression constitue le décor majoritaire de la couche. Les études ethnoarchéologiques de ces dernières années montrent que l'impression directe de vannerie droite à brin cordé est aujourd'hui exclusivement aux Dogon agriculteurs. Ceci suppose l'arrivée des Dogon entre le 9ème et le 11ème siècle. L'impression de roulette de fibres plates tressées alternes est aussi présente à faible pourcentage (Fig. 6). L'impression au peigne (Fig. 7), l'impression roulée de cordelette tressée simple ou double évoquent une tradition étrangère au pays dogon. Les fonds plats aussi peuvent appartenir à cette population. Les études ethnoarchéologiques menées par les suisses dans le Delta intérieur du Niger dans les années 90 indiquent que ces décors ont une bonne corrélation ethnique. À pourcentage élevé, ils

évoquent une tradition somono. Est-ce le cas dans la plaine du Séno ? Existait-il, à cette époque le système ethnique présent aujourd'hui? Beaucoup de questions restent en suspens. D'après les traditions orales, les Dogon auraient succédé à une population de pêcheurs sur ce site avec laquelle, ils entretiennent aujourd'hui un cousinage à plaisanterie. Cette population aurait quitté la région à cause d'une sécheresse. Le constat est que les Dogon entretiennent aujourd'hui un cousinage à plaisanterie avec deux populations de pêcheurs, les « Bozo » qui ne fabriquent pas de céramique et les « Somono » qui en font. L. Desplagnes, dans son ouvrage le plateau central nigérien écrit que le peuplement pré-dogon du plateau central nigérien n'est pas homogène. Qu'il comprend outre les Tellem, migrés en direction du sud, des populations proches des Bozo (Somono ?) et des Bobo (Bwa) installées actuellement au sud du pays dogon (L. Desplagnes, 1907). Les pêcheurs ont été probablement poussés vers la zone du Delta à cette époque. D'après les traditions orales, cette poussée était liée à l'aridité. Les mares poissonneuses avaient probablement tari, ce qui a obligé les pêcheurs à partir de la région vers une zone plus humide (O. Ongoïba, Koummogourou, février 2007).



Échelle 1/1

Figure 5. Vase à bord droit décoré à l'impression de vannerie

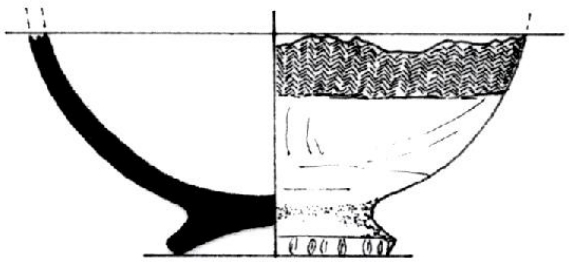


Échelle 1/2

Figure 6. Bord légèrement éversé décoré à l'impression de fibre plate tressée alterne

La couche IV n'a pas de datations absolues. Plusieurs décors céramiques ont été recensés (n= 10). L'impression directe de vannerie droite à brins cordés orne 12 tessons sur un total de 44. L'engobe concerne 10 tessons. Les autres décors sont présents très minoritairement. La couche III n'a pas de datations absolues non plus. Nous n'avons que trois décors dans cette couche. L'impression directe de vannerie droite à brins cordés dite tradition A orne 6 tessons. L'engobe et l'impression de fibres plates tressées simple sont présents sur 2 tessons chacun.

La couche II de Nin-Bèrè1 est datée entre 1225 et 1376 AD soit 730 ± 40 BP (Ly-13211). Cinq décors différents ont été recensés dans cette couche. L'impression directe de vannerie droite à brins cordés orne 17 tessons. L'impression de roulette de fibres plates tressées simples est présente sur 5 tessons. D'autres décors minoritaires sont aussi présents. Ces différents décors, comme indiqué plus haut, appartiennent à diverses populations. Ils témoignent aussi la cohabitation de plusieurs populations d'horizon divers.



Échelle 1/2

Figure 7. Bol décoré au peigne + incision sur le fond

4. Conclusion

L'analyse des données montre que les Dogon ont cohabité avec d'autres populations. Nous soutenons alors l'hypothèse que la plaine du Séno-Gondo a été un lieu privilégié de rencontre entre de nombreuses populations hétérogènes qui ont avec le temps constitué ce qui est aujourd'hui appelé « peuple dogon ».

Il y a une coïncidence entre les récits historiques, les traditions orales et les résultats archéologiques. La probabilité est grande quant à l'existence de la différenciation ethnique avant le 13ème siècle telle que nous le rapportent les traditions historiques. Ici, il semblerait que la céramique décorée à l'impression de vannerie appartienne bien à la population dogon. Cependant, la profondeur de la mémoire historique véhiculée par les traditions historiques était inattendue. Il est clair à ce jour que les Dogon soient arrivés sur le site de Nin-Bèrè1 entre le 9ème et le 11ème siècle.

5. Bibliographe

R. Arnaud, 1921 : *Notes sur les Montagnards Habés des cercles de Bandiagara et de Hombori*. Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, II, 5-8, p. 241-314.
D.E. Arnold, 1985 : *Ceramic theory and cultural process*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. (New studies in archaeol.).
N. David ; J. Sterner ; K. Gavua, 1988 : *Why pots are decorated*. Current anthrop, 29, 3, 365-389.
M. Delafosse, 1912 : *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*. Séries d'études publiées sous la direction de M. le gouverneur Clozel. Première série. Le pays, les Peuples, les Langues, l'Histoire, les Civilisations, Paris : Emile Larose, 3 vol.
L. Desplagnes, 1907 : *Le Plateau Central Nigérien* : Une Mission Archéologique et Ethnographique au Soudan français. Paris : Emile Larose.
A. Gallay, 2000a : *Cultures, styles, ethnies : quel choix pour l'archéologue ?* In: De Marinis (R.), Biaggio Simona (S.), ed. I Leponti: tra mito e realtà, 1. Cat. della mostra (maggio-dicembre 2000; Locarno, Castello Visconteo - Casorella). Gilbarco: Gruppo Archeol. Ticino; Locarno: A. Dadò, 71-78.
A. Gallay, 2000b : *Peuplement et histoire de la boucle du Niger (Mali)* : un exemple de recomposition sociale dans l'artisanat du feu. In : P. Pétrequin; P. Fluzin; J. Thiriot; P. Benoit ed. Arts du feu et productions artisanales. Rencontres int. d'archéol. et d'hist. (20, CNRS-CRA ; 21-23 oct. 1999 ; Antibes). Juan-les-Pins : Ed. APDCA (Assoc. pour la promotion et la diffusion des connaissances archéol.), 237-259.
O.P. Gosselain, 2002 : *Poteries du Cameroun méridional* : styles, techniques et rapports à l'identité. Paris : Éds du CNRS. (Monogr. du CRA / Centre de Rech. archéol. 26).
M. Griaule, 1938 : *Jeux dogons*, Paris : Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 32.
N. Guindo, 2006 : *La plaine du Séno : plus de 2millenaires d'histoire de peuplement*, Etudes Maliennes revue trimestrielle n° 65, p : 73-81.
C. Kramer 1985: *Ceramic ethnoarchaeology*. Annual rev. of anthrop., 14, 77-102.
A. Mayor, 1991-1992 : *La durée de vie des céramiques africaines* : un essai de compréhension des mécanismes. Bull. du Centre genevois d'anthrop., 3, 47-70.
A. Mayor, 2003 : *L'abri-sous-roche de Dangadouloun en pays dogon, Mali* : quand et comment ? In: Besse, M., Stahl Gretsch, L.-I., Curdy, P., ed. ConstellaSion: hommage à Alain Gallay. Lausanne : Cahiers d'archéologie romande. (Cahiers d'archéologie romande ; 95), pp. 353-374.
A. Mayor, 2005 : *Traditions céramiques et histoire du peuplement dans la Boucle du Niger* (Mali) au temps des empires précoloniaux. Département d'anthropologie et d'écologie, (thèse de doctorat), Genève.
D.T. Niane, J.Suret-Canale, 1965 : *Histoire de l'Afrique occidentale française*, Ed présence Africaine, Paris, (5).
P.M. Rice, 1987: *Pottery analysis*: a sourcebook. Chicago: Univ. of Chicago Press.
V. Roux ; D. Corbetta, collab. 1990 : *Le tour du potier* : spécialisation artisanale et compétences techniques. Paris : Éds du CNRS. (Monogr. du CRA / Centre de Rech. archéol. 4).

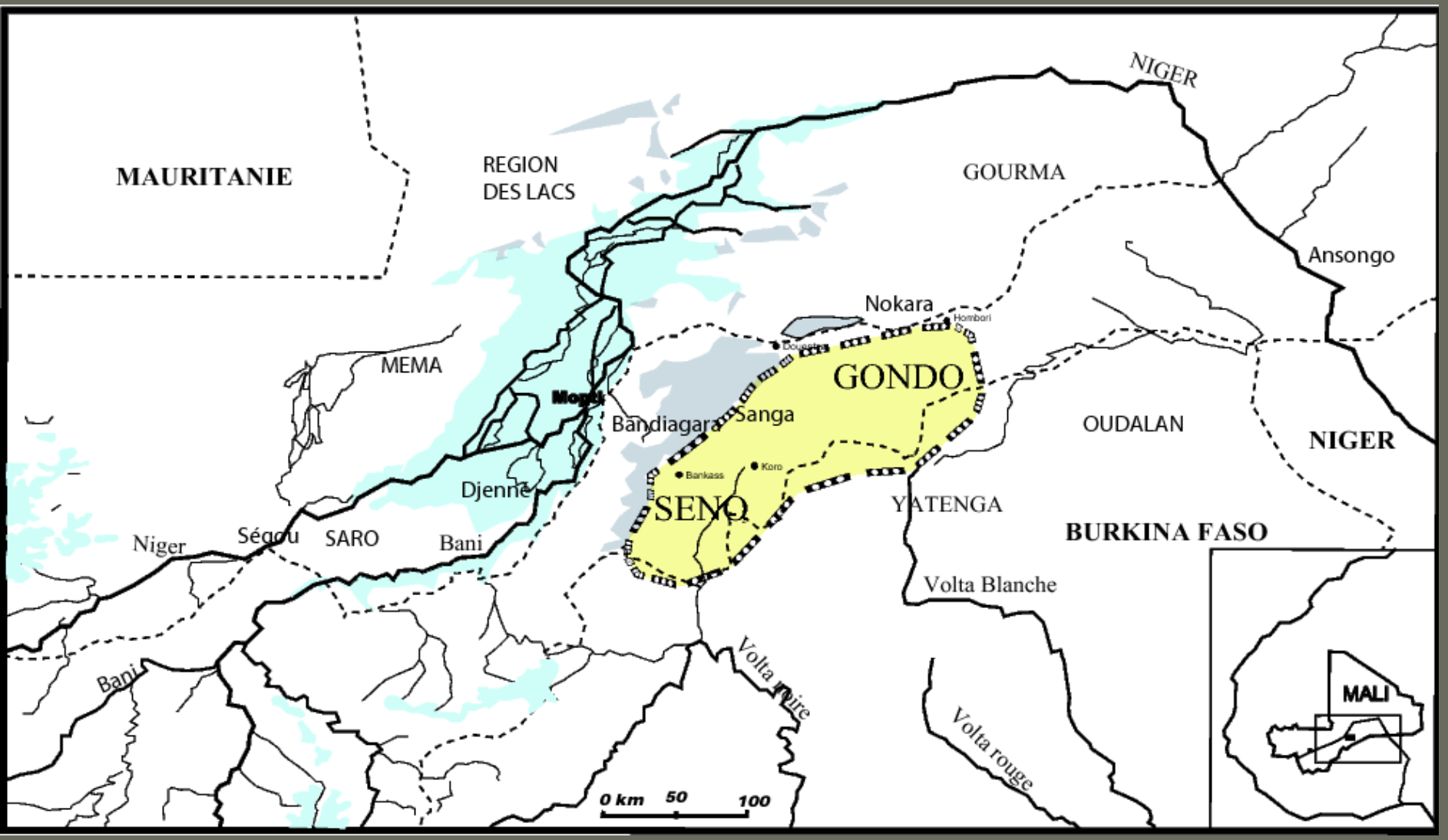
Un modèle de reconstitution du passé de la plaine du Séno-Gondo:

exemple du site de Nin-Bèrè1 : Pays Dogon - Mali.



Nema GUINDO, Université de Bamako, FLASH

1. Localisation de la plaine du Séno-Gondo

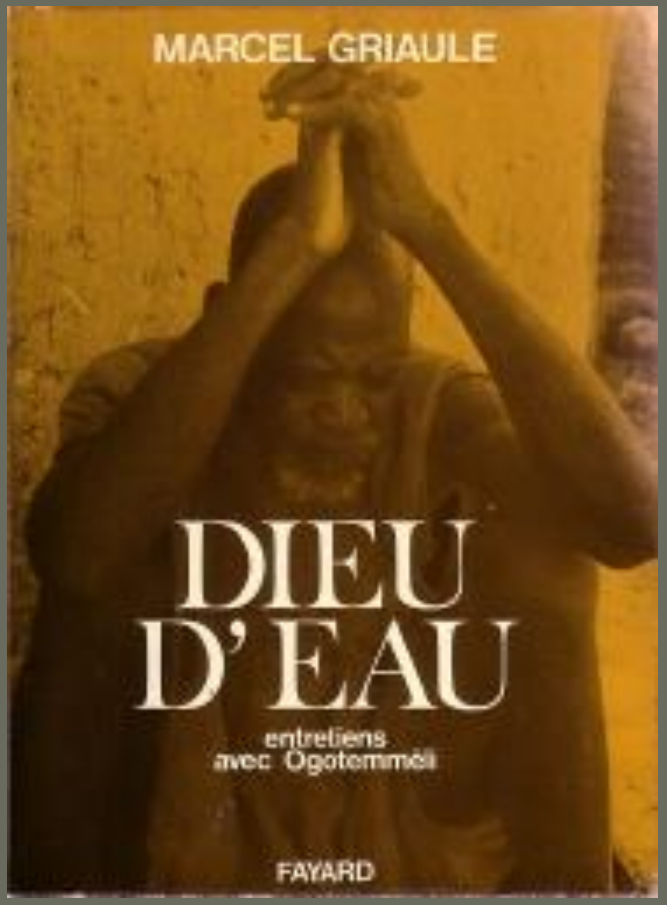


2. Objectifs et Intérêts

- Notre objectif est d'étudier le contexte du peuplement du site de Nin-Bèrè 1
- D'établir le cadre chronologique de son peuplement.
- La plaine du Séno-Gondo est un terrain idéal pour la reconstitution de l'histoire de peuplement du pays dogon, car elle se présente comme un carrefour.
- La corrélation entre la culture matérielle et l'identité ethnique est l'intérêt principal.
- Le sujet sera abordé à partir de la céramique, elle reste l'artefact le mieux représenté sur les sites archéologiques

3. Méthodologie (1)

- Dans un premier temps nous nous intéresserons aux données des traditions historiques relatées par les chercheurs.



3. Méthodologie (2)

Nous allons ensuite parler des résultats de nos enquêtes sur les traditions orales.



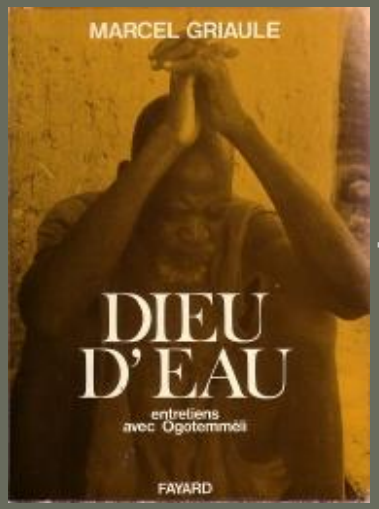
3. Méthodologie (3)

- Parallèlement à la transcription des traditions orales, nous étudierons le matériel archéologique du sondage.



3. Méthodologie (4)

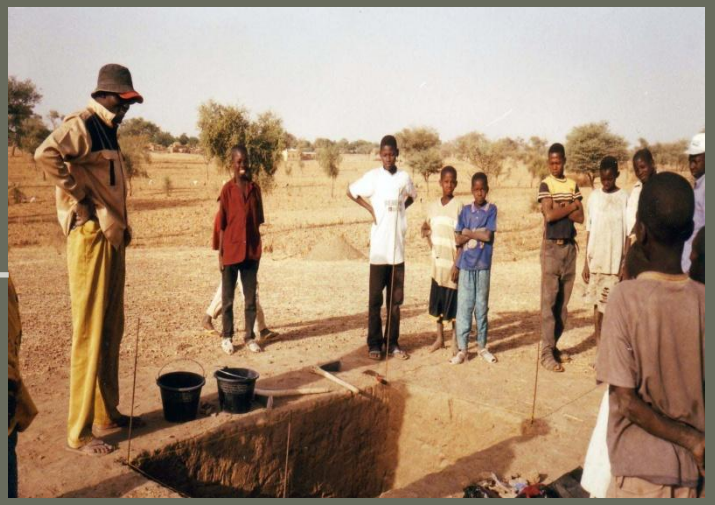
Pour finir, nous allons recouper les données issues de ces différentes disciplines.



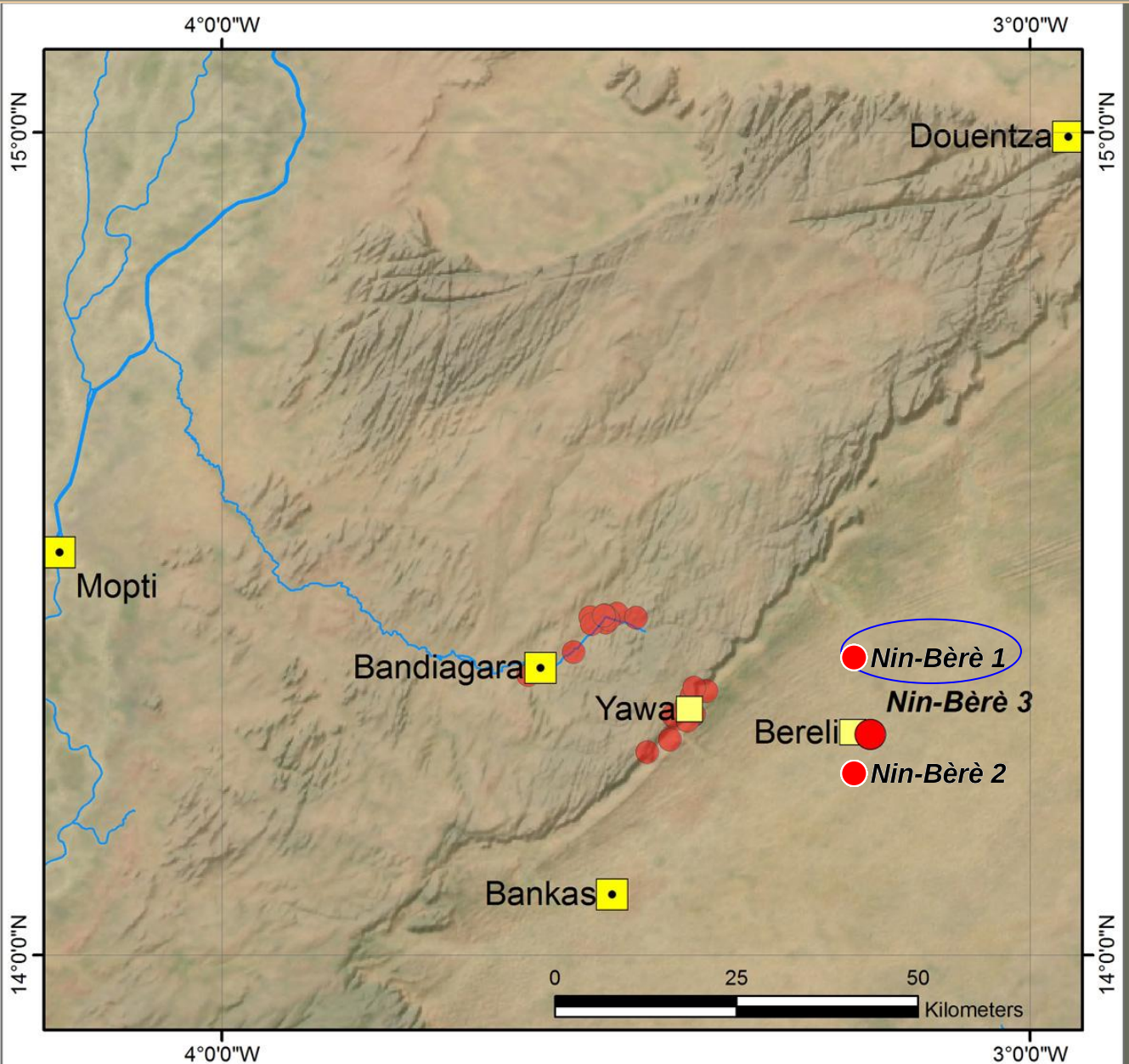
+



+



4. Localisation du site de Nin-Bèrè 1



Situé dans la commune de Koporo-Pen, cercle de Koro.

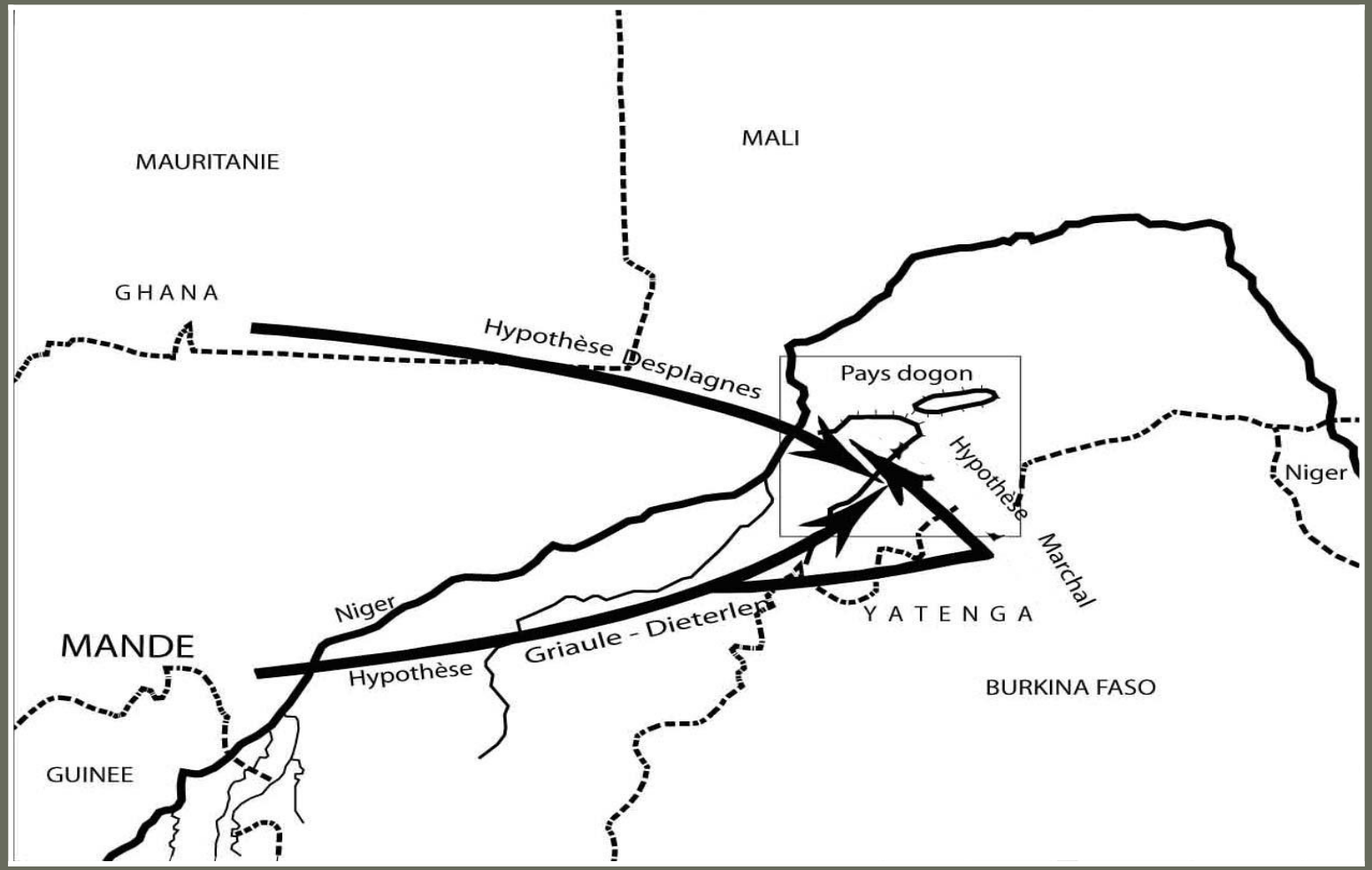
Nin-Bèrè1 découvert en novembre 2004

1er ramassage de surface en 2004

Sondage en 2005

5. Les traditions historiques (1)

- Les traditions historiques rapportent plusieurs hypothèses sur l'origine des Dogon :



D'après (L. Desplagnes, 1907 ; M. Griaule-G. Dieterlen, 1965 ; J.Y. Marchal, 1978)

5. Les traditions historiques (2)

- L. Desplagnes, , rapporte une tradition selon laquelle les Dogon viendraient du nord ouest, le centre du vieil empire du Ghana.
- Ils auraient migré en plusieurs vagues successives.
- Une terrible sécheresse serait la cause de cette migration (L. Desplagnes, 1907 : 190).
- D.Tamsir Niane et J.Suret-Canale rapportent que les populations hostiles à l'islam émigrèrent soit vers le sud, soit vers l'est de l'empire entre le 9ème et le 11ème siècles.
- L'empire fut dépeuplé et la puissance militaire déclina (D.Tamsir Niane, J.Suret-Canale, 1965).
- D'autres chercheurs rapportent que les Dogon actuels sont originaires du Mandé, (M. Delafosse, 1912, réed.1972 : 113), (R. Arnaud, 1923 : 187), (M. Griaule 1938), (G. Dieterlen, 1955 : 39-76).

6. Les traditions Orales (1)

- Ils sont arrivés d'un pays lointain.
- Ils ont fui devant des ennemis.

à cheval et devant une grande sécheresse.

- Les habitants de ce pays vénéraient un grand serpent.



6. Les traditions orales (2)

- **À leur arrivée dans le pays dogon:**

- Ils auraient habité la plaine du Séno-Gondo bien longtemps avant l'arrivée des autres Dogon.

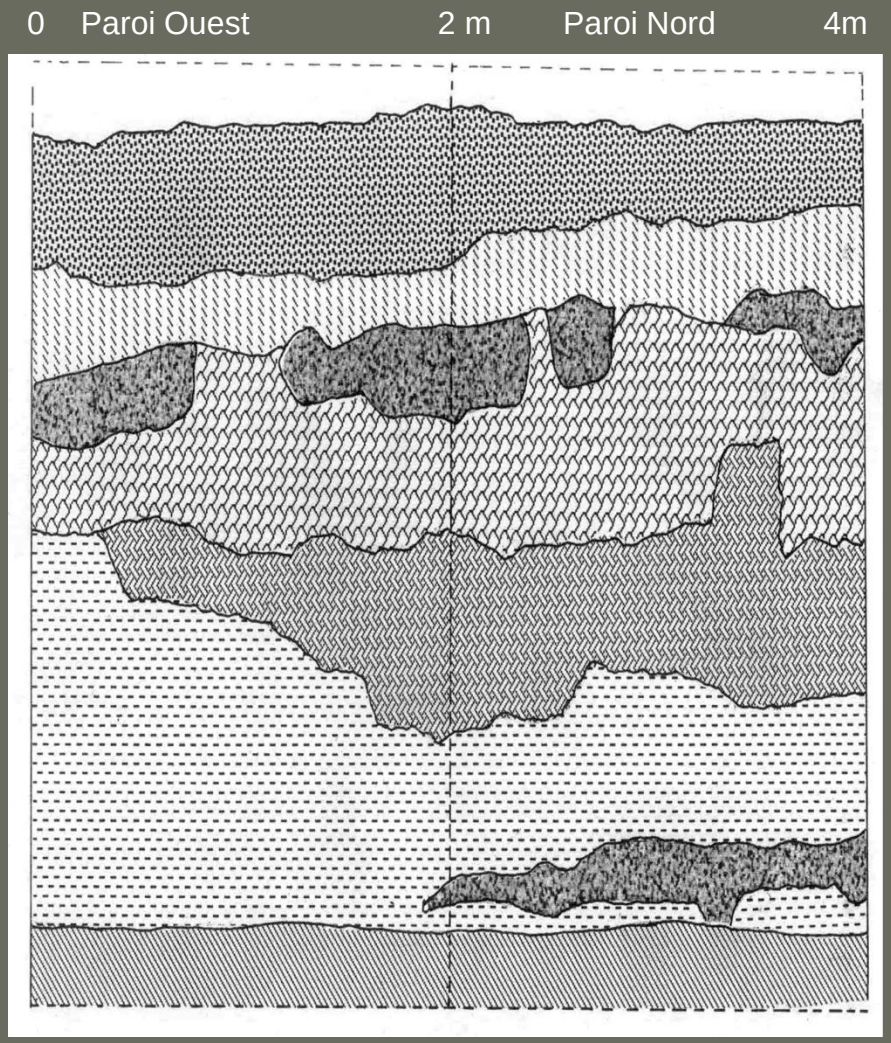
- Leurs premiers emplacements dans la région furent Ogodougou, Tem et Nin-Bèrè 1.

- Ils ont vécu très longtemps aux côtés des Bwa et des Nyérem (esprits) sur les deux premiers sites et aux côtés des pêcheurs (Bozo?) sur le dernier site.

- Plus tard, ils s'installent sur les sites de Béréli, Koummogourou et Damassogou

7. Les données archéologiques (1)

Béréli 2005

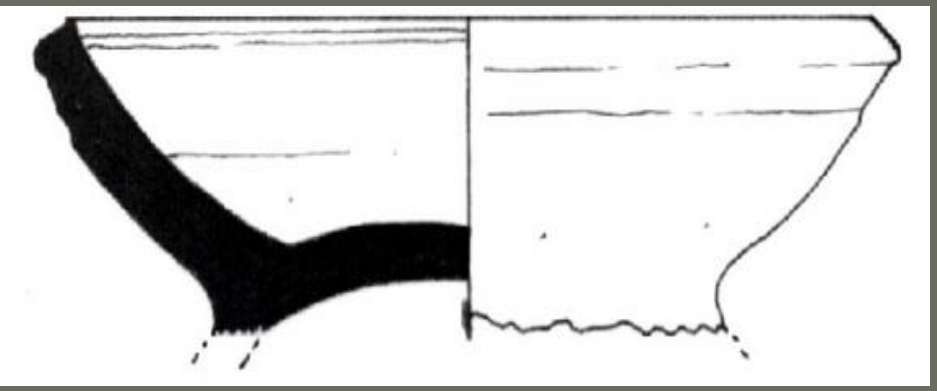


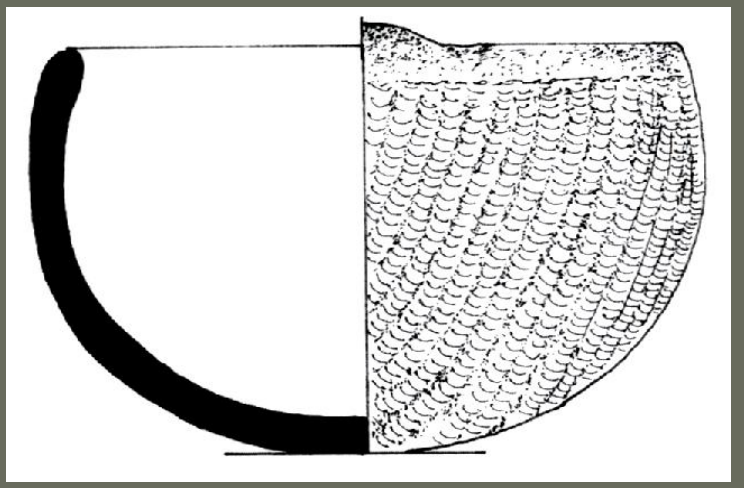
- 730 40 BP soit 1225-1376 AD (Ly-13211)
- 1095 35 BP soit 889-1016 AD (Ly-13212)

Echelle : 1/20

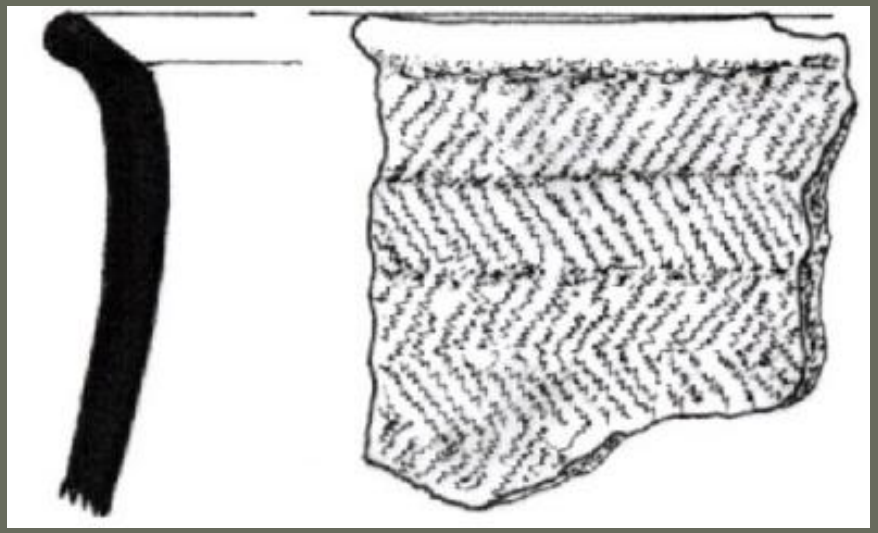
7. Les données archéologiques (2)

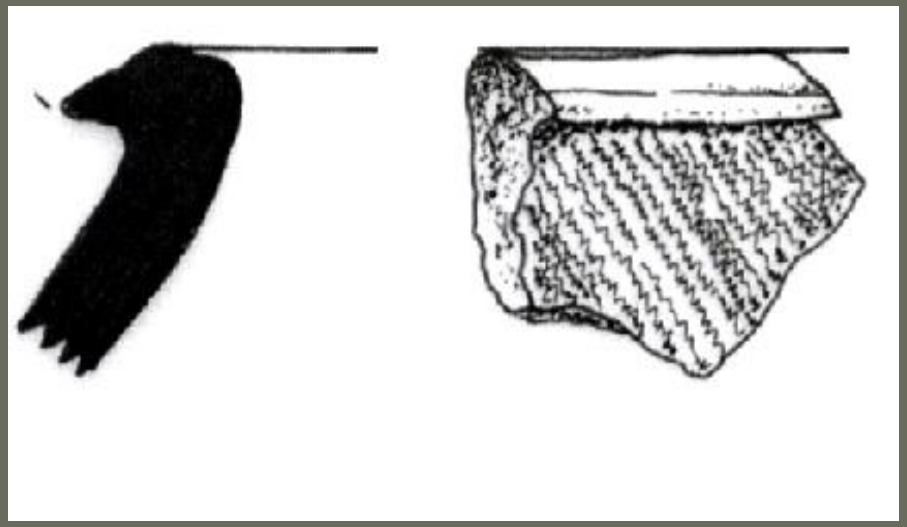
- Les différents types de céramique des couches supérieures





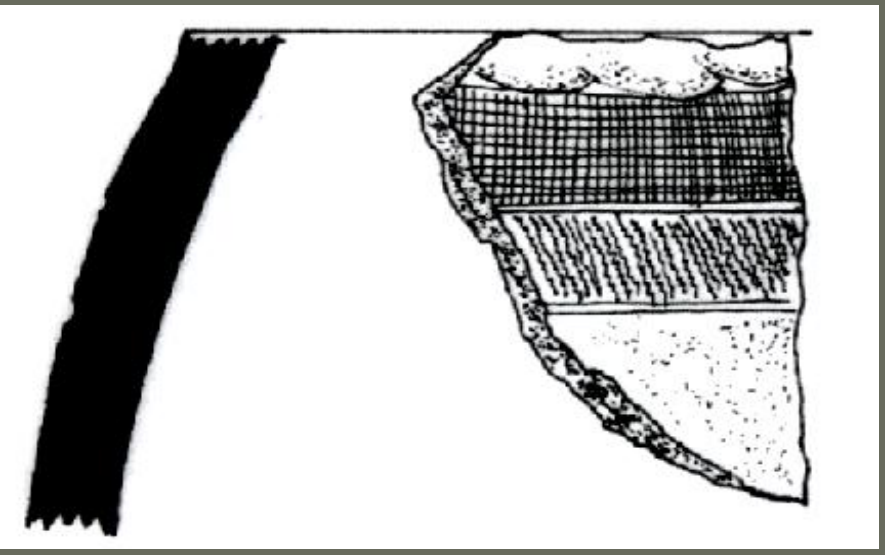
Échelle 1/2



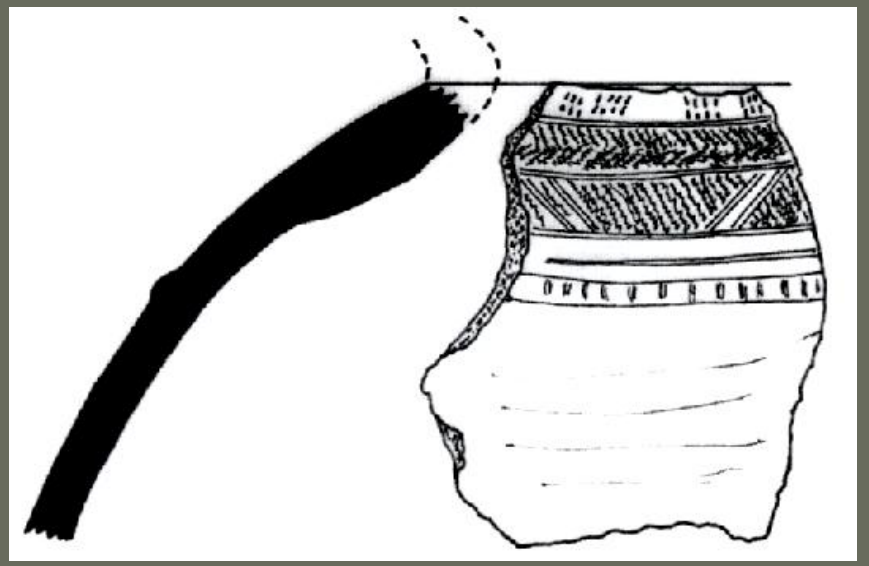


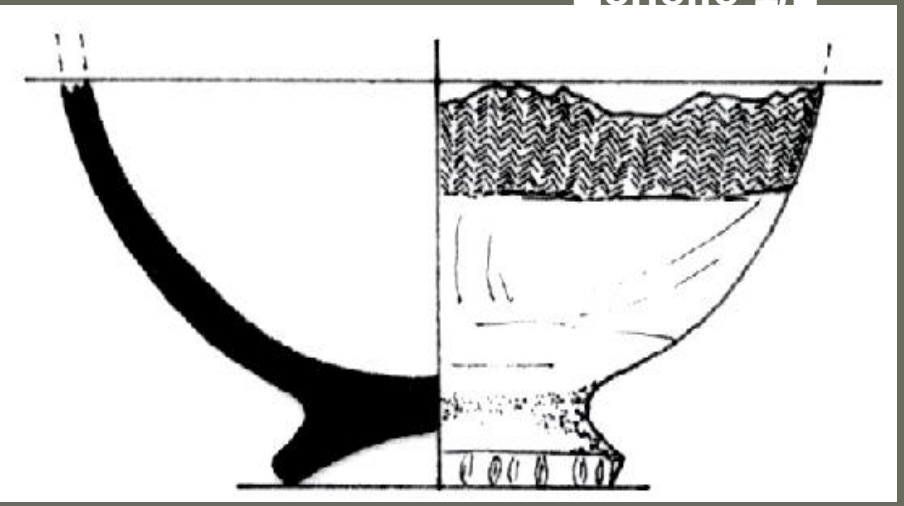
7. Les données archéologiques (3)

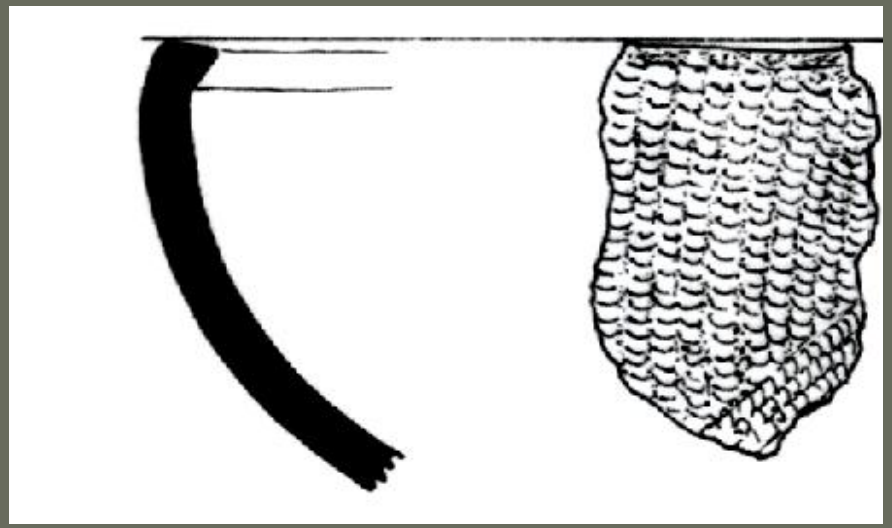
- Les différents types de céramique des couches inférieures



Échelle 1/2







8. Le scénario (1)

• L’analyse des données montre que les habitants de Nin-Bèrè 1
sont venus probablement du Wagadou-Ghana entre le 9ème et le 11ème siècles.

• La céramique décorée à l’impression directe de vannerie droite à brin cordé appartiendrait à cette population.

• L’impression au peigne, l’impression roulée de cordelette tressée simple ou double évoquent une tradition étrangère au pays dogon.

• À pourcentage élevé, ces décors évoquent de nos jours une tradition somono.

8. Le scénario (2)

- **Originalité de l'occupation de Nin-Bèrè 1:**

- Une bonne corrélation entre les récits historiques, les traditions orales et les données archéologiques.

- La profondeur de la mémoire historique véhiculée par la tradition orale était inattendue.

- La plaine du Séno-Gondo a été un lieu privilégié de rencontre entre de nombreuses populations hétérogènes qui ont avec le temps constitué ce qui est aujourd'hui appelé « peuple dogon ».


Merci de votre attention!

8e Congrès International des Etudes Mandé
Bamako, Mali
27-29 juin 2011

La Mondialisation des Cultures Urbaines au Mali : Quelques Questions sur *Les Effets Sociaux des Medias Télévisuels au Mali Nouveau*

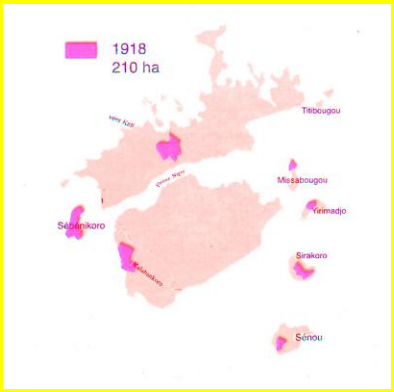
Barbara G. Hoffman
Cleveland State University

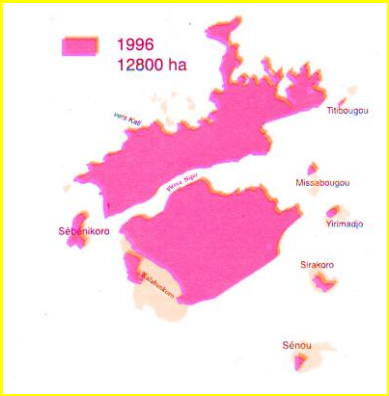
Comme l'a dit l'anthropologue américaine Caroline Brettell,

> chaque ville constitue un champ social et économique en particulier qui a été forme autant par l'histoire que par les forces locales, régionale, nationale, et souvent globale de nos jours.

Ceci est un rapport sur un projet de recherche en voie d'exécution depuis 2007 avec la collaboration de Fatoumata Keita qui malheureusement n'a pas pu participer au congres.

Superficie de la ville de Bamako 1918-1996





Source: Diarra et al 2003

L’évolution de Bamako

Bamako, petit hameau de 210 hectares en 1918, atteigne 600 fois sa taille en 1996 et n’a point cessé d’agrandir depuis. Les deux dernières décennies ont vu de grands changements dans la démographie urbaine et l’habitat au Mali à cause d’une confluence de facteurs. Quelques facteurs généraux incluent l’accès à devises internationales par les rémittences de l’extérieur ainsi que par l’accroissement des commerces privés, l’influence de la mondialisation sur les gouts et les désirs matériaux. A Bamako, l’accès à ressources vitales du capital et de la terre a été beaucoup accéléré pendant les années ‘90s avec la privatisation des banques et la mise en place des structures pour assurer la vente fiable des terrains. Des nouveaux quartiers ont été réalisés tout autour de l’ancien Bamako ainsi que des nouvelles routes, échangeurs, et un deuxième pont avec un troisième en voie. Des compagnies telles que l’Agence de Cession Immobilière (l’ACI), la Société d’Equipement du Mali (SEMA), et d’autres ont semé un modèle nouveau de la vie urbaine bien résumé dans le slogan d’une

compagnie : Une Famille Un Toit .

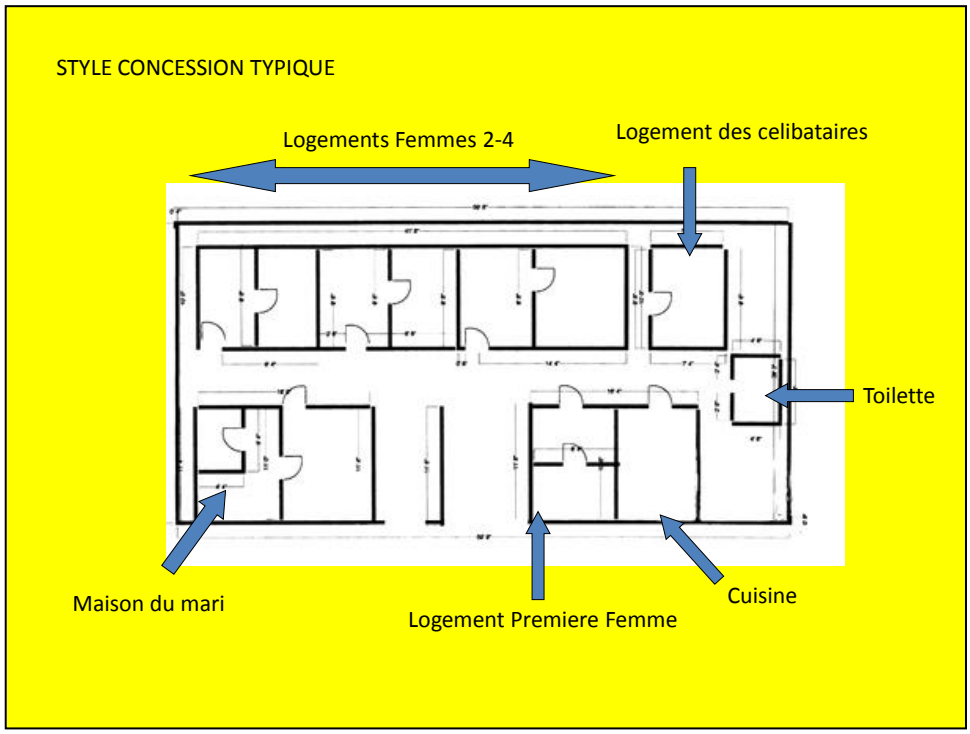


Il s'avère pertinent de poser la question à savoir quelle est la composition de cette famille habitante sous le même toit.

Il est bien connu, même si pas encore bien documenté, que de plus en plus, les habitants des anciens *duw* dans les vieux quartiers de Bamako tells que Hamdallaye, Oulofobougou, Bamako Coura, Dar Salam, Medina Coura, Niarela, etc. sont en train de déménager pour les nouveaux quartiers. Nous voulons savoir si, en même temps, ils quittent aussi le modèle de l'habitat familial de la grande concession pour adopter un style de vie plutôt "nucléaire". Par la modèle grande concession, on entend un lieu habité par le mari, sa femme ou ses femmes avec les enfants, les frères du mari avec leurs épouses(s) et enfants, avec d'autres parents par ci par là. D'après mes expériences de la ville pendant les années 1980s, je dirais que le moyen d'habitants

dans les concessions s'élevait vers 30 personnes, mais je n'ai pas encore vu de documentation citant ce chiffre.

Dans le modèle *duba*, le mari polygame a sa propre « maison » (que ca soit un appartement, une chambre/ante-chambre, ou une maison à part) ou les épouses viennent à tour de rôle passer la nuit.



L'évolution de la famille à Bamako a fait que, maintenant on voit beaucoup de foyers ou il n'y qu'une seule épouse et le nombre d'habitants de la maison est beaucoup plus restreint. Aussi, dans les familles polygames, on trouve de plus en plus souvent que chaque femme habite sa propre maison avec ses enfants à elle et l'homme polygame fait la navette entre les maisons de ses femmes, n'ayant plus un chez-soi à lui-même.

De tels changements dans l'habitat vont ensemble avec une dynamique familiale bien différente de celle qui était la norme à Bamako il y a vingt ans. Dans cette étude on pose la question à savoir d'où vient ce changement de normes alors que la religion n'a pas changée ? En tout cas, ces changements démographiques méritent l'attention académique de plusieurs points de vu.

Nous constatons que parmi les éléments qui ont amené de tels changements se retrouvent l'accès à la terre, l'accès au crédit, l'accès à une diversité d'information, et le contacte - que ça soit réel ou virtuel - avec d'autres cultures du monde entier.

Accès à la terre et au crédit : Histoire foncière de Bamako depuis le jour de Moussa au fièvre de la terre d'aujourd'hui.

Avant 1979, toute terre au Mali, en particulier à Bamako et environs, appartenait à l'Etat. Les individus qui voulait s'acheter un terrain devait payer les droits à l'Etat, et le processus à suivre était en même temps encombrant, compliqué, et cher ; il fallait une lettre d'attribution de la mairie, et cette lettre ne pouvait être transformée en titre foncier qu'après paiement des frais variables. A cette époque, il n'y avait pas de banque au Mali spécialisée dans les prêts immobiliers.

A partir de 1979, une petite quantité de terre a été achetée de l'Etat par la Société d'Equipement du Mali (SEMA) pour revendre aux individus. La SEMA a lotie ses terrains pour occupation par des villas plutôt que des concessions, et ensuit a offert plusieurs modèles de maisons à prix modérés qui pourraient être construites et

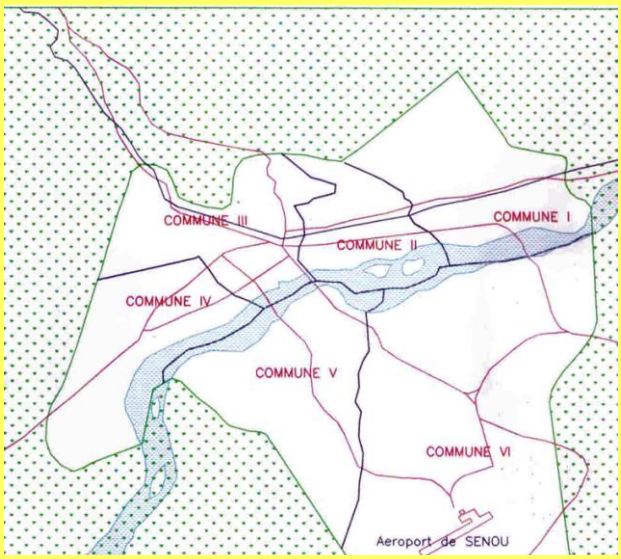
financées par la SEMA elle-même. Mais, la plupart des maliens ne pouvait pas répondre aux critères de la SEMA, et il n'y avait pas d'autres banques, à part la Banque de Développement du Mali, ou un particulier non-employé de la banque pouvait facilement trouver le crédit. En 2007 quand nous avons commencé cette étude, c'était la BHM seule qui faisait des prêts immobiliers de 15-20 ans. Les autres font des prêts de 5 ans seulement.

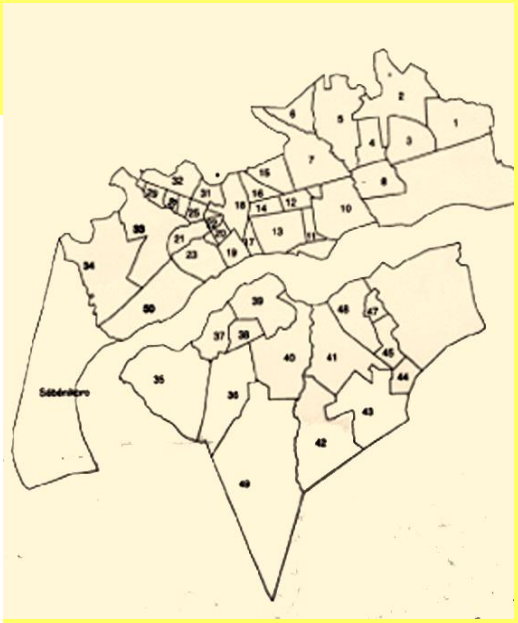
Avec la privatisation des banques pendant les années 1990s, l'accès au crédit est devenu beaucoup plus facile. En même temps, le nombre d'organisations qui achète la terre de l'Etat pour revendre aux particuliers a augmenté. En 1995 la Stratégie Nationale de Logement a été adopté et
a créée un système foncier basé sur trois organisations:

- The Banque de l'habitat du Mali (BHM), organisation financière
- The Agence de Cession Immobilière (ACI), vendeur
- The Office Malien de l'Habitat (OMH), organisation financière (Diarra, et al. p. 30)

Commençant avec le projet des 300 Logements à l'ancien Garantibougou, l'ACI a pu développé de nouveaux quartiers tout autour de l'ancien Bamako : Baco Djikoroni-Nord, Kalaban-Coura Sud, Korofina Razelle, l'ACI 2000 (sur le site de l'ancien base militaire) Sangarebougou (contigue avec Boulkassembougou), Baco Djikoroni- Sud, Sotuba, et Cite du Niger. Leur prochain développement à Dialakorobougou est en voie.

Aujourd'hui donc, Bamako comprend 6 Communes avec plus de 50 quartiers.





Source: Diarra et al 2003

1. Boulkasoubougou
2. Djoumanzana-Fadjigui
3. Djelibougou
4. Korfina-Nord
5. Banconi
6. Sikoroni
7. Hippodrome
8. Korofina-Sud
9. Bakaribugu
10. Zone Industrielle
11. Sans Fil (TSF)
12. Quizambougou
13. Niarela
14. Bagadadji
15. Missira
16. Medina Coura
17. Bozola
18. Ex ville coloniale
19. Quartier du Fleuve
20. Bamako Coura
21. Dravela-Bolibana
22. Dravela
23. Bkocoura-Bolibana
24. Ouolofobougou
25. Ouolofobougou-Bolibana

26-29. Badialan I, II, III
30. Niomiriambougou
31. Dar Salam
32. N'Tominkorobougou
33. Hamdallaye
34. Lafiabougou
35. Bako-Djikoroni
36. Sabalibugu
37. Torokorobugu
38. Quartier Mali
39. Badala
40. Daoudabugu
41. Sogoniko
42. Niamakoro
43. Faladje
44. Banakabugu
45. Sokorodji
47. Djaneguela
48. Magnambougou
49. Kalaban Coura
50. Djikoroni-Para

L'Accès à une Diversité d'Information et le Contacte Culturel

Avec l'accès à l'internet au cyber et à la maison en ADSL à 50,000 FCFA le mois et accès à 46 chaines à la télé par Malivision et Multicanal au prix abordables, le monde et d'autres modes de vie sont entrés dans les salons et chambres de la maison malienne. Ce phénomène, généralisé un peu partout dans le monde en voie de mondialisation, a pour effet les mêmes tendances au Mali qu'ailleurs : on voit, vit, et rêve d'une vie luxueuse et bien approvisionnée en matériel technique.

Approximativement 35% des Maliens habitant actuellement en ville,avec accès aux journaux écrits, et à la télévision et la radio. A la télévision les émissions sortant des pays du Sud ainsi que du Nord et d l'Est sont diffusées en smorgasbord global.

On constate que, depuis la démocratisation du Mali en 1992, Bamako s'est transformée d'une petite ville villageoise en métropole. On constate que la globalisation de la culture malienne a prit de l'allure pendant cette période et cela ne fait que continuer à répandre à nos jours. L'ensemble des influences globales amène des changements importants au sein de la famille, le quartier, la ville, et la société en générale. Comme nous l'avons suggéré dans notre intervention sur ce sujet au 7e congrès international de MANSA à Lisbonne en 2008, la structuration du mariage, de la parenté, et de l'habitat ont beaucoup évoluée à Bamako depuis les années 80, et la présente communication montrera que la programmation télévisuelle a tenu compagnie.

Je suggère qu'il s'agit des effets de la globalisation culturelle. Les médias, surtout la télévision et les feuilletons produits au Mali, écrits, joués, et réalisés par des maliens en témoignent en abondance.

Je vais sillonner quelques théories des media pour contextualiser la discussion des caractères et thèmes des feuilletons produits ici au Mali tels que *Le Grin*. Celui-ci, ainsi que *Dou la Famille, et Ma Famille,* ce dernier réalisé en Cote d'Ivoire, dépeint les effets de la globalisation de la famille et de la société dans la sous-région au 21e siècle.

Théories des médias

Dans la plupart des villes du monde, la télévision joue un rôle assez complexe dans la société. Ces complexités font le sujet des études approfondies en plusieurs domaines y inclus la sociologie, la communication, sciences politiques, et l'anthropologie. Toute science qui s'intéresse aux influences sociales sur l'individu et sur la société s'intéresse aujourd'hui aux medias telles que la télévision et l'internet (Hargrave & Livingstone 2009:41). Les effets des medias peuvent être aussi subtiles que banales, mais pour les cerner et en déceler leurs impactes dans la vie, il faut considérer les théories et méthodologies a suivre.

Théories des Effets des Médias

On parle des effets des medias sur plusieurs niveaux et situations temporelles : effets sur l'individu, sur le groupe, et sur la société ; effets immédiats, court-termes, et long-termes.

Il y a, certes, des effets immédiats sur chaque individu qui regarde la télé. Avec l'habitude viennent aussi des effets à court et à long terme, toujours pour l'individu. Ce qui est vrai pour l'individu est vrai aussi pour la société en générale, et c'est ceci qui nous intéresse dans cette étude. On dit que, les émissions télévisuelles peuvent agir comme de l'eau sur la rocher : petit à petit, elle laisse des traces qui peuvent amener des grands changements d'idées dans la société. (Hargrave & Livingstone 2009:44)

Quand on parle de la signification culturelle des feuilletons, il faut se poser la question de quoi il s'agit. Sont-ils des reflets de la société ? Des critiques ? Des fantaisies? Pour Ginsburg, il faut regarder les relations sociales qui ont donne naissance à ces feuilletons pour bien saisir leur signification (Ginsburg 1994).

Ceci pose un grand défi méthodologique, car les relations sociales autour de beaucoup de phénomènes culturels dans la société mandingue sont aussi difficiles à dénouer que les tresses d'une femme Sonrai après l'accouchement de son premier enfant. Je cite en référence mon propre travail sur la guerre des griots à Kita, *Griots at War : Conflict, Conciliation, and Caste in Mande* ainsi que le roman de Massa Makan Diabaté, *l'Assemblée des Djinns,* comme deux exemples parmi tant d'autres des études à longue haleine qui ont fini par illuminer en partie seulement les relations sociales qui ont

aboutit à l'installation du chef des griots à Kita en 1985. Néanmoins, nous allons dans cette étude tenter d'en capter quelques fils indicateurs.

Evolution de la Télévision Malienne

Je passe maintenant à la discussion de l'évolution de la télévision malienne. Depuis la démocratisation des medias ici au Mali, les téléspectateurs maliens ne sont plus limites aux contes de Jeli Baba Sissoko ou les vedettes de la musique malienne ou les événements culturels depuis les fins fonds de la brousse. Je me souviens que, pendants les années 80 au tout début de la télévision malienne, les films et feuilletons américains faisaient une partie importante de la programmation. La connaissance de l'histoire américaine de l'esclavage se partageait à travers l'émission de « Roots » et le comportement scandaleux de la jeune fille Joanie de l'émission « Happy Days » se discutait dans les grins.

Aujourd'hui Joanie serait la fille modèle pour beaucoup par rapport aux comportements des filles que l'on voit dans les émissions telles que *Le Grin* et *Mondialisation*. On se pose la question à savoir quel genre de personne sera le modèle d'ici vingt ans ?

On a vu ce phénomène de prés dans la société américaine des années 70 avec la popularité des émissions telles que « All in the Family ,» et « Soap ». Le premier était un feuilleton qui passait à la télé de 1971 à 1979. Il s'agissait d'une famille qui souffrait de la déconnexion des générations : avec le papa très conservateur, peu-éduqué, raciste, même abusif envers sa femme soumise, sa fille rebelle et son beau-fils qu'il

traite chaque fois d'un épithète qui se traduit bien par le mot *naloma.* C'était la période de l'intégration raciale des villes américaines, la période de la liberté sexuelle et personnelle, surtout pour les femmes, ou les jeunes lançaient un défi au monde et se prenaient pour beaucoup plus intelligents que leurs ainés.

Un autre feuilleton qui marquait l'évolution de la société américaine s'appelait « Soap » (savon). Ici il s'agissait de la famille étendue d'une femme qui avait divorcé avec son premier mari pour se remarier avec un deuxième. Avec le premier elle a eu un fils homosexuel qu'elle prenait pour tout à fait normal, ce qui n'était pas le cas pour la plupart des homosexuels dans la société à l'époque. Pour la jeunesse d'aujourd'hui, cela a beaucoup changé. Non seulement les homosexuels figurent parmi les caractères banals des feuilletons et des films de nos jours, la société elle-même a commencer à institutionnaliser l'homosexualité comme mode de vie toute a fait courant dominant par la légalisation du mariage entre deux hommes ou deux femmes dans plusieurs états.

Du coté malien, depuis vers 2007, on voit à la télé et sur DVD un feuilleton qui s'appelle *Le Grin*. Parmi les personnages de ce feuilleton, on a un Rastaman qui fait le thé au grin. Ce dernier est l'objet d'amour d'un jeune homme que l'on appelle Poupette. Cette dernière s'habille au féminin, porte un sac de femme et des bijoux de femme, a pour meilleur amie une femme qui refuse de se marier et qui ne cesse d'interpeller Poupette « ma cherie » comme font les bonnes amies. On a aussi une femme commerçante qui s'habille au masculin, qui vie avec une autre femme, et qui rivalise les hommes. Poupette a les moyens de se payer tout ce qu'elle veut, y compris des habits et une

moto pour son Rasta chéri, donc on voit l'inverse des relations habituelles entre les genres. Un tel feuilleton passerait sans remarques s'il n'était pas aussi populaire, mais puisqu'il est recherché même maintenant en forme DVD, je pense que pour notre étude de la globalisation de la vie urbaine, quelques questions intéressantes se soulèvent :

- Pour qui le personnage de Poupette sert d'exemple à suivre et pour qui l'exemple à éviter ?

- Parmi les jeunes personnes, devient-il acceptable que les femmes offrent de l'argent et des cadeaux de luxe aux hommes ?

- Le refus du mariage par les femmes serait-il une réalité au Mali et si oui, pour quelles sortes de femmes et dans quelles conditions ?

- Pour quelles personnes *Le Grin* serait une critique des dangers de la mondialisation et pour qui serait-il la représentation des avantages à tirer là-dedans ?

J'avoue que je suis persuadée, sauf si l'évidence le contredise, que nous allons trouver que c'est les générations vieillissantes qui trouve ce feuilleton une critique de la société. Pour les jeunes, je pense que cela doit être tout à fait le contraire.

References

Brettell, Caroline B. 2000. “Urban History, Urban Anthropology, and the Study of Migrants in Cities.” *City and Society* 2000. XII |2|: 129-138.

Diarra, Balla, Moise Ballo, Jaques Champaud. 2003. *Structure Urbaine Et Dynamique Spatiale A Bamako.* Mali. Bamako : Editions Donniya.

DNSI, 2002. *Comptes Economiques du Mali*, séries révisées 1990-2002. Bamako : Directional Nationale de la Statistique et de l’Informatique.

Ginsburg, Faye. 1994*a.* Culture and media: A (mild) polemic. *Anthropology Today* 10 (2):5–15.

Hansen, Karen Tranberg. 2003. Metropolitanism as an African Way of Life: a response. *City and Society*, XV|I|:131 - 133.

Kivy, Peter. 1988. *Osmin’s rage: Philosophical reflections on opera,drama, and text.* Princeton: Princeton University Press.

———. 1994*b.* Embedded aesthetics: Creating a discursive space kluge, a. 1981–82.

Kluge, Alexander, et al. 1982. “On film and the public sphere.” *New German Critique* (24/25):206-220.

Hargrave, Andrea Millwood and Sonia Livingstone. “Harm and Offence in Media Content : A Review of the Evidence.” Bristol, GBR: Intellect Ltd., 2009.

Marouani, Mohamed Ali and Marc Raffinot. 2004. *Perspectives on growth and poverty reduction in Mali.* DOCUMENT DE TRAVAIL DT/2004/05, Developpement Institutions et Analyse de Long Terme (DIAL).

McQuail, D. (2005), *Mass Communication Theory*. London: Sage.

Observatoire de l’Emploi et de La Formation. *Bilan De l’Emploi – 1996 : Etude sur le Secteur Moderne.*

Rollwagen, Jack. 1975a. “Introduction. The City as Context: A Symposium.” *Urban Anthropology* 4(1): 1- 4.

_____ 1975b “The City as Context: The Puerto Ricans of Rochester.” *Urban Anthropology* 4(1): 53-59.

Sow, Alioune. 2008. “Alternating Views: Malían Cinema, Television Serials, and Democratic Experience” *Africa Today* , vol, 55(4)

Weiner, James F. 1997. “Televisualist Anthropology: Representation, Aesthetics, Politics.” *Current Anthropology*, Vol. 38, No. 2 (April), pp. 197-235

The Political Career of Simbon Keita of Kita (1900-1985)

Nicholas S. Hopkins

Professor Emeritus of Anthropology

American University in Cairo, Cairo, Egypt

Department of Sociology-Anthropology-Psychology-Egyptology (SAPE)

American University in Cairo

P.O.B. 74

New Cairo 11835 Egypt

Hopkins@aucegypt.edu

Bio-sketch

Nicholas S. Hopkins (American University in Cairo) has conducted research in Mali, Tunisia, Egypt, and India on issues of development broadly understood. He is the author of *Popular Government in an African town: Kita, Mali* (1972) and has published extensively on Mali, Tunisia and Egypt. He is most recently is the translator of *Ghost Riders of Upper Egypt* (H.A. Winkler, 1936; AUC Press, 2009), and the co-editor of *Nubian Encounters: The story of the Nubian Ethnological Survey 1961-1964* (AUC Press, 2010).

Abstract

The Political Career of Simbon Keita of Kita (1900-1985)

The dynamics of political leadership in Mali are seen through the life history of a man who was prominent in local politics. After a career as a colonial-era schoolteacher, Keita became a canton chief during World War II, and was active in electoral politics in the decade before Malian independence. After a brief eclipse he returned to influence if not power under the socialist regime of Modibo Keita. His last political act in the 1980s re-immersed him in the traditional politics of family rivalries. The paper traces the interaction of a man and his times.

Résumé français : La carrière politique de Simbon Keita de Kita

Né en 1900, décédé en 1985, Simbon Keita fut pendant plusieurs décennies une des personnalités respectées de Kita (Mali occidental). D'abord enseignant, à partir de 1942 et jusqu'en 1958 chef de canton (jamanatigi) de Kita, puis après une période de retraite il a fait sa rentrée à la vie politique en tant que membre du bureau politique local sous le régime de Modibo Keita (choisi pour ses capacités administratifs et sa probité). Il s'est intéressé toujours au bien être économique et intellectuel de son pays. Cette étude biographique est basée d'abord sur une série d'interviews menés en 1962, ensuite sur mes propres observations jusqu'en 1965, et aussi sur l'examen de certains documents d'archives ou sur d'autres études de Kita à différentes époques. Elle donne des informations sur son enfance, sa carrière d'enseignant, d'administrateur, et d'entrepreneur, et d'homme politique versé dans la réconciliation, pendant la période coloniale et depuis l'indépendance. Ainsi on peut reconstruire le dynamique de leadership politique du Mali, et on peut analyser l'intersection d'un homme de valeur et de son temps.

The Political Career of Simbon Keita of Kita (1900-1985)

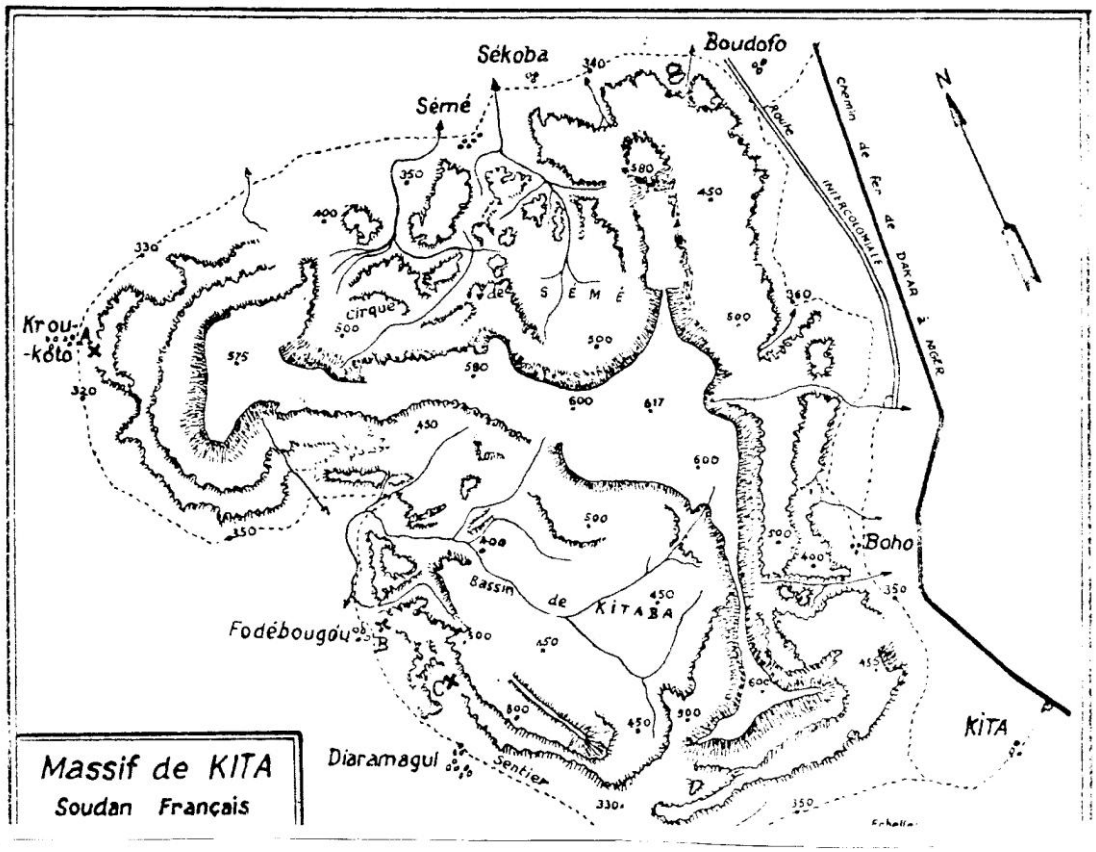


Figure 1: Paul Jaeger, "Légendes et coutumes du pays de Kita" Notes Africaines 1951, no.52, pp. 103-106.

Introduction

This paper examines the political career of Simbon Keita (1900-1985) who was a leading figure for many years in the political life of the town of Kita in western Mali. It does so in the context of the changes in Kita and in Mali during this period. Thus the life of an individual is situated in social and cultural context, and it raises reflections about the importance of mid-range leaders (neither national nor village) in ensuring social integration in Mali, and its predecessor the French Sudan.

In some recent articles (2008a, 2008b, but see also 1972) I have reflected on the implications of a cultural analysis of politics in Mali (specifically Kita). Among the features I have noted are the centrality of open debate in a public meeting, where eloquence rather than wealth or position plays a key role and persuasion is the preferred strategy, and the naturalness of ambition for men who try to win the support of others in order to advance their personal reputation and cause. Competition is seen as normal and continuing, so political figures are always seeking new allies and supporters while trying to retain the ones they have. Would-be leaders had to demonstrate “people” skills, to handle

relations with supporters and others, but also be ready to settle disputes among supporters, devise strategies against opponents. They had to manage information flow – to know how much to tell, when to hide information, how to evade inquiry and thus limit interference. Competitors internalize certain key rules and understandings to the game of politics. The fact that actors generally agree on all this and so understand the language of political move and countermove provides a broad cultural base for political action in Mali, and thus helps to hold the country together. It is also important to note that by and large political actors have agree to agree, so there have been no moments when everything was overturned – apart from the two main shifts at the national level in 1968 and 1991 when the government was replaced. The cultural model often cited for this is the Kurukan Fougan supposedly under the patronage of Soundiata Keita in the 13th century, but this is probably an ex post facto argument (Belcher 2008).

I continue this investigation here, taking a somewhat different approach. The role of one leading political figure in Kita over nearly half a century embodies these cultural dimensions of Malian politics. This figure was Simbon Keita (1900-1985), who was active in Kita politics, and peripherally in national politics, during this period. Keita was a canton chief from 1942 to 1958 and then held a technical (i.e., treasurer) leadership position. Both during his chiefship and afterwards, he took initiatives such as founding cooperatives which were intended to benefit a broad range of the population. Simbon's intermediate position in the colonial system required him to accommodate both the higher and lower levels in the system.

In Mali in the first generation after independence in 1960 the links between periphery and center worked through certain key individuals with the intellectual ability and the experience to relate both to life in the small towns and villages and to the ideological level of the national leadership, itself influenced by ideas of socialism and other international currents (Snyder 1967). Moreover, a certain effort of translation was necessary because of the need to switch back and forth between French, the language of administration, and the various African languages. The French was usually written but political speech was often in the local African language, Maninkakan. The absence of direct means of two-way communication (telephone, for instance) during these years meant that people had to invest heavily in face to face contact, traveling from one place to another and organizing meetings, in order to pass messages up and down the system. This was not only a linguistic matter but assumed knowledge of the etiquette of speaking and interacting. Speakers had to know when they could be direct and when roundabout speech or even silence was more effective.

Here I draw on several sources of information. Firstly I make use of a series of conversations I had with Simbon in 1962 when I was a young teacher in Kita, in which he recounted his childhood and adult life. Then I bring in some observations from two French colonial officers who served in Kita in the 1930s and 1940s and who knew Simbon and the Kita setting. This is amplified by my observations of his political role in the mid-1960s, and by contemporary interviews with other Kitans. Furthermore, I present some information from archival sources and contemporary newspapers, and from historians of the

period. And finally I draw on a lengthy and circumstantial account of Simbon's role in a major dispute that roiled Kita in the year or so before his death, perhaps his final political act (Hoffman 2000). Throughout we can see the interstitial and conciliatory role that Simbon played, and his importance in knitting the personal and local levels together with the national one. I bring all this together in a narrative account of his life, contextualized in terms of the political and social setting in which he operated and which his actions also helped construct. In the phrase of C. Wright Mills, he "contributed to the shaping of his society, even as he was made by society and by its historical push and shove" (1959:6).

Simbon's life

Simbon's life covered several distinct periods in Malian and Kita history, from the different phases of the colonial period when the country was known as the "Soudan Français" to the succession of regimes in independent Mali. For at least forty years, from the 1940s to the 1980s, he was a well-known and often successful leader in local politics, though he was never active at the national level. He was involved in local administration, lineage politics, economic activity as a trader and manager, and pre-independence party politics as well as the emerging political structures of socialist and post-socialist Mali. During most of his life, Simbon was a respected political leader, both encouraging and assisting others and pursuing his own goals.

Kita during the 20th century was a medium-sized town. Situated on the Dakar-Niger railroad, it grew up as a trading and administrative center in the early days of the French colony. It was the seat of the administrative division known as the "cercle" headed by a "Commandant de Cercle"; one could say a District Officer. Its population grew from several thousand in the colonial period to nearly 20,000 by the 1980s. When I first encountered Kita in the early 1960s, just after independence, it was a sprawling agglomeration of distinct neighborhoods with neither a piped water supply nor electricity, though by around 1990 both were available.

Simbon's Youth

In an interview in April 1962, Simbon outlined his early life, showing how he took advantage of the opportunities that came his way. The following is a paraphrase of the notes I took at the time.

He was born in 1900. His father was a soldier who was away from Kita at the time. He had an older sister, and later a younger brother. They resided in Makandiambougou, the traditional quarter of the Keita in Kita. His mother would go down to a stream on the other side of town, near the Catholic Mission to work (washing clothes or gardening), accompanied by her children. Simbon was then about 9 years old. There was then a boarding school at the Mission and Simbon began playing with the children from this school, and going to work in the gardens with them. He used to bring home mangoes and once his mother even

whipped him, thinking he had pilfered them. Nonetheless his visits became more and more frequent. He befriended one of the priests, who came to visit his mother, making her proud.

One day Simbon went down to the Mission with the intention of staying. The fathers let him remain. His mother got worried and looked all over Makandiambougou for him, until finally she heard that he was down at the Mission. The next morning she went down and found him in class at the school. The priest Simbon had befriended took mother and son into his office and tried to persuade her to let him stay. Simbon wanted to learn French, and so, as he was the oldest child with the father absent, an education would be good for them. He said Simbon could come home every Sunday and even sometimes during the week could see her at the stream where she worked. So finally she was talked into letting him stay. Simbon attended school in this way for three years from 1909 to 1911, learning French as he had wanted. He sometimes served as an altar boy wearing a cross, but was never baptized. He would go home every Sunday, and sometimes the priest would accompany him.

Then, in 1911, a new French Deputy Commandant came to Kita. The village of Makandiambougou was told to furnish him a "wife" (this was apparently customary at the time, see Bâ 1999:33). Inasmuch as Simbon's father was absent, there was no one to protect the family, and so the village elders selected Simbon's older sister. His mother could put up no effective protest, so the girl went off to live with the French administrator. When Simbon came home to visit, he found that the family's material condition was much improved (new clothing and rice) and so Simbon reflected that this was a good thing. He went to visit his sister. The administrator was anti-Catholic and when he saw the emblem around Simbon's neck, he began to ask questions. Finally he simply took charge of the situation and said, "All right, you'll move in here and wait on table and otherwise help out. You and my daughter will be my children, and I'll send you both to the public school." So he gave him clothes and food, and he spent three more years in the public school (1911-1914).[1] He attended the Ecole Primaire Supérieure in Bamako from 1914 to 1916, and then continued at the Ecole Normale in Gorée (1916-1920), which he left to become an *instituteur* himself shortly before he turned twenty. This was the classic route for boys' education at that time.

As a teacher

Simbon always identified himself as a teacher. I do not know the details of Simbon's teaching career. Schools were scarce during the 1930s and even into the 1940s. The Ecole Régionale de Kita had five coeducational classes with a total of around 200 to 250 pupils in 1942, while the smaller Catholic school had about 60 pupils (Barlet, letter, July 27, 1966). Four other schools were created in the circle during Barlet's period (1942-44), and they were avidly sought after.[2]

Paul Delmond (letter, October 11, 1966) reports that Simbon was the Assistant Director of the Ecole Régionale de Kita in 1933-4. Perhaps he then left Kita to take up the job as Director of the primary school in Sitakili, near Kenieba, where he taught for a number of years. This is where he was in 1942 when the post of canton chief became vacant (Barlet, letter, July 27, 1966). During this

time he began to nurture the ambition to become the *jamanatigi* (canton chief) of Kita. According to one Kita informant, he had manifested a desire for prestige as early as 1925 when he was the first African in Kita to build a house with a metal roof.

Simbon becomes canton chief (*jamanatigi*) of Kita

As part of their structure for administering West Africa, and especially the French Sudan, the French had created local subdivisions known as "cantons" or in Maninkakan *jamana*. In most cases, and certainly here, the canton had its roots in the precolonial social structure. It consisted of the villages whose traditional sites encircle the Kita mountain (Kitakourou, an inselberg). At the time of the establishment of colonial rule there was then empty space until the next clusters of villages appeared. The canton of Kita was thus a well-defined geographical and social entity. Depending on who was doing the counting, and perhaps when, there were between 15 and 18 of these villages. The dominant clan was the Keita, and the allied clans included the Tounkara and the Kamara among the *horon* (nobles) and numerous *nyamakala* or people of caste - Kouyaté, Diabaté, Sissoko, and Tounkara among the *jeli* (griots); Kanté and others among the *numu* (blacksmiths). There was also a Muslim community of proselytizers and merchants, the *mori*, led by the Cissé clan.

In the logic of things, the canton of Kita had a chief (*jamanatigi)* ostensibly chosen according to traditional criteria – in brief, the senior member of the Kasumasi lineage of the Keita, the first settlers among the Keita. Senior in turn meant the oldest male of the oldest surviving generation. The application of this rule would have meant that the recognized chief would normally be a very old man, and thus a somewhat nominal chief. However, during the colonial period the rule was flexibly applied. Local theory as explained by Simbon held that although the chief had to come from the most ancient Keita lineages, it was the allied Tounkara and Kamara together who designated the actual chief and performed the installation ceremonies. (The Tounkara and the Kamara were considered to have settled in Kita before the Keita and thus controlled the relations with the spirits of the land. [see Hopkins 1972])

When the French army occupied Kita in 1881, the key figure from the Keita clan was known as Tokantan, although the recognized chief was Kankouba Mady. Tokontan was key because of his role in the commercial networks that stretched north and south from Kita. Kankouba Mady was succeeded by Niadougou Guimbala, who held the post until 1925. In that year there was a sharp conflict over the succession; the strongest candidate in terms of personality, Nama Keita, was unacceptable on lineage grounds to many of the other Keita,[3] but he had cultivated good relations with the leading Tounkara who thus saw to it that he was designated (allegedly in exchange for a bribe). Thinking they were following custom, the French authorities accepted this and began to plan for his installation. But other Keita, claiming greater legitimacy, protested to higher levels in the French administration and the decision was reversed. Then a relatively weak candidate but with good lineage credentials was chosen. This was Mahatigué.[4] However, both he and the French administration relied on NFaly, a son of Tokontan, to provide the links between

them and carry out much of the administration. When Mahatigué died in 1939, NFaly became *jamanatigi* in his own right. This transition was the first moment when Simbon showed an interest in the post himself, but he could not compete with NFaly, who had age, lineage, and experience on his side.[5]

The remembered event of NFaly's tenure as chief was the creation of new villages.[6] In effect, the people had moved away from the vicinity of the mountain, no longer needing the security, and had established satellite villages up to 30 km away. It was decided that these satellite villages should have their own chiefs. So the number of villages in the canton expanded from about eighteen to about sixty (the number varied from year to year).

NFaly died in 1942, and then Simbon made his move. Of course this was during World War II, the Vichy period. By this time the French preferred an educated man who could help them more decisively in their administration, and there were several candidates. One was the eldest son of Nama, Douga, a veteran and a merchant who spoke French. Other potential candidates included the younger brother of NFaly, Samba, and NFaly's eldest son, Mamadou, who having helped his father, was experienced.[7] He was a clerk in the district office, and also served as liaison between his father and the French administrator. Another French army veteran, who had risen to the rank of lieutenant, Fadiala Keita, also put himself forward.[8] And by now Simbon, the school director from Sitakili, was a formal candidate.

In the end, however, only Simbon and Fadiala ran. According to some stories, Samba felt that as a sincere Muslim he did not want to jeopardize his chances for heaven by taking on a job that might require him to harm people. But it was also said, notably by the French administrator at the time, that he was a regular consumer of *dolo* (millet beer) ["sous l'empire du dolo," according to Barlet, letter, July 27, 1966] and so unfit for the office. Mamadou was of course somewhat younger, and had alienated many people as assistant to his father. He had the reputation of being domineering and tyrannical. He was also not even the oldest of his generation in the lineage. His cousin, Mamadou Samba, was older, but in 1942 he was working as a merchant in Guinea. According to another story, Simbon compiled a list of all of Mamadou NFaly's misdeeds, and threatened to expose him if he ran.

Fadiala may have had the right personal qualities but he came from the ineligible Bandiougousi Keita, a lineage distinct from the Kasumasi Keita, which may have arrived in Kita as latecomers or perhaps had broken a customary rule concerning marriage: in other words there was a blemish on their record. However, in an earlier generation a man of this lineage had been a big man in Kita, and this had left certain expectations behind. Fadiala may have hoped to gain support from the influential group of veterans of the French army ("les anciens tirailleurs"), who formed a section of the Association des Anciens Combattants (Mann 2006).[9]

Simbon was then school director at Sitakili, in the Kenieba gold field area.[10] He quickly traveled to Kita and according to gossip brought with him a kilo of gold to win the support of the French commandant. He also had the support of the merchants and the Muslim community in Moribougou. One of the

leaders of the merchant community told me that he had supported Simbon because he represented progress and relative freedom. Simbon's own story suggests that though he was from the right lineage, he was from a marginal background, and in this case his own ambition to be a teacher may have facilitated his upward mobility.

In the end, the chiefs of the sixty-one villages had to vote for Simbon or for Fadiala, and the vote was fifty-five to six in favor of Simbon. Only Fadiala's own kin in the Bandiougousi voted for him. Of course Simbon had the advantage of a stronger claim in the traditional system since he was from the Kasumasi, and perhaps his background in the colonial administration was more germane than Fadiala's in the military, although both were literate and experienced. Having explored the possibility in 1939, Simbon had learned how to appeal to the relevant constituencies, notably the prominent merchant class, the key lineages, and the colonial hierarchy. By this time the nominating role of the Tounkara had become symbolic, limited to a role in the installation ceremony.

Simbon as chief

Simbon settled in quickly to the role, attempting early to win over the supporters of Fadiala, and visiting all the villages in the canton. In the 1960s I heard that some rivals had contested his authority in the early days, so that at one point Simbon jailed some of the malcontents. According to Barlet, he was very attentive to all his chiefly tasks, visiting his villages or holding court with his entourage in a small office which Barlet had built for him. "Intelligent, parfaitement au courant des questions économiques de son canton, il faisait néanmoins figure de grand fama, ne se déplaçant jamais sans son épouse préférée et sans ses griots" (letter, 27 July 1966). He had less contact with traders, officials, and others from the modern sector. However, we should remember that World War II was still on. At the beginning of 1944 the colonial government organized a major drive to collect money and goods to promote the liberation of France, and as Barlet (letter, 27 July 1966) notes it was but a short step from seeking the liberation of France to seeking the liberation of Africa. This political process began a year later.

In retrospect Simbon presented his role as one of pushing for the improvement of the system by educating the people and the leaders of the canton. He tried to be both the modern chief that the colonial administration desired and at the same time to work within tradition.[1] He used to consult the senior men, especially those who were recognized as lineage heads. He preferred to consult them individually in their villages, but sometimes convened them all in Kita, and then his strategy would be to get them talking among themselves and to play a very discrete part in the discussion. After a while, he said, he would point out that what was feasible before had to be changed in the modern world, and so he would try to educate them at the same time. If he had not been interrupted by the change in politics (i.e., independence and related changes) he would have

[1] This is what Fallers, writing of colonial Uganda, called the predicament of the chief (1955).

continued to work with them in this way, slowly nudging them to a different set of conceptions. I have no independent evidence on the success of this educational approach, but it suggests more agency than Crowder allowed (1968:188-194).

Simbon had an office built out of stone where his clerks worked, although he himself usually received people in his courtyard. He had a secretary who took care of the paper work and was his intermediary with the French commandant de cercle. He tried to encourage people to deal with him directly rather than through *nyamakala* whom he thought had a tendency to exaggerate, to set people off against each other, making matters worse. But of course the engrained use of intermediaries could not be discarded easily.

According to Simbon, the political situation of the chief was that there was always a party of the chief, and a party opposed, including rival claimants and others. But it was also easy for some rivals to put it about that they had the power to protect people from the chief, and thus to gain support.

One of Simbon's main tasks was to collect the head tax, and he was entitled to a share of this. He mentioned 3 percent or a total of 150,000 to 200,000 francs. He would put part of this aside and then distribute the rest to the old men, arguing that he didn't need all the money and that before he could use any of it he had to give the men their share of the tax money. He would give them amounts varying from 2000 to 5000 francs. The head tax was based on a census that was normally updated every four or five years; Simbon remembered that he tried to update the tax rolls more frequently in the interests of fairness. This updating was one of the tasks that required him to visit the villages.[11]

Simbon was on paid leave from his teaching post for the salary of a *jamanatigi* was too low, and he said he wouldn't have given up his government job for the post of canton chief if it meant a loss of income. He also had income from his commercial ventures.

During this period, Simbon was active in the peanut trade ("la traite", see Hopkins 1972:40-43). This consisted of buying the peanuts grown by scattered African farmers and transporting them to spots along the rail line for sale. There were a number of African traders based in Kita who were involved in this trade, which was dominated by European and Lebanese traders. One of the former Lebanese traders, Lamine, noted that Simbon had been a successful trader because he claimed that the farmers should sell to an African rather than a European; Lamine however thought that African traders treated the farmers as badly as anyone else. In the days of "la traite," Simbon noted to me, each farming family had a connection with a merchant in Kita and he would sell his crop to him preferentially.

About 1949 Simbon Keita and a fellow chief, Djigui Diallo of the neighboring Birgo, established a cooperative to buy peanuts. At the time cooperatives had certain administrative advantages that individual traders did not. Simbon noted that the cooperative attempted to cover the whole circle of Kita. It prospered in the first couple of years when they were able to give a rebate to the producers. The practical problem was to collect peanuts from

widely scattered farms in areas without roads and transport them to a central point near the railroad. But they got overambitious and bought two trucks on credit, as well as many other things. They also extended advance payment to the producers, but had a hard time recovering their money. Although they overextended themselves, and never got their momentum back again, they limped along until 1960. They had an arrangement with a French businessman in Marseille, representing a soap manufacturer there, who came every year and provided the funds for this. Simbon acknowledged that the catchment area was too large, the field agents were not honest enough, and they were too much in debt. Another effort to establish a cooperative for retail merchants during this period also collapsed.

Electoral politics in the 1950s

Politically speaking, a two-party system predominated in the French Sudan from 1946 through 1959 (Morgenthau 1964). There was first of all a party, the Parti Progressiste Soudanais, known under the initials of "PSP", which was created by traditional canton chiefs led by Fily Dabo Sissoko from the Bafoulabé area, and including Simbon Keita from Kita, Djigui Diallo from the Birgo, and many others. Other elements of the population, such as the merchants and the intellectual and administrative elite, eventually joined the Union Soudanaise which became a section of the pan West-African Rassemblement Démocratique Africain ("RDA"). During this period voters were called upon to elect representatives to the French national assembly and also to a local assembly, the Conseil Général. From 1951-56 the vote in Kita was about evenly balanced between the two parties. The early successes went to the PSP, and the later ones to the RDA, which eventually absorbed the other parties and brought the Sudan to independence as Mali.

During this entire period, Simbon had to manage a network of shifting alliances, both with various Keita rivals and allies, then with the merchant community, and with other members of the PSP, notably his ally and rival Djigui Diallo. The ability to maintain his position in these alliances was key to his long-term political role – both before and after independence. Of course he also had to satisfy his superiors in the hierarchical colonial administration.

Simbon Keita twice presented himself in elections for the Conseil General of the French Sudan on behalf of the PSP. He was unsuccessful, and it seems he did not tempt fate a third time. One of the early elections was in May 1948 for a representative to the Conseil General for a constituency that included both Bamako and Kita. Each party had a candidate from Bamako, and Simbon Keita contested the elections as the only Kita candidate, garnering about seven percent of the votes. The successful RDA candidate was Modibo Keita from Bamako.

In March 1952 there was another election for the Conseil General, for a representative from Kita circle. In this election Simbon was the candidate of the PSP, and Mamby Sidibé represented the RDA.[12] In addition the canton chief from the Birgo, a dynastic rival of Mamby Sidibé's, ran as a "progressive", and Douga Keita from Kita, the son of the Nama Keita who nearly became canton chief in 1925, ran as an independent progressive. And there was a minor independent candidate, Mamadou Sy. Sidibé was the winner with a plurality of forty percent of the vote, followed by Diallo with thirty-two percent while Simbon lagged

behind with twenty percent. Douga Keita and Mamadou Sy split the remaining eight percent. The RDA newspaper, *L'Essor*, noted on 11 April 1952, that the RDA's opponents had been divided by ambition: "A qui la faute si à Kita, l'ambition, le désir du lucre ont poussé les progressistes à présenter cinq candidats (sic) contre celui du RDA."

Meanwhile at the level of the French Sudan the RDA gradually outdistanced the PSP, and the French administration at least partly accepted this. Barlet noted (letter, July 27, 1966) that on a visit to Kita in 1957 he found that the French administrator was harassing Simbon Keita in Kita and Djigui Diallo in the Birgo, considered as the two "modern" canton chiefs, but linked to the PSP.

In 1958, with internal autonomy, the RDA abolished the post of canton chief throughout the country. In Kita the rivals of Simbon celebrated "for ten days" in front of his concession, sacrificing an animal and organizing dances. These rivals included the RDA chapter in Kita and members of opposing Keita lineages. Simbon's family members were ridiculed in the streets. For the next several years, Simbon withdrew from the political scene, and he was sitting on the sidelines when I first met him in late 1961.

After independence, Simbon as elder statesman

However, Simbon had qualities that made him valuable to Kita's new leaders. He had a reputation for financial integrity, he could articulate the new concepts of an independent Mali in Maninkakan, and he retained the respect of many individuals, particularly in the countryside. Thus for instance in May 1962 he was included in a delegation that traveled to Bamako and met with national leaders including Modibo Keita to protest successfully a decision to transfer a peanut processing plant from the circle of Kita to Kayes. He also maintained kinship connections with the new leaders: three of his daughters were married to high officials. Moreover, one of the leading ideologues of the RDA, Madeira Keita, had once been his pupil (see Madeira Keita 1960).

In May-June 1962 people in Kita were preparing for the conference of the local section of the RDA. From the point of view of the people of Kita the main point of this was to choose a new political bureau, a group of seventeen people who would be the highest local political body (the 'bureau politique local' or BPL). The previous one had been held several years before and had resulted in such quarrelling that the national level stepped in and imposed a local political bureau. Delegates now would come from the different subdivisions of the circle, but local opinion regarded them as simply bystanders for the real action was the political rivalry among Kitans. Each of the neighborhoods of Kita sent delegates, and Simbon was chosen as one of the delegates of Makandiambougou. (From the point of view of the national leadership, this conference was one of a series that led into the 6th national congress, held on September 10-12, 1962. The resolutions of this congress are translated in Snyder 1965:134-152. This was also the last such conference [Sanankoua 1990:127])

The conference convened on June 30 in the old market shed in the center of the town. The conveners of the conference had been delegated from the national party organization in Bamako. They gave the opening speeches while

several hundred people listened. Simbon gathered his supporters in one corner of the space; these included some merchant allies from Moribougou but also members of the Kouyaté family who were his traditional *jeli*.[14] As the meeting proceeded, Simbon made a speech criticizing the outgoing secretary general for poor organization, and for his inability to recruit people into the party. He also criticized teachers who neglected their teaching to pursue politics: This point won the approval of the head of the national delegation who was also a former teacher.

The next day the process of choosing the new bureau began in earnest. The Bamako conveners asked each subdivision to choose its representatives. They would then meet to consider nominations. This committee met in the afternoon and proposed a slate which the conference duly approved. Simbon was chosen as the treasurer. People explained that Simbon was selected because of his experience and well-known honesty; also his presence on the BPL served to reassure the people in the bush. Overall 17 members, many of them new, were chosen for the BPL, including one woman, while the Commandant de cercle was named an ex officio member. Several had been affiliated to the PSP. In lineage terms, members included three Keita brothers descended from Tokontan NFaly who considered that any one of them had had a better claim on the post of *jamanatigi* than Simbon.

Simbon's role is indicated by the range of tasks he undertook, some of which are described here. The tasks were more essential than glorious, and collectively give a flavor to the nitty-gritty of Kita politics in 1962-65. They required financial probity and mediation skills. Simbon appeared content to perform these roles rather than seek political office through the RDA.

Simbon along with much of the rest of the BPL attended a prize ceremony at the local primary school in July 1962, and Simbon and some others traveled outside Kita to mediate a quarrel between farmers and herders over the passage of animals. He continued to take on these tasks in the ensuing period. In November 1964 Simbon led a delegation of condolences to the village of Fodébougou when a very senior Keita chief died, and also he traveled around the villages to sell party cards and to collect the small monthly fee that parents of pupils were required to pay. People trusted him with money. One should also note that Simbon functioned as a resource on the history of Kita for the youth and others trying to comprehend the history of the area, in this context in which knowledge of history often functioned as a political resource.

As treasurer of the BPL, Simbon noted to me that he conceived his job as simply accepting the money and then disbursing it when someone came with the proper papers (i.e., the actual choices to collect or to spend were taken by others). He was also careful to give receipts so that people could see he was not playing politics with the money. He took care of this business largely from his home since the party did not have a proper office for him.

Also in 1964-65 Simbon was involved in the planning for a fair to be held in Kita in March 1965. Simbon gave a speech in Maninkakan at the opening. At about the same time he was involved in a committee to allocate building lots in

Kita. In September 1965 when the secretary general of the BPL made a speech in French, Simbon was asked to translate it into Maninkakan.

In 1964-65 the Malian government decided to establish a network of consumer cooperatives around the country to replace the private merchants (Hopkins 1969b). In Kita each of the quarters had one. Simbon was the president of the Makandiambougou cooperative. By August 1965 he seemed to think these new cooperatives had gotten off to a good start. They would buy from the Somiex (government supplier) on credit and pay within a month, keeping a small profit margin. This required a certain amount of commercial agility. Simbon exhorted the cooperative officials to devote themselves to the tasks, though this was sometimes an uphill task. He kept track of the people who had done small tasks to make sure that they got some reward (extra grain or cigarettes). He was conscious of the need to keep good records in case of disputes. But on the whole Simbon complained of the lack of cooperative spirit. He was clearly taking seriously the task of making this new institution work.

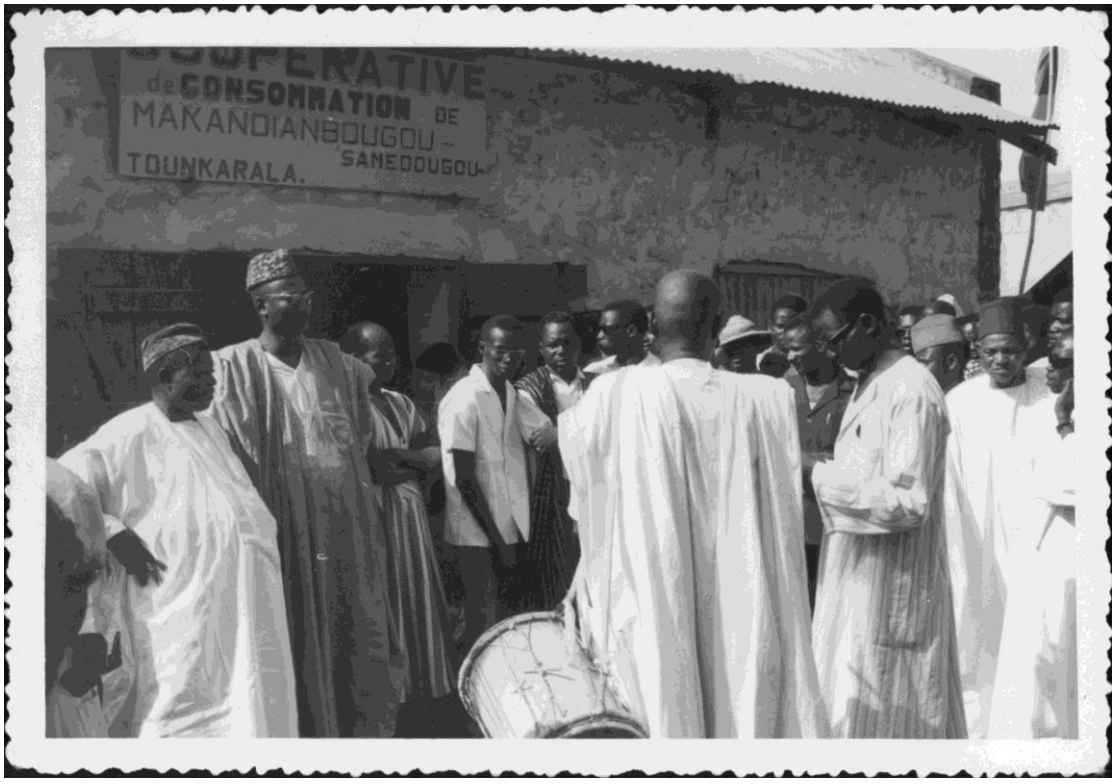


Figure 2. Simbon Keita at the opening of the Makandiambougou consumers' cooperative (1965). Simbon is on the left. Author's photograph.

In 1965, Simbon Keita was recorded in the official records as having four wives and a total household of twenty-seven people, twelve male and fifteen female. His birth date was given as 1900. His four wives were Marie Souko, Fily Damba (also known as Fily Taliba, still alive in 2011), Diouga Damba and Mbamakan Tounkara. Many of his children, especially his daughters were already married.

The final act

The so-called Active Revolution from 1966 to 1968 was a turbulent period in Mali, as a factional struggle with ideological overtones played itself out in Bamako. On the whole the ideological debates in Bamako did not have much effect in Kita (Hopkins 1969a). The Active Revolution had more impact. There was first of all a radicalization of politics known as the "Active Revolution"; one effect in Kita was an instruction to sideline all the older men from political positions as they were regarded as too conservative. On 22 August 1966 the National Political Bureau dissolved itself, followed by the local political bureaux and the National Assembly. As a member of the BPL Simbon was affected by this as perhaps also by the elimination of older men in general. Then the RDA regime was overthrown by the military in November 1968 (Sanankoua 1990, Camara 2003).

Until 1979 when a new single party was instituted there were no elected representatives at all. The man the government appointed as mayor was a respected retired interpreter from the colonial period who had not been active in politics during the 1960s; he was older than Simbon. Of course people still needed favors and still appealed to others to help, so the then current slogan of "no more politics" should be considered in that light. But it seems that the leaders of the previous period withdrew. Simbon was absent when I visited Kita and I suspect he had relocated to Bamako.

Dispute resolution

Under the military dictatorship of Moussa Traoré, in 1985, a dispute over the position of *jelikuntigi* (honorary chief of the griots in Kita; it seems to involve mostly 'bragging rights') came to a head (see Hoffman 2000 for a masterful account). This traditional position was not a recognized part of the modern political system. Kita is known for the number and variety of its *jelilu* (Hopkins 1997), and the senior *jeli* is the symbolic head of this population with the right to appear in certain ceremonies. He may also collect and distribute the "gift" to the *jelilu*. As with the canton chief, the senior *jeli* is qualified as the oldest male of the oldest surviving generation, but this succinct designation allows for argument about who is really older, and how the generations in different lineages correspond. After the death of the previous holder, there were two claimants, one a Diabaté and the other a Tounkara. The struggle between them was lengthy and vicious, and eventually they appealed to Simbon, as the former canton chief, to help resolve the issue. He announced that he had accepted this role because the hostility between the two families was so severe that marriages and households were being disrupted. Simbon opted for the Diabaté candidate, although he certainly had relations with both families.

In an effort to publicize a consensus, a major celebration was organized around the installation of the Diabaté candidate in April 1985. *Jeli* from elsewhere in Mali and from Guinea were invited in effect to endorse this choice. The ceremony began with the formal procession of the out-of-town *jelilu* from the train station to Simbon's house where an elaborate greeting took place. Simbon was the designated *jatigi* (host) of the affair, both in particular for the moment and also in the sense that he was the patron of the *jeli* of Kita. The role of *jatigi* could not be held by another *jeli*, but only by a *horon*. At the end of the

celebration – a celebration with intricate negotiations among the competing families, so there was considerable tension – there was a final meeting between Simbon and the different *jeli* leaders, in which the different positions were reiterated and then a formal agreement and truce were reached.

This was in a way Simbon's farewell to politics: he died six months later, in October 1985 (Hoffman 2000:126). The last public act of Simbon highlighted his skills as a mediator in a quarrel that typified the historic social structure.

Individual and structure

This paper presents the life of Simbon Keita in the context of social and institutional changes in his home environment. While the focus on the individual cannot supplant the concern with the institutional, it can shed light on their intersections. Here we see how a single individual navigated within different social contexts, from a colonial school to modern administration and party politics, and then back again to involvement in a dispute articulated in the language of Maninka tradition. Simbon took key initiatives at certain junctures in his life, and so contributed to the persistence of his society within a framework of change. I have presented Simbon's life both from his own point of view, as expressed in interviews in the early days of Malian independence, and from the point of view of others.[15]

Simbon's success was based on his skill in handing interpersonal relations, particularly in the political structure of Kita that mingled factionalism and patron-client relations. Thus he was often called on to adjudicate disputes, bringing opposing parties to agreement short of breakdown. He was adept at dealing with the outside forces, first the colonial French and then the Malian government of Modibo Keita. He maintained a reputation for probity. Probably as much as anything Simbon's command of language gave him a prime role in the changes experienced by Kita society. His eloquence gave him a role in public discussions. This made him an essential figure in public meetings and official delegations. His command of language revealed both a familiarity with the past and its evocative vocabulary and an insight into contemporary changes with their new requirements.

This paper also strongly reflects the changes in the economic and political structure of Malian history during the 20th century. The changes in life opportunities for individuals during this long period are central to any comprehension of historical development. But at the same time there is continuity in terms of tactics and strategies. Simbon's key ability was his skill at operating on many different registers during this life, both local and national, both economic and political, both formal and informal political. He accumulated these skills throughout his lifetime as he reinforced his reputation for honesty and conciliation.

Simbon also retained a stance as an educator all his life. For that reason it is appropriate that he was memorialized some years after his death when his mature children, some of them also teachers, started a school in his name in greater Bamako.



Figure 3. The school founded by his descendents in honor of Simbon Keita, Bamako (2011). In the foreground is a group of family members and teachers. Author's photograph.

REFERENCES CITED

Bâ, Amadou Hampaté (1999) *The fortunes of Wangrin*. Translated by Aina Pavolini Taylor. Bloomington: Indiana University Press.

Balandier, Georges (1957), *Afrique ambiguë*, Paris: Plon.

Barlet, Paul (1966), personal communications, 16 January and 27 July 1966.

Belcher, Stephen (2008) 'Some observations on the textualization of the 'Charte de Kouroukan Fougan'', Stephen Belcher, Jan Jansen, and Mohamed N"Daou (eds), *Mande Mansa: essays in honor of David C. Conrad.* Berlin: Lit Verlag.

Camara, Seydou (2003) 'Une grande figure de l'histoire du Mali: Modibo Keita 1915-1977', in *Mande Studies* 5:9-27.

Crowder, Michael (1968). *West Africa under colonial rule.* London: Hutchinson.

Delmond, Paul (1966), personal communication, 11 October 1966.

Delmond, Paul (2001) *Sous le vent d'harmattan: souvenirs épars mais authentiques d'un administrateur ayant voué la meilleure partie de sa carrière et de son existence à l'Afrique noire, son présent comme son avenir.* Paris: L'Harmattan.

Fallers, Lloyd A. (1955) 'The predicament of the modern African chief: an instance from Uganda', *American Anthropologist* 57:190-305.

Hoffman, Barbara G. (2000) *Griots at war: conflict, conciliation and caste in Mande,* Bloomington: Indiana University Press.

Hopkins, Nicholas S. (1969a) 'Leadership and consensus in two Malian cooperatives' in D. Brokensha and M. Pearsall (eds) *The Anthropology of Development in Sub-Saharan Africa*, Monograph #10, Society for Applied Anthropology.

Hopkins, Nicholas S. (1969b) 'Socialism and social change in rural Mali' in *Journal of Modern African Studies* 7:457-467.

Hopkins, Nicholas S. (1972) *Popular government in an African town: Kita, Mali.* Chicago: University of Chicago Press

Hopkins, Nicholas S. (1979) 'A Maninka mythical charter' *Journal of African Studies* 6(1):17-26.

Hopkins, Nicholas S. (1997) 'Memories of griots', *Alif* (Cairo) #17, pp. 43-72.

Hopkins, Nicholas S. (2008a) 'The struggle for leadership in Mande.' In Stephen Belcher, Jan Jansen, and Mohamed N'Daou (eds), *Mande Mansa*. Berlin: Lit Verlag.

Hopkins, Nicholas S. (2008b) 'Authority and autonomy: Malian culture and development since independence', *Mande Studies* 10: 73-85.

Jansen, Jan (sous la direction de). (2001) *Trois perspectives sur la vie de Nambala Keita (Naréna, 1895-1969).* Maastricht, Netherlands, Shaker Publishing.

Jean-Hervé Jézéquel, "'Collecting customary law': educated Africans, ethnographical writings, and colonial justice in French West Africa" in Lawrance, Benjamin N., Emily Lynn Osborn, and Richard L. Roberts (eds) (2006) *Intermediaries, interpreters, and clerks: African employees in the making of colonial Africa.* Madison, University of Wisconsin Press. Pp. 139-158.

Keita, Madeira (1960) 'Le parti unique en Afrique', *Présence Africaine* #30:3-24.

Mann, Gregory (2006) *Native sons. West African veterans and France in the Twentieth Century.* Durham: Duke University Press.

Mills, C. Wright (1959) *The sociological imagination.* New York: Oxford University Press.

Morgenthau, Ruth Schachter (1964). *Political parties in French-speaking West Africa*. Oxford, The Clarendon Press.

Snyder, Frank Gregory (1965) *One-party government in Mali: transition toward control*. New Haven: Yale University Press.

Snyder, Frank Gregory (1967) 'The political thought of Modibo Keita,' *The Journal of Modern African Studies* 5:79-106.

Figures

1. Map of Kita canton and the Kitakourou around 1950. From Paul Jaeger, “Légendes et coutumes au pays de Kita”, in *Notes Africaines* #52, pp. 103-106 (1951).

2. Simbon Keita at the opening of the Makandiambougou consumers’ cooperative (1965). Simbon is on the left. Author’s photograph.

3. The school founded by his descendents in honor of Simbon Keita, Bamako (2011). In the foreground is a group of family members and teachers. Author’s photograph.

Endnotes

1. According to an informant, Simbon was circumcised in 1914, as part of the *nonkonsi* age grade, so-called because of raids on French caravans in the early days of World War I.
2. In 1966 I contacted two former French colonial administrators who had served in Kita: Paul Delmond who had been the Deputy Commandant de Cercle in 1932-1935, and Paul Barlet, Commandant de Cercle in 1942-1944. Both graciously and extensively responded, and some of their information is included here. Both knew Simbon, although Barlet worked with him more closely.

3. Supposedly his lineage of Keita was a relatively recent arrival compared to the founders (Hopkins 1979).

4. "Mahadigué, lui, était un pauvre homme, âgé, inculte, sans consistence et sans autorité, surtout à Kita où il était inconnu, et qui n'aurait jamais dû être choisi comme chef." (Delmond, letter, 11 October 1966).
5. For additional details on this history, see Hopkins 1972:24-44, where Simbon appears under the name of "Fatogoma."
6. In fact, the creation of new villages was probably a process in several stages, but impossible to reconstruct in detail.
7. "J'ai bien connu Mamadou, garçon aimable et sympathique, qui s'efforçait de plaire à l'Administration, mais qui était loin d'avoir les qualités de son père." (Delmond, letter, 11 October 1966).
8. Barlet wrote (letter, 27 July 1966): "Je l'ai connu au début de la guerre où nous nous trouvions dans le même régiment." Mann, in his study of African soldiers in the French army, refers to a Lieutenant Fadiala Keita who on leaving the French army in 1928, asked to be appointed to an administrative position in Bamako (Mann 2006:91). This could be the same person, but confirmation is lacking.
9. Barlet (letter, 16 January 1967) sums up the position of the veterans: "Moins intimidés que le commun des villageois par l'Européen, baragouinant le français, disposant d'une pension, exemptés de l'indigénat, ils servaient volontiers d'intermédiaires entre la population et l'administration ou le commerce. Ils tendaient à surclasser les chefs coutumiers." But he then goes on to note that this influence was still in the traditional sector. Meanwhile, "Le fonctionnaire africain, le commerçant, l'évolué en général ont un niveau culturel supérieur. Leurs revenues, leur standing sont plus élevés. Et surtout, ils se sont dès les débuts de la vie politique plus vite dégagé de tout complexe de loyalisme à l'égard de la France."
10. On artisanal gold mining in this part of West Africa, see Balandier, 1957:67-78.

11. On this pattern see Delmond (2001:131-142), "La tournée de recensement", reflecting in part his experience in Kita during the 1930s.

12. Snyder (1965) contains many passages reflecting interviews that Snyder held with Mamby Sidibé in the 1960s, reviewing his career. Jézéquel (2006) adds some additional comments. More scholarly than the others, between 1927 and 1959 Sidibé published 25 pieces in French publications on Malian history, society, and culture.
13. Keita, Diallo, and Sidibé were all former teachers.

14. Tiemoko Kouyaté was the personal griot of Simbon (Hopkins 1997:50). The chief Kouyaté family in Kita was considered not to be eligible for the post of chief in order to retain a certain neutrality. On the other hand, Simbon was on bad terms with one of Kita's best-known griots, Kelemanson Diabaté.

15. To some extent Simbon's life can be contrasted with that of his contemporary Nambala Keita of Neréna (Jansen 2001), though Nambala's life was less "modern" than Simbon's. Among the common features is that both presented themselves as candidates to be canton chief at a time when the French were trying to attribute the position on the basis of an election by village chiefs rather than simply by genealogy and seniority. Both had to face dynastic and other rivalry. Both had sometimes contentious relations with their "griots." It is also striking how many of the tactics attributed to Simbon echo those in the story of Wangrin as recounted by Amadou Hampaté Bâ (Bâ 1999).

« L'alphabétisme au pluriel, la guérisons au pluriel: des guérisseurs N'ko en tant que négociants culturels et entrepreneurs urbains à Kankan et à Bamako »

le 20 avril 2011

Joseph Hellweg Department of Religion Florida State University, Etats-Unis	Sory Kourouma Département d'Economie l'Université de Kankan, Guinée-Conakry

Colloque MANSA
Ouagadougou/Bobo-Dioulasso
Burkina Faso
juin 2011

Remerciements

Les auteurs veulent remercier les collègues suivants de l'Université de Kankan d'avoir lu et commenté sur le manuscrit : Boubacar Siddy Diallo (Département de Géographie), Mamadou Oury Sow (Département de Sociologie), et Lamine Touré (Département d'Economie).

I. Introduction. L'alphabet N'ko joue un rôle de plus en plus important dans la guérison à Kankan, à Conaky, et à Bamako. Selon les critères de Massé (1995 : 229-230), la guérison N'ko comprend le savoir « populaire » médicale autant que le savoir « savant » scientifique—l'homéopathie et la biomédecine, respectivement—grâce à l'alphabet dans laquelle son créateur, Solomana Kanté, a traduit en Mandénkan des idées tirées des deux approches (voir Amselle 1996). Il a écrit autant de livres sur la science que sur l'histoire et la sagesse africaine, reliant les deux dans un même système d'écriture.

De plus, les guérisseurs qui écrivent en N'ko participent au troisième monde du savoir médical identifié par Massé : le « bourgeois ». En ville, ils se comportent en tant qu'entrepreneurs, profitant de la commodification de leur savoir en le vendant.[1] Ils tiennent leurs propres moyens de production. Ils écrivent, reproduisent et vendent des livres en N'ko. Ils fabriquent et font la publicité de leurs médicaments en suivant le manuel de guérison, le *Wanaa*, écrit par Solomana Kanté, et ils enseignent le N'ko dans leurs propres écoles. En même temps, rien ne les empêche d'intégrer des outils de la biomédecine tel que le tension-mètre ou des tests de grossesse dans leurs diagnostic, non seulement pour imiter le savoir scientifique mais pour le concurrencer. En ville, les guérisseurs N'ko « oscillent » (Amselle 1990) parmi tous ces mondes avec panache.

Nous commencerons cette communication en parlant de l'alphabet N'ko. Puis nous établirons un rapport entre lui et la guérison. Nous parlerons ensuite des guérisseurs avec qui nous avons travaillé. Puis nous discuterons de la manière dont ils diagnostiquent des maladies. Nous conclurons en constatant que l'alphabet N'ko ne crée pas seulement des textes mais des *contextes*. Elle facilite la combinaison de stratégies de guérison de la manière dont elle imite ou accompagne d'autres formes d'écriture déjà liées à la santé,

telle que celles utilisées dans la divination. Pour Kanté, le N'ko était un moyen de se connaître au delà du savoir colonial. Ensuite il est devenu une manière de se soigner indépendamment de l'Etat postcolonial.[2]

II. L'invention du N'ko, la réinvention de la guérison. Solomana Kanté naquit en 1922 dans le village de Soumankoï, situé à 7 km au nord de la ville de Kankan en Guinée.[3] Il fit des études coraniques et devint marabout. Dans les années 1940, il vécut en Côte d'Ivoire, dans l'ancienne capitale, Bingerville. Là il lut les mots écrits par un journaliste libanais, Kamal Marwa : « Des voix africaines ressemblent à celles des oiseaux—impossible à transcrire » (Oyler 2002).[4] Pour démentir Marwa, il inventa en 1949, après plusieurs échecs, un alphabet dans lequel il pouvait écrire sa propre langue, le maninkakan.[5] Il s'écrit de droite à gauche, comme l'arabe.[6] L'alphabet peut aussi transcrire toute autre langue du monde. Kanté appela le résultat, « N'ko », ce qui veut dire, « Je dis », en langues mandingues.

Kanté fit de l'aspect tonal de ces langues une préoccupation centrale dans l'orthographe et l'enseignement du N'ko (Oyler 2001 : 588).Dès le départ, alors, Solomana Kanté tâcha de créer un alphabet qui représentait mieux les capacités des voix et donc, quelque part, des corps africains. Cela se voit surtout au niveau de son traitement du ton. Pour ceux qui parlent les langues européennes, le ton semble être quelque chose d'ajouté aux homonymes pour changer leurs sens. Grâce au changement de ton, 'ville' devient 'cheval', la 'folie' devient 'poêle'. Mais Kanté a intégré le ton dans l'orthographe.

Au lieu de parler des trois tons—haut, bas, et modulé—identifiés par les linguistes, nous remarquons quatre dans le N'ko : normal, haut, modulé, et bas.[7] Lorsque les voyelles se rallongent, les tons se rallongent. La transcription linguistique ne marque

pas ce rallongement de ton. Elle ne fait que doubler la voyelle seulement. Dans le N'ko, on le marque de manière différente du ton sur une courte voyelle. Alors de trois tons on arrive à huit. Dès le départ, il y avait un étroit rapport entre l'alphabet N'ko et le souci de soi. Et curieusement, à Kankan et dans ses villages environnants, beaucoup de personnes qui enseignent le N'ko sont aussi des guérisseurs. En revanche, beaucoup de guérisseurs affichent un grand intérêt à l'égard de l'alphabet. Ce n'est pas par coincïdence.

Un jour, Sory, lui-même guérisseur, m'expliqua l'importance de l'alphabet.[8] Il dit qu'avec le N'ko on n'a pas besoin d'apprendre une deuxième langue—comme le français ou l'arabe—pour apprendre à lire et à écrire si on parle le maninkakan depuis l'enfance. Cela facilita l'alphabétisation. Dans le N'ko, il me dit, « Il n'y a pas de séparation entre l'alphabet et ses objets »—entre signifiés et signifiants. A titre d'exemple, Sory me raconta que les botanistes guinéens formés à l'université étudièrent les plantes selon leurs noms latins. Ceci posa problème lorsqu'ils arrivèrent sur le terrain à Kankan pour parler avec les guérisseurs. A Kankan, ils durent réapprendre tous les noms des plantes en maninkakan pour suivre les guérisseurs. « Ceux qui ont étudié le N'ko », il dit, « connaissent les noms directement ».

Il continua: les médicaments occidentaux sont amers et étrangers aux corps africains tandis que les médicaments locaux à base de plantes sont « basiques », ayant la qualité de bases chimiques, au lieu d'être acides. Par conséquent, il dit, les médicaments locaux sont mieux pour les corps africains. La biomédecine vint plus récemment en Afrique. Par contre, les médicaments N'ko furent connus pendant des générations à travers des connaissances transmises de famille en famille (voir le tableau n° 1 en bas).

Pour Sory, le lien entre l'alphabet et la guérison N'ko avait une valeur morale. L'alphabet N'ko était plus proche des langues, des esprits, et des corps africains, et était donc plus convenable pour eux dans l'education et dans la santé que le français, l'arabe, ou la biomédecine. Pourtant les Africains n'avaient pas besoin de poursuivre l'alpabétisation ou la guérison N'ko en excluant d'autres alphabets ou d'autres systèmes médicaux. Ils pouvaient toujours bénéficier des avantages du N'ko en combinaison avec les autres systèmes.

L'avantage principal du N'ko, c'est qu'au moins une partie des moyens de la production de son enseignement et de la guérison N'ko appartiennent aux producteurs, ce qui les constitue quelque part en petite bourgeoisie. Nanfo Diaby à Kankan, par exemple, produit et emballe ses propres médicaments à base de plantes locales. Il les vend dans ce qu'on appelle en français une « pharmacie N'ko ».[9] Il prépare, enregistre ou imprime sur cassette ou sur papier ses propres oeuvres sur l'alphabétisation N'ko ou sur les proverbes ou les contes maninka. Il dispose d'un ordinateur et d'une imprimante personnels par lesquels il rédige des documents en N'ko qu'il vend à sa pharmacie et à son école N'ko.

De même, à Bamako, mon professeur Souleymane Diabaté donne des cours de N'ko la nuit dans l'école franco-arabe de Daoudabougou, un quartier de la rive droite. Durant la journée, il vend des livres N'ko dans la librairie/pharmacie de son père, Adama, qui y vend des médicaments. Alors le N'ko est autant une entreprise polyvalente qu'un alphabet ou un mode de guérison. C'est cet aspect économique qui relie l'alphabet à la santé. L'autonomie de production des livres et des médicaments ouvre un espace d'entrepreneuriat indépendant pour les guérisseurs N'ko. A cet effet, les guérisseurs interviennent dans des domaines généralement réservés à l'Etat : l'éducation et la santé.

Leur formation ne suscite pas l'obtention d'un diplôme d'Etat, mais elle passe par l'alphabétisation quand même. Dans ce sens-là, ils concurrencent l'Etat.

Solomana Kanté a vu dans le N'ko une manière de reformuler la société. Il a écrit, « Yelen bada kun bo nalimun fakan sèbè di », ce qui veut dire, 'La lumière est apparue avec l'écriture de la langue de nos ancêtres'. Ou bien, « Kafa sèbènèn yelen ne kunfinya dibi farala », ou, en français, « C'est la lumière des oeuvres écrites qui combat l'ignorance ». L'image d'une lampe tempête brillante adorne souvent les livres et les pharmacies N'ko. Elle promet un nouveau siècle des lumières. Pour Kanté, l'écriture venait pour illuminer le monde et non pas seulement le refléter.

Kanté a donc écrit des ouvrages qui portent sur la géographie, l'histoire,[10] les mathématiques, la pédagogie,[11] la physique, et la religion. Il a traduit le Qur'an et les Hadiths. Il a aussi réuni des descriptifs de plantes médicinales et de traitements médicaux dits « traditionnels » dans un manuel médical appelé le *Wanaa*.[12] Ce manuel ne se vend pas dans des librairies. Il se transfère de guérisseurs en guérisseurs ou de guérisseurs en apprentis—tout comme le savoir non-écrit—mais pour un prix qui se négocie selon les rapports entre eux.[13] Donc le N'ko en tant qu'écriture et en tant que pratique englobe une diversité de connaissances et une diversité de manières de les gérer.

III. Les guérisseurs. Prenons le cas d'Amara Doumbouya, avec qui Sory a travaillé l'été dernier. Amara, âgé d'environ quarante ans, est né à Kankan. Il a deux femmes et six enfants. Il tient une pharmacie N'ko à Kankan depuis 2009. C'est une construction en métal positionné juste à côté d'un batiment commercial. Là il tient des consultations avec des patients. Il diagnostique leurs problèmes, et il vend des médicaments confectionnés de plantes. En même temps il est entrepreneur sur le plan

national. Avant de se réinstaller à Kankan, il habitait déjà Conakry depuis 1997. Il y gagna sa vie dans la guérison. C'est là où il eut une bonne réputation en tant que guérisseur, travaillant dans sa pharmacie dans un grand marché de Conakry. En 2007, il maria sa deuxième femme. Il la forma ensuite dans la préparation de plantes médicinales, comme il fit déjà pour la première. Cette deuxième femme gère sa pharmacie de Kankan dans son absence. Le petit frère de sa première femme assure le même rôle dans la pharmacie de Conakry à l'absence d'Amara. Chaque pharmacie sert de lieu de vente de produits médicaux qu'Amara et ses femmes préparent et emballent. Des étiquettes ornent ces emballages sur lequel le N'ko figure de manière prononcée, souvent juxtaposé au français. Tout comme pour les Diabatés, le N'ko est une entreprise familiale.

Mais l'amitié joue un rôle dans l'entreprise d'Amara aussi. A Kamsar, ville située à 3 heures de route au nord de Conakry, son ami Yaya Traoré gère une pharmacie. Mais Yaya vient souvent au cabinet d'Amara à Conakry pour extraire des dents—sa spécialité—et traiter d'autres maladies. Avant de faire le N'ko, Yaya fit des études d'infirmerie à l'Ecole de Santé Primaire de Boké, une ville minière non loin de Kamsar. Cette formation lui a donné une double connaissance. Dans ses traitements, il se sert des plantes, mais il se sert aussi des équipements biomédicaux : des pinces pour l'extraction des dents, des dents artificielles, de l'anesthésie pour la bouche, du coton, de l'alcool, des gants en caoutchouc, un bascule pour pèser les patients, et un stéthoscope qu'il utilise avec le tension-mètre d'Amara.

Ce genre de mélange est typique de la guérison N'ko. Dans un village non loin de Kankan, Sory et moi visitâmes une guérisseuse N'ko, Noumousso Sakho, en mai dernier.

Je la rencontra devant un étalagiste de livres N'ko à Kankan en fin 2008. Elle était venu traiter des patients en ville, ce qu'elle fit chaque semaine.

Sory et moi la surprîmes lors de notre visite. Elle était en consultation, mais elle insista à ce qu'on reste. Elle nous invita à prendre place dans sa maison. Une jeune femme s'asseyait au chevet de son lit. Noumousso s'asseyait sur son lit. Elle nous demanda les nouvelles, et on parla pendant quelques minutes. Ensuite, elle prit une petite bouteille d'un étagère sur la tête du lit. Dans la bouteille, un liquide jaunâtre. Elle ouvrit la bouteille et plongea un petit bâton dedans. Après quelques minutes, elle retira le bâton pour le regarder. Nous ne savons pas si la patiente était enceinte. Notre présence dut l'empêcher Noumousso de donner immédiatement le résultat à sa patiente. Un peu plus tard, pendant qu'on parlait, et après le départ de la patiente, elle rangea ses affaires, et elle sortit un tension-mêtre pour mieux l'emballer.

IV. Guérisseurs entre la science, l'occulte, et le capitalisme. Ce mélange de techniques médicales affichées par les guérisseurs N'ko comprend aussi la divination par l'écriture, le *kinyèla*, et par le rêve, l'*istickara*. Ces pratiques, tout comme la consultation du manuel médical le *Wanaa*, font partie intégrale des consultations d'Amara.

Dans le *kinyéla*, on dessine sur une feuille de papier quatres blocs composes de quatre rangs parallèles et horizontales remplis de traits verticaux. Ensuite, on tire de ces quatres blocs, de diverses manières, seize colonnes verticales de quatres éléments chacune où chaque élément consiste d'un trait vertical ou d'un pair de traits verticaux. Chacune de ces colonnes désignes une 'maison' (*bon*) à travers laquelle le guérisseur arrivera à discerner la condition médicale du patient. Amara le faisait pour 3.000 GNF francs (à peu prés soixante centîmes américains) dans ses consultations.[14]

Par contre, dans l'*istickara*, le guérisseur formule une intention (*miriya*) lors d'une nuit où il s'abtient de rapports sexuels. Il fera ensuite deux rakats. Puis il pourra demander Allah, par exemple, de lui faire savoir la cause de la maladie, les plantes qui peuvent la guérir, ou s'il peut la guérir lui-même. Ensuite il dort. Si tout va bien, les réponses à ses questions lui viendront en rêve. Pendant ce temps, son âme ambulant (*nin mèn bóra*) sera sorti de son corps pour aller à la recherche de la vérité. Tout cela peut se passer pendant une courte période de quinze à vingt minutes ou pendant plusieurs heures. Amara faisait l*'istickara* pour la plupart gratuitement, car il s'agît d'une prière.

On pourrait dire que ce mélange de pratiques musulmanes, divinatoires, homéopathiques, et biomédicales constitue précisément la culture populaire médicale dont Massé parle (Massé 1995 : 236). Mais la guérison N'ko n'est pas réductible à un mélange populaire et syncrétique entre l'homéopathie et la biomédecine non plus, car les guérisseurs N'ko visent non seulement à se contenter à une existence parallèle et subordonnée à la biomédecine. Ils savent qu'ils arrivent à la concurrencer dans des conditions précises. Et ils le savent grace à l'approche systématique envers les connaissances médicales que Solomana Kanté a prônée.

Selon une banderole dessinée qu'Amara Doumbouya pendait à côté de sa pharmacie à Kankan en 2009, on pouvait voir des dessins de toutes les conditions physiologiques et psychologiques qu'il pouvait traiter : les règles douleureuses, les maux de tête, la gâle, la jaunisse, les maux de reins, l'hémorroïde, le ventre balonné, les maux d'yeux, les maux de poitrine, la dysentérie, le paludisme, la grossesse, la tuberculose, les maux de ventre, les parasites, la faiblesse sexuelle, la peur de diable, le rheumatisme, les maux d'oreilles, la lèpre, les maux de dents, les morssures de serpent, les vomissements,

les fractures, la chaude pisse (la gonococcie), la gastrite, l'éléphantiase (filiariose lymphatique), l'enflure, l'épilepsie, la goître, les maux de poumons, et les troubles visuels. D'autres guérisseurs à Kankan que j'ai interviewés ont donné des listes semblables, plus ou moins uniformes, comprenant dans la grande majorité des conditions proprement dites « médicales ».

La démarche systématique qui caractérise la guérison N'ko n'est pas du même ordre que celle de la biomédecine. Mais cela ne doit pas occulter les prétentions de la guérison N'ko à une science, telle que Solomana Kanté l'a conçue. C'est justement cette approche que les guérisseurs N'ko vendent aux populations urbaines en tant qu'entrepreneurs d'une petite bourgeoisie naissante.

En plus, ce réseau de guérisseurs N'ko ne fait que s'étendre, des petits villages, tels que celui d'où vient Noumousso Sakho, jusqu'aux capitales régionales telles que Kankan où elle cherche des clients. Et des capitales régionales jusq'aux capitales nationales telles que Conakry, où Amara Doumbouya réside. Pour lier et renforcer ces circuits, les adeptes du N'ko ont crée des associations nationales et internationales. En Guinée, il y a le N'ko Dumbu ('l'Académie N'ko'), au Mali, le N'ko MCD (le 'Mouvement culturel pour le développement'). Et sur le plan international, il y a le Gnèyada ('Le groupe des leaders') et le N'bada ('Chez nous'). Ils organisent des rencontres de formation en N'ko, des prises de contacts et des échanges de connaissances. Les guérisseurs exposent entre eux de nouvelles découvertes sur les étapes et les techniques de diagnostic des maladies.[15]

C'est justement le gain dans la guérison N'ko qui fait souvent étendre ces réseaux. Les guérisseurs habitant les capitales nationales voyagent aussi dans d'autres capitales de

l'Afrique de l'Ouest. Actuellement Amara Doumboya et Yaya Traoré sont au Sénégal. Yaya Traoré arriva à Kankan juste avant le Ramadan pour dire qu'une connaissance à lui vivant à Dakar l'a motivé d'y programmer un voyage. Selon elle, des guérisseurs gagnent beaucoup d'argent à Dakar, tout comme les devins. En tant que guérisseur et devin, Amara décida d'accompagner Yaya.[16]

VI. Conclusion. Pour conclure, le N'ko constitue aujourd'hui un hybride de transfert privé de savoir, d'expertise médicale mises à la disposition du public, de commodification de produits, et de l'*istickara* gratuit. Cette approche à la guérison gagne du terrain à travers des réseaux autant locaux que transnationaux. Paradoxalement les guérisseurs s'organisent en associations agréées par l'Etat, mais ils opérent en même temps hors de sa maîtrise directe. L'univers N'ko existe indépendamment des écoles et hôpitaux de l'Etat, mais il rend souvent de pareils services aux populations pauvres et marginalisées pour qui ces institutions sont difficilement accessibles.[17]

Pour ces populations-ci, la guérison N'ko n'assure pas seulement une valeur « populaire », mais il promet de solutions savantes, systématiques, et abordables aux défis médicaux. Il promet aux guérisseurs un avenir indépendant des entraves de l'Etat, et il alimente leurs rêves bourgeois. Reste à savoir si la propriété intellectuelle de ces guérisseurs, si bien documenté par Solomana Kanté, sera respectée en tant que telle par l'Etat, l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (l'OMPI), et les entreprises multinationales pharmaceutiques. Faudra-t-il faire appel aux devins?

Appendice

Tableau n° 1 : La biomédecine et le N'ko

Médecine/écriture occidentale	***Médicine/écriture N'ko***
Amères/distantes de ses « objets »	*Basiques/en union avec ses « objets »*
Etrangère au corps/à l'alphabétisation	*Convenable pour le corps/l'alphabétisation*
Etrangère/récente	*Ayant une longue durée en Afrique, transmise de famille en famille en langue locale/transmise de la même manière*

Endnotes

[1] Kanté en était un aussi en tant que marabout et marchand de kolas (Oyler 2001)

[2] On pourrait dire que le savoir N'ko constitue un genre de « African gnosis » (Mudimbe 1988) qui ne dépend pas directment du colonialisme. En tout cas c'est ce que Solomana Kanté cherchait lorsqu'il a inventé le N'ko.

[3] Le village est aussi appelé Koloni après son puits dont l'eau est réputée d'avoir des puissances occultes.

[4] Oyler a traduit les remarques de Marwa (recuillis dans des entretiens) en anglais. Hellweg les a retraduites en français.

[5] L'alphabet comprend vingt-six lettres, dont dix-huit consonnes, sept voyelles, et un son intermédiare qui s'appelle le *tèdó* qui donne un son semblable à celui transcrit en 'ng' en anglais.

[6] Un jour, Kanté a demandé des enfants de dessiner des lignes sur le sol. Ils les ont faits de droite à gauche. Kanté les a suivi (Oyler 2001 : 588-589).

[7] Le ton normal ne se marque pas.

[8] On a eu cette conversation dans le contexte d'un cours de méthodologie de recherche en sciences sociales que j'enseignais à l'Université de Kankan pendant l'année académique

2008-09. Je commençais en même temps mes études dans le N'ko. Je savais donc que Sory était guérisseur N'ko. Lorsqu'il cherchait un sujet à traiter pour sa thèse de master, je lui ai suggéré le N'ko.

[9] En maninkakan, on dit *basiso* pour dire 'pharmacie' ou 'maison de médicaments'. Comme les guérisseurs y tiennent des consultations aussi, on l'appelle aussi *dandaliso*, 'cabinet de soins' ou 'lieu de guérison'. On se sert de ce même mot *dandaliso* en maninkakan pour dire 'hôpital'.

[10] Tel que le *Manden Dófó*, 'Histoire mandingue'.

[11] Tel que le *N'ko lónko karan kafa fóló*, 'Premier manuel d'apprentissage du savoir N'ko'.

[12] En maninkakan, le mot *wanaa* désigne quelqu'un qui connaît beaucoup de choses. On dit, par exemple, *Ile'e wanaa le di*, 'Vous êtes [un] sage'.

[13] On n'a pas forcément besoin de posséder le *Wanaa* pour être guérisseur N'ko.

[14] GNF signifie « Guinée nouveau francs ». Ces francs ont apparu en 1985 après la forte dévaluation de l'ancienne monnaie, le syli.

[15] A la tête de l'association nationale malienne, N'ko MCD, est Mamadi Kéïta, un guérisseur renommé qui se déplace (au bon bourgeois) dans une voiture 4x4.

[16] Ce réseau international N'ko s'étend jusqu'en Egypte où Baba Mamadi Diané, d'origine Kankanaise, est professeur à l'Université de Caire. Là il fait publier des ouvrages en N'ko qui circulent et s'achètent dans des librairies N'ko à travers l'Afrique de l'Ouest.

[17] Au Mali et en Guinée, les institutions N'ko accroît dans un contexte de l'affaiblissement des institutions de l'Etat. Au Mali, les grèves d'enseignants continuent

d'année en année sans que les grévistes atteingnent leur but d'augmentation de salaires ou de primes d'habitation. Aux hôpitaux, certains soins prioritaires, tels que la césarienne, sont donnés gratuitement, ce qui fait que la compensation nécessaire manquent aux hôpitaux pour maintenir la qualité d'autres services (communication personnelle d'Abdel Aziz Ould Mohammed de la Croix Rouge Espagnole, Kayes). En Guinée, l'Etat se préoccupe de ses propres guerres de succession. La valeur du GNF chute. Les écoles et hôpitaux étaient déjà chers pour un grand nombre de personnes et troublés de grèves bien avant la chute du GNF.

Références

Amselle, Jean-Loup. 1990. *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Editions Payot.

------. 1996. « Le N'ko au Mali ». *Cahiers d'études africaines* 36 (144) : 823-826.

Massé, Raymond. 1995. *Culture et santé publique : les contributions de l'anthropologie à la présentation et à la promotion de la santé*. Montréal : Gaëtan Morin.

Mudimbe, Valentin Yves. 1988. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana University Press.

Oyler, Dianne. 2001. « A cultural revolution in Africa : literacy in the Republic of Guinée since independence ». *The International Journal of African Historical Studies* 34 (3) : 585-600.

------. 2002. « Reinventing oral tradition: the modern epic of Souleymane Kanté. » *Research in African Literatures* 33 (1) : 75-93.

Orature as a Characteristic of Mande Literature

KABORE, Andre

Abstract:
The name "Mande" brings a multitude of peoples and ethnic groups together into a larger unit. Likewise, orature weaves many different literary genres into one. It is a type of literature in which the collective dimension subsumes individualities. This paper defines orature as a specific literary genre and also as a literary theory that favours a criticism of the literatures produced by writers of the Mande region, especially Titinga Frédéric Pacéré and Gnepo Werewere-Liking. It presents orature as an alternative to Western literary criticism and genre theory.

Key Words: Orature, oral and written literatures, mixture of genres, performance, comparative literature, literary theory.

Résumé
Le nom «Mandé» brasse une multitude de peuples et groupes ethniques dans une unité plus grande. De même, l'orature est le tissage en un de nombreux différents genres littéraires. Il s'agit d'un type de littérature où la dimension collective sublime les individualités. Cet article définit l'orature en tant que genre littéraire spécifique et comme une théorie littéraire qui favorise une critique de la littérature produite par des écrivains de la région Mandé, en particulier celle de Titinga Frédéric Pacéré et Gnepo Werewere-Liking. L'orature y est présentée comme une alternative à la critique littéraire occidentale et sa théorie du genre.

Mots-clés : Orature, littératures orale and écrite, mélange de genres, performance, littérature comparée, théorie littéraire.

Introduction

The term 'orature' has been coined to palliate the alleged contradiction in the phrase 'oral literature' or 'spoken literature' because 'literature' was understood from its etymology only as something written down, and also to counter the tendency to belittle the art communicated orally and received aurally, which was considered as an inferior art in literature. However, in-depth studies reveal that before writing, there was a literature, which was oral or spoken with drums. The techniques used in this literature to help the memory were mnemonics such as catch phrases, proverbs, and sayings. In her study of oral literature, Stephanie Newell gives the example of a system of mnemonics which the Yoruba *babalawo* (praise-singers) developed and which helped them to recall the thousands of verses of praise-names and genealogies that constitute their praise-poems or *oriki* (72). The written letter was then preceded by these types of 'letters' of the spoken word. This is also the argument by Roger Caillois of the French Academy when he writes of the etymology of literature:

> "Literature comes from letter". To say the contrary would historically be more likely, for it is certain that almost everywhere, literature, I mean a word that is tried so that it may last a little more than those that slip out of the lips, preceded the alphabet. (Ngiyol 97)[1]

[1] The translation is mine. The original version is : 'Littérature vient de "lettre". Le contraire serait plus conforme à l'histoire. Car il est certain que presque partout la littérature, je veux dire une parole essayée pour durer un peu plus que celles qui échappent des lèvres, a précédé l'alphabet.'

"Letter" is thus etymologically defined as a "tried word", easy to remember, and different from ordinary words. Not anything written is literature. Similarly, all spoken words cannot be considered as oral literature. Oral literature uses "tried words" for "letters".

This way of thinking brought many literary critics to prefer keeping and using the traditional phrase "oral literature" instead of the suggested term "orature." The term "orature", which I am going to define in detail later, has then been taken up to designate a specific type of written literature at the cusp between oral and written literatures, referring to written fictions that mix different performing genres.

Examples of works of orature are the Cameroonian Werewere-Liking's literary productions. Werewere-Liking wrote in her book *La mémoire amputée: Mère Naja et Tantes Roz* that this book of hers is a "chant-roman" (song book-novel). It mixes two genres: songs/poetry and novel and requires performance. These are the signs that it belongs to orature. Another example is Ngugi's Gikuyu work, *Devil on the Cross.* It uses oration, song, conversation and is of the nature of a fable intertwined with conventional narration. The Zimbabwean Yvonne Vera's literary works are also examples of orature. Studying Vera's novels, especially *Nehanda,* Annalisa Oboe said that she "experiments with ways of retaining the features of precolonial orality" (127). She tries to ensure the survival of the spoken word in the written text. Critics have also labelled the Ghanaian Armah's *Two Thousand Season* as a "simulated orality" (Wright 87) or as "oral utterance to be heard", or again "the kind of 'novel' that a griot would have written if he had access to literary form" (Deandrea 11 et 9). This comment stresses on the performative aspect of this novel. Besides, the Ugandan P'Bitek's *Song of Lawino* and the Nigerian Okigbo's *Labyrinths* appear like compilations of sayings and proverbs, which are "tried words" in oral literature. Furthermore, the novels of the Somalian Nuruddin Farah, such as *From a Crooked Rib*, *Maps*, *A Naked Needle*, *Sweet and Sour Milk*, *Sardines*, *Close Sesame*, have always behaved, writes Derek Wright in his study of orature in Farah's fiction, "as if the oral and written modes existed not only simultaneously but interpenetratively, the one already there inside the other" (87). Also, at the end of his study on Pacéré's poetry, the Ivorian critic Urbain Amoa said that this poetry should be better called "*Drama-poésie"* or drama-poetry (209). He witnesses to the existence of a mixture of genres in this poetry. These are just some examples of works partaking of many European literary genres but belonging to orature in the African context. Consequently, western critical methods cannot evaluate these works. Other critical theories are then called for. Hence, orature as a literary theory.

This paper aims at defining orature as both multi-generic type of literature and theory and illustrating it with some examples taken from the Mande region. Ruth Finnegan in her study of oral literature in Africa names the region of West Africa as the place where one can find literary forms that have dramatic elements; she cites especially "the comedies of certain mande-speaking peoples in the Savannah areas of the ex-French West Africa" (505). Our theory of orature will be illustrated with two examples taken from this region, namely Pacéré's *Poème d'une Termitière* and Werewere-Liking's *La mémoire amputée*.

I. Definition of Orature

Many terms or phrases have been used to refer to literature that is not written. Femi Abodunrin in his critical appreciation of such a literature in Africa says that "oral literature, orature, traditional literature, folk literature or folklore" have been used to describe this specific type of literature (29). The term 'orature' which is mentioned in this list was coined

by the Ugandan linguist Pio Zirimu[2] as a substitute for 'oral literature' because, at the opposite of the German word "Wortkunst" (literally, art of words) which includes both oral and written forms, the term 'literature' privileges writing, leading those who have a book-bound definition of literature to see a contradiction in the phrase 'oral literature'; in their mind literature is nothing but written. In this context, it is not a surprise that this phrase doesn't even appear in some European books on literature. Leif Lorentzon comments on Peter Widdowson's *Literature* (1999) and J. Hillis Miller's *On Literature* (2002) that "there is not even a subordinate clause in either book on oral literature" (2). With such an understanding of literature that leaves no place for orality, 'orature' was invented to get rid of this internal contradiction in the phrase 'oral literature'.

It is in this sense, as a substitution for "oral literature", that Ngugi Wa Thiongo, the Kenyan writer and critic, first used the term "orature". P. N. Uwajeh in his article on orature in literature also uses it in this logic to subsume all various oral forms (297). Rémy Dor too shares the same definition in his reflections on orality and writing where he presents orature as comprising everything that is transmitted from mouth to ear without recourse to writing (30).

But not all literary critics agree to this substitution of "oral literature" by "orature". The rediscovery of oral literature as the antecedent of written literature (See Kesteloot 13) and the realization of the existence of "tried words" as equivalents of 'written letters' account for the persistence of some literary critics in the use of the terminology of "oral literature" instead of "orature" (See Ricard 46). Thus abandoned as an alternative for 'oral literature', the term "orature" has been given another meaning. I use it to mean a multi-generic type of performative literature. Other critics give it this meaning. It is the case of the Kenyan performance scholar, oraturist, actor, director and storyteller, Mshai Mwangola. He said in a presentation on "Completing the Cycle: Stage to Page to Stage" that 'orature' has been re-conceptualized, to mean "an interdisciplinary aesthetic system weaving together numerous genres in the performance of a concept." This second definition of orature lays emphasis on hybridity and performance. Orature mixes different performing genres in one. The same literary work can be poetry, sung music, story and drama at the same time. It is in this sense that the term 'orature' is used in this paper.

In my redefinition of "orature", "oral literature" is partly included in "orature". "Orature" deals with "oral literature" but cannot be reduced to it. Many critics think likewise. Femi Abodunrin tells us, while critically appreciating black African literature in English, that studies on oral traditions show "orature as comprising traditional song, song-poems, various forms of oral narratives, tales, legends, myths, and historical narratives" (17). John W. Johnson too stresses the multi-generic quality of African oral literature, especially of the Mande epic tradition, saying that it has three modes: the narrative, the song and the praise-proverb mode (See Lorentzon 5). In these explanations of orature, we recognize elements belonging to oral literature. But, according to me, the difference is that, while in the former definition of "orature" as a substitute for 'oral literature', each of the elements are separated in both Abodunrin's and Johnson's definitions, in my redefinition of this term, all the elements are together and woven in *written form*. So, mixture of genres and oral and written forms and performance are identifying features of works of orature.

In orature texts, many genres are mixed. This calls for a change in criticism of orature texts. Critics who study such texts say that a better assessment of them can be done in considering them as mixture of genres. The Nigerian Okpewho for example, in his

[2] Evan Mwangi wrote: ' "Orature" is a term coined in the 1970s by Ugandan linguist and literary enthusiast Pio Zirimu to denote oral texts.' Mshaï S. Mwangola also wrote: The term 'orature' originally was coined by Ugandan scholar Pio Zirimu as an alternative to 'oral literature'

constructive book on oral literatures of sub-Saharan Africa, finds the universal (Western) approach to genres unsuitable. According to him, the single, culture-bound approach to literature makes it difficult to understand each society in relation to another (See Lorentzon 6). A multi-generic rather than a single genre approach does then justice to orature.

In addition to mixture of genres, I find that another characteristic of orature is that it goes along with performance. The mixture or collaboration of oral and written forms appears here. Orature is written for performance. This is also expressed in Remy Dor's definition of 'literary orature' as oral arts being written or the gathering of written works that are meant to be performed (31). It is in this sense that we can also understand Lorentzon's saying that " 'the art' of orature has been located in the performance" (8).

I see the importance of performance in orature as coming from the link it has with oral literature. Words are performative in oral traditions. This is what Julia Ogier-Guindo finds when studying oral traditions in A'jië (Nouvelle-Calédonie): word and action are inseparable (24). Joseph Roach's definition of orature, in the field of performance studies, as a literary genre at the cusp between spoken literature and written literature, highlighting the interaction of these modes of communication over time (11-12) is clearly understandable in this context. Orature is in fact a type of print literature, originally drawn from oral literature, and which is called to return back to oral literature through performance. There is then a cyclic transition from simple oral utterance to literary oral utterances in the creation of 'tried words', from oral literature (that uses tried words) to literary orature (that uses "tried words" in written form for performance) and so on.

A good illustration of the interaction between written form and performance is given in Newell's *West African Literatures* where, referring to the poets of the 1980s and 1990s, especially Kofi Anyidoho and Niyi Osundare, she writes:

> The supposed boundaries between europhone and vernacular literature, and between oral and written genres, are challenged by these poets, who make use of African instrumentation, vernacular languages, and oral styles in their English-language work. Echoing *négritude* poets, many of their poems contain instructions for 'oralizing' the form, requiring readers to imagine, if not actually to hear, 'cheerful drumming, with gangan (talking dum) in the lead, then the song (…).
>
> These young poets also frequently stage and record live performances of their poetry, scripting drums, dancers, and local-language choruses into their verse. Confronting the problem faced by Okara and other first-generation authors, of 'how to write an oral culture' (Irele, 2001: 16), these writers look for ways to create a form of printed poetry that evokes sound and inspires the 'earwitness' without denying the status of the printed text (Anyidoho, 2002: 16). For, without music and oral performance, poems are regarded as locked in a suffocating space of print, or what Osundare refers to as 'the prison house/ of the book', a bequest of colonialism which leaves the poet 's-c-r-e-a-m-i-n-g/ for an exit' (Osundare, 2002: 15).
>
> One solution to this sense of imprisonment is to make use of audio-visual technology and to issue sound-recordings with the printed book. (129-130)

Anyidoho opted for this solution and accompanied his poetry with a CD. Pacéré too, whose poetry I discuss, produced a CDROM on drum language on which his poetry is built.

In addition to these technologies, literate people have been used to ensure the passage from printed text to orality. Not many are actually needed. Just a few is enough as Newell explains in her reflection on oral literature: "The presence of one or two book-reading individuals in a small community is sufficient for textual interpretations and printed opinions

to circulate widely among non-literate people" (71). She gives the example of Bunyan's *The Pilgrim's Progress* which was passed on this way to non-literate audiences who even incorporated references to it in their own oral genres.

The performance of Ngugi's novel, *Devil on the Cross*, also illustrates the circulation of literature from orality to writing and back to orality. "The appropriation of the novel [*Devil on the Cross*] into the oral tradition" (*Decolonising* 83) of storytelling around the fireside was done through reading aloud for audiences by literate people. The novel was then received collectively. The tradition of group reception of a work of orature is important here as it enhances the aesthetic pleasure and provokes different appreciations and discussions.

To make performance of orature texts possible, orature writers write and have to write with this in mind, trying to create a form of printed text that evokes sound. Orature writers do subscribe to this obligation. It is the case of Yvonne Vera for example. Studying her works, Annalisa Oboe explains that

> Vera makes sure that all her works stave off the threat of silence by moving (though not unproblematically) between orature and literature, so as to blend rather than juxtapose them. Vera's fiction aims to maintain the spirit and language of oral forms, by centring on word and voice, debating the question ideologically, and creating phonocentric texts, which we are invited to "hear" as well as read". (128)

The phonetic transcription is a help for performance. In other orature works, there is the introduction of aural elements, such as onomatopoeia that make the text sound louder, or the suppression of punctuation marks, as it is the case in Mabanckou's *Verre cassé* et *Mémoires de porc-épic*, which, according to Massoumou who studied the orality in Mabanckou's works, is helpful in the process of transition of the written narrative into orality (176).

To come back to the specific case of Ngugi's *Devil on the Cross*, which I mentioned earlier, it can be said that the transition from written literature into oral literature was made possible partly due to the way the novel was written. It is no wonder that during the writing of *Devil on the Cross*, Ngugi complains that "words slip and slide under [his] eyes… They would not stay in place. They would not stay still" (75). To write down the spoken word is indeed to crucify it, to nail it on paper. Ngugi finds this crucifixion difficult. Not all the spoken words have been crucified, as his text "beats with life and energy" (*Devil on the Cross*, 93). It is an example of orature.

The comparison between orature texts and simply transcribed folktales also show that to borrow from oral narrative is not sufficient to make a text an orature text. An orature text is a text in which life and energy are represented or in which performance is suggested. Ngugi for example describes his Kikuyu novels like *Devil on the Cross* as 'living' and 'authentic' novels, whereas his 'Afro-European' novels such as *Petals of Blood* presumably have no true 'living' dimensions (see Wise). He means that there are some differences in the writing or nailing of the 'living' dimension of orality in both novels.

In my view, the presence of the various aids to performance makes the difference between orature texts and simply transcribed folklore texts. Writers of orature are creative, not mere scribes. Studying transcription of folktale from orality to written form, Porter comes to the conclusion that "The folktale that you observe in written form has always already been distorted" (229). He says that the codes of gesture and declamation, the infinite variability of performance, thanks to which the *griot* supplements the bare text of a narrative, are replaced with a proliferation of adjectives of evaluation and adverbs of manner (232). Orature texts have aids that assist the performer to ensure the passage from writing to orality whereas simply transcription of folklore texts kills the oral text, suppressing performative elements, in order to preserve it.

Texts of orature are then like plays: they are simply extant as acting scripts, as only the basis for performance. Many orature writers indeed lay emphasis on the need for performance. It is the case of Yvonne Vera for example. Talking about the motives behind her novel *Nehanda*, she rightly mentions the need for performance: "The legend, the history is created in the mouth, and therefore survival is in the mouth. That's what I wanted to capture in *Nehanda*" (quoted in Oboe 128). She says this because she is convinced that her

> people know the power of words. It is because of this that they desire to have words continuously spoken and kept alive. We do not believe that words can become independent of the speech that bore them, of the humans who controlled and gave birth to them. […] The paper is the stranger's own peculiar custom. Among ourselves, speech is not like the rock. Words cannot be taken from the people who create them. People are their words. (*Nehanda*, 39-40)

In this way, survival being in the mouth, she advocates performance of texts of orature. They belong to orature insofar as they are or can be performed. The genealogy for example, which on paper looks nothing like literature, Thomas Hale has shown in his study on *griots*, that it "takes on a particular rhythm when it is called out, one that is quite distinct from other genres" (123).

Performance requires, according to me, because of the hybrid nature of orature text, some kind of training. It is not always enough to know how to read to be performer of an orature text. The American scholar Valerie Lee has a similar conception. She shows in her study of African-American women writers, that to hear more readily the orality of black women's texts we need to learn to "read double-dutch", that is, "jumping in the space between orality and literacy" (quoted in Oboe 129). According to Lee, reading double-dutch allows the reader to see how the turning of several narrative ropes simultaneously creates intertwining cultural performances.

My conception of orature is that it brings together or intertwines the live, dynamic, flexible, repetitive and mnemonic qualities of spoken literature and the permanent features, especially the letters, of written literature. While the oral and aural dimensions of spoken literature are often lost when the folklorist transcribes spoken traditions into print, the artist of orature, in contrast to the folklorist, uses different typographic techniques in order to preserve the oral-aural elements of spoken literature. Some critics express a similar view. Adeeko Adeleke for example, while reviewing Micere Mugo's book on African orature, defines orature as 'the creative and imaginative art of composition that relies on verbal art for communication and that culminates in performance' or at the very least appeals to readers for performance. Thus, I can say that orature underlines the fact that the spoken and written traditions are not mutually exclusive. It lays emphasis on the transfer of aural aspects of spoken discourse to writing.

While the written word cannot 'live' in the same way as a spoken word, can all written words be resurrected, as some writings are only meant to be seen (Dor 31)? The written text whose resurrection makes it be like the spoken text from which it was transcribed is what I call an orature text. It can be said that in orature the essential element of the spoken word is not the story per se but is the orality itself, the oral aspects which are more or less reluctant to crucifixion at eyesight. These enable the re-entry of any text into the oral world, which is what is called "resurrection". What favours this re-entry is characteristic of orature texts. Christopher Wise, in his notes on Ngugi's theory of the oral-aural novel, underlines this aspect when he calls good news the fact that "the affixed word, the spoken word chirographically reified upon a flattened surface, may of course be resurrected within a community setting, so long as its 'reading' community retains the ability to decipher (or translate) its meaning." In other words, texts of orature are what Newell calls "printed texts

regularly performed aloud, incorporated into oral literature, or re-oralized by authors and poets" (73).

This possibility of recycling of literature in orature shows the interaction that exists between the living or spoken word and the written word. Written materials are lifeless artifacts, ontological things that are only later resurrected as spoken words within an oral-aural setting. The particularity of orature texts is that in it the spoken word is killed but potentially living because of its particular transcription which makes it be opened to performance. Orature deals with both oral and written words.

Another particularity of orature is that it is never performed in the same way twice, but instead varies according to each new audience and setting. Orature texts incorporate new elements, like mere oral texts. They expand, continually absorbing new materials. They are continually updated with additions from printed and other sources as well as with the innovations of performers. Many critics have underlined this aspect. Newell for example observes that innovative performers "often insert current affairs and moral debates into historical narratives without ruffling the audience's sense of 'history'; meanwhile, audiences often reserve their literary appreciation for the manner in which an individual *griot* re-assembles familiar elements and reworks the well-known genre" (59-60). This is also what Awuor Ayodo notices while studying Luo women's orature. He realizes that "Orature is not based on set notions about social reality. Like society, it is a constantly changing form that reflects not only the changing times, but also individual interpretations and views (128). An example is *Traits and Stories of Irish Peasantry* by the nineteenth century Irish writer William Carleton I studied as part of the corpus of my doctoral thesis. It has been edited many times. At each edition, the author introduced new changes in the details of his stories almost in the same way storytellers make changes in their stories from one retelling to the other. In addition to showing that orature is not confined to Africa—Ngugi "talk[s] about Asian, African, European, Pacific and Latin American orature" (*Notes* 7)—, this example also shows that in orature the written text is an aid to performance, leaving room for free improvisations. It is in this sense that Rémy Dor says, and I agree with him, that orature differs from literature by its mode of transmission, that is, there is no absolute fidelity to an original. While there is rigor in literature, orature is docile; the spoken word flows, but the written one is forged (30).

All these characteristics of orature texts show that there is need for a critical theory for a better criticism of such texts. An appraisal of orature works requires a critical theory in which "conventions of [oral literature] and [writing] cohabit to highlight the relationship between orature and chirography" (Abodunrin 19). I call this critical theory by the name 'orature'; hence, the critical theory of orature.

As a critical theory, orature advocates the assessment of orature texts with the above spell-out considerations in mind, that is, "far from the critical norms which govern literary appreciation in contemporary western locations" (Newell 59). This is what Oyekan Owomoyela, while examining the impact of western criticism on African literature refers to, while talking about "African writers' wariness about European (and American) valuation of their works" (26). In fact, critics like Jahheinz Jahn who looked at African literature with western critical norms called it "apprentice literature" and the writers as "apprentice writers" (Owomoyela 26). They looked at the literature from the standpoint of assimilation. And it is true that, during colonization, as Laurence Porter observes, "to be sanctioned and preserved by the dominant culture, the 'native' culture must don the decent clothing of assimilation" (229). At that time, African writers who choose to write in European languages were subject to pressures and tensions, including an immersion in the European tradition and literary canon in order to produce texts that look like those of their masters. It is actually such texts that Gareth Griffiths sets out to study in his book on Eastern and Western African literatures in English. In his introduction, he says: this work "inevitably concentrates mainly on the

interrelationship between the European forms, structures and poetics imported along with the notion of a literature in English, and less on the equally important effect of the many and diverse local oral traditions" (2). Orature as a literary theory asks for quite a different consideration of orature works.

African writers, especially Achebe, reacted against this kind of western criticism of African literary works. Achebe said that "The Latter-day colonialist critic… given to big-brother arrogance sees the African writer as a somewhat unfinished European who with patient guidance will grow up one day and write like every other European" (quoted in Owomoyela 26). The valuation of all African writers' works from the point of view of assimilation does not do justice to them but creates problems which Leif Lorentzon points out in the following words: "Ever since the late nineteenth century, scholars [who] have collected African oral literature (…) followed a Euro-American literary/critical tradition. This caused problems, as the literature they encountered was most often radically different from the one they were trained to study" (3).

It is a fact that not all African writers accepted assimilation. Some, like Ngugi, Kunene, Anyidoho, and Pacéré, to cite but a few, even reacted against and went so far as writing their creative works in their mother tongues, because they realize that "through writing in foreign languages, literature has suffered the same bastardizing fate as politics and the economy" (Abodunrin 14). The new position they took advocates a better consideration of African literature. Therefore, a valuation of African literature from the standpoint of assimilation is damaging and doesn't give due respect to the genius of writers of orature.

Another strategy adopted by some African writers to fight against the assessment of their works with western literary canons is to give African names to the genres of their productions. They realize that if they still call their works "poetry" or "novel", it is understandable that critics try to assess them with criteria pertaining to these imported genres. That's why, as Leif Lorentzon explains, in order to avoid this problem, some African "Scholars prefer to use indigenous terms for the genres they study, turning their critical attention on their vernacular languages and verbal arts" (4). It was an effort to avoid Western terms but without ignoring them completely. Orature comes in to solve this problem of terminology.

The newness in orature as a literary theory is that it is not preoccupied with whether a work by a writer is derivative of oral traditions, but rather considers writers as thinking architects rather than prisoners of a cultural heritage or assimilated to another tradition. We cannot rightly look at orature texts with western critical norms but with conventions pertaining to the genre of orature.

I will now illustrate the theory of orature with Werewere-Liking's *La mémoire amputée* and Pacéré's *Poème d'une termitière*. These works are said to be difficultly understandable with European conventional criteria; hence, a critical analysis of them is necessary to make them less hermetic. The present study will show how these works from different parts of the Mande regions have characteristics of orature, namely the mixture of spoken and written tradition and of many genres.

II. Werewere-Liking's *La mémoire amputée* as Orature

The literary works of Werewere-Liking Gnepo are expressive of the traditional environment in which she was brought up. In fact, though she was born in Cameroon in 1950 and traditionally brought up by her great grandparents, since 1978, she has been living in Ivory Coast, which is part of the Mande region. Living in Ivory Coast, she started researching on Black-African traditions and aesthetics. She tried her hand at various arts: writing, painting, drama, cinema, poetry, etc. Since 1980, she developed, with Marie-José Hourantier,

what she called "a ritual theatre" to make it different from the genre of western theatre. Her artistic creation in this new genre follows the Ki-Yi Mbock initiation movement which advocates the re-birth of African arts and its recognition in the whole world. She is the founder of the Ki-Yi M'Bock theatrical group.

She wrote many "chant-romans" (chant-novels), poems, plays and short stories. Her chant-novels include *À la rencontre de…*(1980); *Orphée Dafric* (1981); *Elle sera de jaspe et de corail (Journal d'une Misovire) (1983)*; *L'Amour-cent-vies (1988)*; *La mémoire amputée* (2004). In poetry, she wrote *On ne raisonne pas avec le venin* (1977). Some of her plays are *La Puissance de Um* (1979); *La Queue du diable* (1979); *Une nouvelle terre* (1980); *Les mains veulent dire* (1987); *Un Touareg s'est marié à une Pygmée* (1992); *La veuve dilemme* (1994); *L'Enfant Mbéné* (2003); *Le Parler-Chanter - Parlare Cantando* (2003). *Liboy Li Nkundung* (1982); *Contes d'initiations féminines* (1983) are part of her short stories.

Even though she uses denomination belonging to genres of European or American literature such as "poetry", "play", "novel", her works belong to orature. *On ne raisonne pas le venin* for example was first written as poetry. She later put this poetry into music (musical show), turning them thus into songs. Later, she removed the music before publishing it. She also said she was inspired by the art of painting in which she was making her début when she was writing it. Thus, *On ne raisonne pas le venin* is poetry, music and painting to some extent. She combines print and performance as her work was first written, then performed in the form of music and then reduced to mere poetry on paper like a painting to be kept as support for later performance. It is a mixture of genres and uses the oral and written continua.

Werewere-Liking is usually at the look-out for new forms of conveying literature. When she was asked during an interview whether she likes reading the works of African authors, she said that she reads everything that they produce, but sometimes simply glimpsing at them when it is not a new form of writing, for she is not interested in the story per se but much in new forms of writings. She reads such works to see the new writing strategies created by her peers as she herself is embarked on a similar agenda, producing works of orature (Magnier 20).

When she was also asked during the same interview which of the different literary genres was her favourite, she answered that she never liked the division of genres:

> I do not agree with the systematic division of genres. Negro-African textual aesthetics is actually characterised by a mixture of genres. It appears to me that it is only by mixing genres that one can reach different registers of language, different qualities of emotions and approach different levels of consciousness where one can express everything… In one of my latest publications, *Elle sera de jaspe et de corail*, all the genres are mixed: poetry, novel, theatre…[3]

From what she says herself, there is no doubt that her works belong to orature or "écriture nouvelle" (new way of writing) in her own words.

She was helped in this task of creative new writing by her multiple talents. In fact, her biography and her works show that, with regard to western subdivision of genres, she is a novelist, poet, playwright, painter, choreographer, and performer. All the various aspects of this rich personality have their marks in anything she produces. Hence, many genres are mixed in her works, making them works of orature that require performance.

[3] The translation is mine. The original version is : 'Je n'adhère pas à la scission systématique des genres. L'esthétique textuelle négro-africaine est d'ailleurs caractérisée, entre autres, par le mélange des genres. Et ce n'est qu'en mélangeant différents genres qu'il me semble possible d'atteindre différents niveaux de langues, différentes qualitées d'émotions et d'approcher différents plans de conscience d'où l'on peut tout exprimer… Dans mon avant-dernière publication *Elle sera d jaspe et de corail*, tous les genres se rencontres : poésie, roman, théâtre…''

Werewere-Liking tries to be faithful to traditional African textual aesthetics which according to her is characterised by a mixture of genres but also by collective production. *A la rencontre de...*, for example, is produced by her and Hourantier. The same story is told by the two. Looking at the two versions, some changes can be noticed in style and in details, like in the performance of orature works. In Werewere-Liking's version, the story is about two young men; in Hourantier's one, it is about one man and one woman, the two symbolizing Africa and Europe. The reader is brought back to storytellers complementing each other in telling a narrative. Another example is *Orphée Dafric* which has been transformed into a play of ritual theatre by Hourantier and the two published as one book, one support to performance.

La mémoire amputée is yet another example of orature but with a new style. After cooperating with Hourantier to tell the same story in *A la rencontre de*, then after making a novel and a play out of the same story in *Orphée Dafric*, Werewere-Liking combines both the novel genre and poetry or chant in *La mémoire amputée*. It is a piece of orature. The title itself refers to memory, the place where stories are stored for performance in oral traditions. *La mémoire amputée* is a weaving of prose, epistolary narrative and poetry. The following chart shows the recurrence of poetry in this literary hybrid work.

Pages	Chants/Poems
24	Chant 1
27	Chant 2
43	Chant 3
48	Chant 4
50	Poem
53-4	Poem with refrain
87	Chant 5
90	Chant 6
95	Poem
101	Poem
120	Chant 7
146	Poem
153	Chant 8
158	Poem
158-9	Poem
173	Poem
180	Chant 9
189	Chant 10
202	Chant 11
239	Poem
243	Chant 12
261	Poem
267	Poem
273	Chant 13
328-9	Poem
329-30	Chant 14
335	Chant 15
341-2	Chant 16
359	Chant 17

379	Poem
399	Poem
409	Chant 18
412-13	Poem

This table shows the spreading of chants and poems in the book. In-between the chants there are prose narratives which constitute the 'novel' as a genre. The eighteen (18) numbered chants and the forty-seven (47) unnumbered chants and poems which are separated by prose narratives make of the book a collection of 65 poems altogether. The forty-seven unnumbered poems belong partly to the prose narrative in which they have been inserted but also to poetry because of their structural form. In this position, they appear like mortar that helps cement the two genres together to constitute a new genre called 'orature'.

La mémoire amputée is a chant-novel (chant-roman) as it is written on the title page of the book itself. A deeper investigation reveals that it is actually more than a chant-novel. There are also proverbs and epistolary narratives (cf. 267, 295, 310, 331-334) in this literary work. Michelle Mielly of Cambridge, in her foreword to this book, points to the mixture of many more genres in this literary work which she describes as a "roundabout of poetry, essay, autobiography and historical narrative"[4] (7). She further makes her point precise in saying that "*La mémoire amputée* is autobiography and poetry, novel with a thesis and initiation to the *Bassa* thought system of the author's native Cameroon" (*La mémoire amputée* 10). This observation of hybridity of genres in this work leads Michelle Mielly to the conclusion that in *La mémoire amputée*, "We are dealing with an innovating genre in which narration and poetry, soliloquy and *Bassa* women's traditional songs such as *Mbée* or *Nding* are interwoven." (11)

Such an observation from a Western critic is important; it highlights the novelty of the genre of orature. It is something new in western literary world which is accustomed to the single literary genres of epic or fiction, drama and poetry. It is then difficult for western critics to objectively assess a work of orature in which epic, drama and poetry are interwoven. A new theory is then called for, which is also called orature.

With the critical theory of orature, one can say that *La mémoire amputée* belongs to orature, being fiction and poetry. The different poems are about different topics (description of a character, death, life events, love, despair, etc.) but the recurring one is that of fatality or walk to one's gloomy destiny. Here are some excerpts. In chant 5, we read :

Yes, all the forces of nature are in service
Of a fate when it has to take effect
When it becomes forbidden to forbid
When fate and chance are bound by a blood pact
When it was my turn to receive my strike of fate. (87)

Oui, toutes les forces de la nature se mettent au service
D'un destin quand il doit s'accomplir
Quand il devient interdit d'interdire
Quand sort et hasard se lient par un pacte de sang
Quand ce fut le temps pour moi de recevoir mon coup du sort. (87)

The narrator even sees death and birth as synonyms : "Death here is rebirth in another place/ And to be born here corresponds to dying somewhere else." [« La mort ici est renaissance ailleurs/ Et naître ici équivaut à mourir ailleurs » (180)]. In chant 11, she says that her destiny is bound to someone else : "My fate was in your hands/ You whose name will stick to my

[4] The translation is mine. The original is :"Carrefour de la poésie, de l'essai, de l'autobiographie et du récit historique".

skin." [« Mon destin était entre tes mains/ Toi dont le nom me collera à la peau. » (202)]. Also in chant 12, she writes that "This thing called destiny or fate/ Is saved in my memory. (…)/ Everyday's walk brings us to the only true place of reflection and destination/ Our destiny." [« Cette chose nommée destin ou fatalité/ Ma mémoire l'a enregistrée. (…) / Marcher chaque jour conduit au seul vrai lieu de réflexion et de destination/ Notre destin. » (243-244)]. Then she repeats the same idea with a slight change in chant 13, saying : "Everyday's walk to the following day/ brings us inevitably to the only true place of destination/ Our destiny..." [« Marcher chaque jour jusqu'au lendemain / Conduit inéluctablement au seul vrai lieu de destination : notre destin… » (273)]. These examples show the recurrence of the theme of destiny that runs through the different chants or poems.

The themes developed in the poems mirror in some ways the ups and downs of the main character in the prose narrative. This is explicit when we hear the main character say, using a poetical form: "I went towards my fate/ With ten francs in my pocket and an umbrella in my hand/ I went towards the uncertain/ Ready for a life without tomorrow…" [Je suis partie vers mon destin/ Dix francs en poche et un parapluie en main/ Je suis partie vers l'incertain/ Prête pour une vie sans lendemain… » (267)]. This thematic similarity helps the symbiosis of the different genres in the work.

The position of the chants or poems within the work strengthens this symbiosis. The poems appear in initial position, sometimes in the middle of the narrative or at the end. Concerning the eighteen numbered chants, the first two appear in the middle of the narrative, thus breaking it, then chants 3 and 4 appear in initial position. Next, we are back to the middle position with chants 5, 6 and 7; then again to the initial position with chants 8 to 13 and 15 and 17. Chants 14 and 16 appear at end of narrative. Lastly, we finish in the middle position, where we started, with chant 18.

Each chant is not a logical continuation of the narrative but is developing its own idea, which means that we are moving from one thing to another. The situation is like a collective celebration where there are poet musicians, storytellers, dancers, dramatic performers telling different things at the same time, as in the sketch below. The eyes of the spectator or the ethnologist moving from one entertainment to the other is what Werewere-Liking tried to represent in this literary work. The story is told through the eyes of one spectator who moves from one type of entertainment to another.



This sketch was done by Mongo Sisé. Illustrating Manga Bekombo's 'Le regard des ethnologues', it was published in *Magazine Littéraire,* 195 (mai 1983), 37. It can be taken here as an illustration of orature in the Mande region. The ethnologist with his magnifying glass on his right hand and a document wallet on the left represents an outsider, a man of writing, looking at a culture of orality. His memory is his document, whereas the memory of other performers is their heads. The different daily activities (fetching water, cooking, hair dressing, etc.) are portrayed. As far as the cultural entertainments are concerned, a component of which is spoken literature, one can see a mixture of performative storytelling, music and dancing. In this wide range of perfomative arts happening together, spectators have an open choice, their eyes can move from one thing to another. It is this holistic art that Werewere-Liking tried to represent in her chant-novel. The reader who wants to follow everything finds it impossible. Yet the reader who focuses on one element, keeping the other at the background, finds it interesting.

What reinforces this interpretation is the time period used in the book. The different sections are called 'time' (temps) instead of 'chapter'. They remind us of Ahmadou Kourouma's novel, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, which is also divided into night entertainments (veillée) instead of chapters. This time-division of the work gives the impression of a gathering of stories told at different periods of time, at the evening time around the fireplace for example. So, different sections or groups of stories unite to make a whole, likewise the different poems are brought together to make a collection, and the two collections are brought into one. One can see in this presentation that *La mémoire amputée* belongs to a given culture. It is culturally bound. It is Werewere-Liking's way of expressing the literature of her culture, which entails that, to appreciate it, one needs a key, which I have tried to provide.

Werewere Liking is not the only writer of the Mande region to produce works of orature. At the end of the chant-novel, through the voice of the main character, she says that

she is only giving her contribution: "… like a field of anthills/ where each ant adds its mortar to the building/ I have done my part…" [« … comme un champ de termitière/ Ajoutant chacune de la terre à la terre/ (…) J'ai fait ma part ... » (413)]. This idea of ants giving their contribution in the building of the anthill is also what Pacéré Titinga from Burkina Faso has chosen as his own motto. It runs like this: "If the anthill is living, let the ants build it up". Werewere Liking and Pacéré are building up the same anthill in different ways as it can be seen in the presentation of Pacéré's *Poème d'une termitière* as Orature.

III. Pacéré's *Poème d'une termitière* as Orature

Frédéric Titinga Pacéré was born in Burkina Faso in 1943. The word "Faso" means "fatherland" in Mande language, which shows that part of the country is in the Mande region, as is part of Ivory Coast where Werewere-Liking lives. Both belong to the Mande region, are also born at the same period, even though they don't necessarily speak Mande language. What is important for consideration is the similarities of traditions in which both have been brought up.

The variety of Werewere-Liking's production shows her talents. Like her and before her, Pacéré tried his hand at many arts. He produced poems, plays, essays, music, film, and miscellaneous works on economy, sociology and law. He produced mostly poems, whereas Werewere-Liking wrote mostly plays and chant-novels. Pacéré's writing style, like Werewere-Liking's, can also be said to be a novelty or "écriture nouvelle" in Werewere-Liking's own terms. It is certainly this common aspect between the two writers which accounts for the fact that *Notre Librairie* devoted a special issue (# 79) on them as well as on Sony Labou Tansi and Yodi Karone, interviewing them to learn more about their styles of writing.

The novelty in Pacéré's poetry is that it imitates the *Moaaga* traditional poetry of the *bendre* or tom-tom. Pacéré's poetry is centred on *Moaaga* culture in Burkina Faso. In all his collections of poetry, *Quand s'envolent les grues couronnées* (1967), *Refrains sous le sahel* (1967), *Ça tire sous le sahel* (1967), *La poésie des griots* (1982) *Saglego ou le poème du tam-tam pour le Sahel* (1994) *Des entrailles de la terre* (1990), *Poèmes pour l'Angola* (1982), 'Reflets de New York' and *Poèmes pour Koryo* (1987), *La poésie des griots* (1982), *M Ba-yir weogo : Poésie des animaux d'Afrique et sagesse des hommes* (2007), *Poème d'une termitière* (2007). In all these works, Pacéré uses the pattern of the poetry of tom-tom of his country folk, taking care to respect its rhythms and cadences.

Poetry of tom-tom belongs to orature. Text in this type of orature is a weaving of *zabyuya*. *Zabyuya* is the plural of *zabyuure* in Moore language.. It is a motto or proverb that is usually drummed before being orally translated for the non-initiated in this language of drums. It is better called 'spoken literature' because the drums speak without using any mouth. Refrains and *zabyuya* constitute in this literature the threads that make up the fabric or text of the spoken literature of the *bendre*. Pacéré reproduces this text by using the same threads.

It is also characterized by a mixture of genres. Theatrical aspects appear within his poems. I have shown in my article on Pacéré as the demiurge of orature that "*Des entrailles de la terre* is poetry, music, story and drama" (Kaboré 35). It is like Kolyang Dina Taïwé's *Le Sahel: ses femmes et ses puits*, a collection of poems of which Clément Dili Palai upon studying orality, writing and innovation in North-Cameroon, discovered that there are dialogues between characters in the poems so much so that the poems appear like plays (52). In addition, the typographical layout of some collections present them as museum objects of art to be looked at. This reminds us that not all writings are meant to be read. In his study on turco-ottoman materials, Rémy Dor said that he is convinced that initial Turkish writing was

not meant to be read but to be seen (31). Likewise, typographical disposition in Pacéré's poetry is to be seen, as it cannot be read.

In *Poème d'une termitière*, Pacéré uses the refrains, which are always visually put in bold characters, to present it as a collection of poems. The refrain plays the role of the capital letter which start a sentence and of the full stop which ends it to start another sentence or stanza. The main refrain, which opens and closes the poem (collection) as if to create a frame, gives it unity. The other refrains, which are each repeated within a portion of the poetry, present it as a collection of poems, and function as lines of demarcation. *Poème d'une termitière* is, judging from the number of refrains, a collection of fifteen poems. *Poème d'une termitière* is a weaving of the following refrains:

Le soleil s'endort	The sun sets down
Et	And
L'homme s'endort. (26)	Man goes to sleep.

This is the main refrain (MR) that appear at the beginning and end of the poem or collection. It has some variants: "Nature rests/ And/ Man rests" [« La nature repose/ Et,/ l'homme se repose » (32)]. In some instances, it is preceded by some addresses, like "Son/ Son of the land" [« Fils,/ fils de la terre (27)] or "Sons of my fathers,/ When/ All will be dead/ And/ Cold,/ Bring me back/ Bring me back to Barma" [« Fils de mes Pères,/ Quand/ Tout sera mort/ Et/ Refroidi,/ Ramène moi,/ Ramène moi à Barma" (114)]. But in all cases, the core of the refrain is identical and always recognizable. These small changes illustrate our definition of orature texts as changing from one performance to another. The refrain is changing here from one repetition to another but is still recognized as such by the audience.

This phenomenon of minor changes within the refrain is more explicit in the other internal refrains. An example of variations within one internal refrain is given the chart below:

Page #	Refrain (my translation)	Refrain (original French version)
35	<u>Variant 1</u> **Grand-mother,** **Grand-father,** **If,** ***All is ripe and cold,*** **I'll go,** **I'll go** **To the waiting room of the ancestors,** ***I'll go,*** ***I'll go to Barma* ;**	<u>Variant 1</u> **Grand-mère,** **Grand-père,** **Si,** ***Tout est mûr et refroidi,*** **J'irai,** **J'irai** **Dans l'antichambre des aïeux,** ***J'irai,*** ***J'irai à Barma* ;**
36	<u>Variant 2</u> **If,** ***All is ripe and cold,*** **I'll go,** **I'll go** **To the waiting room of the ancestors,** ***I'll go,*** ***I'll go to Barma*.**	<u>Variant 2</u> ***Si,*** ***Tout est mûr et refroidi,*** **J'irai,** **J'irai** **Dans l'antichambre des aïeux,** ***J'irai,*** ***J'irai à Barma*.**

	Variant 3	Variant 3
	Mother,	**Mère,**
37	**Grand-mother**	**Grand-mère**
	When *All is ripe and cold,*	**Quand *tout est mûr et refroidi,***
	I'll go,	***J'irai,***
	***I'll go to Barma* ;**	***J'irai à Barma* ;**
	When *All is ripe and cold,*	**Quand *tout est mûr et refroidi,***
	Make for me a bracelet	**Confectionnes-moi un bracelet,**
	That suits my wrist.	**A la mesure de mon bras.**
	Variant 4	Variant 4
	Mother,	**Mère,**
	Grand-mother	**Grand-mère**
39	**When *All is ripe and cold?***	**Quand *tout est mûr et refroidi ?***
	I'll go,	***J'irai,***
	I'll go to Barma.	***J'irai à Barma.***
	Variant 5	Variant 5
	Grand-mother	**Grand-mère**
	If *All is ripe and cold,*	**Si *tout est mûr et refroidi,***
40-41	**I'll go,**	***J'irai,***
	***I'll go to Barma* ;**	***J'irai à Barma*.**
	To make a bracelet	**Confectionner un bracelet**
	That suits my wrist.	**Aux dimensions de mon bras.**

Here, there are five variants of the same refrain. What is common in all five variants is what we put in italics: "All is ripe and cold,/ I'll go,/ I'll go to Barma" ("tout est mûr et refroidi,/ J'irai,/ J'irai à Barma"). The first two variants are slightly identical; so are variants 3 and 5. Variant 4 appears like the summary of all four. This variation shows the dynamism of spoken literature; it isn't told identically twice. There are always slight changes that don't totally alter the story.

What is common in all five variants also functions like the first words of a *zabyuure* in the spoken literature of drums. In fact, in the spoken literature the *bendre*, the citation of the first words of a *zabyuure* or proverb was equivalent to quoting the full *zabyuure*, as Pacéré explains in the introduction to his poetry *Saglego*: The *zabyuure* "The small tamarind trees do not yield something insipid" (Les petits tamariniers ne produisent pas quelque chose de fade) is often referred to by "The small tamarind trees" when addressing learned people (Saglego 18). Consequently, the mention of "Tout est mûr et refroidi,/ J'irai,/ J'irai à Barma" is enough to recognize the whole refrain. These observations lead us to say that Pacéré transfers into printed literature a process of citation proper to *Moaaga* spoken literature.

The changes are also ways of preserving aspects of live performance of spoken literature that are refractive to crucifixion. They remind one of Makhily Gassama's comparing the spoken word to "a travelling pigeon refractive to domestication" (22). They constantly call to mind that what is killed and preserved in written form is meant to be a support to performance and that, while resurrecting them through reading or performance, they should not be content at reading only what is written but may feel free to add some changes as suggested in the variation of the refrains.

Another example is the substitution of "empire" respectively by "pouvoir" (power) and then by "famille" (family) in variants of the following refrain:

At that time	**En ce temps-là**
The *empire* belonged	**L'*empire* était**
To head-dented people (47)	***Aux* têtes cabossées (47)**
At that time	**En ce temps-là**
The *power* belonged	**Le *pouvoir* était**
To head-dented people (50)	***Aux* têtes cabossées (50)**
At that time	**En ce temps-là**
The *empire still* belonged	**L'*empire* était *toujours*,**
To head-dented people	***Des* têtes cabossées (52)**
At that time	**En ce temps-là**
The *family still* belonged	**La *famille* était *toujours***
To head-dented people (55)	***De* têtes cabossées (55)**

I have put the French variants (aux, des, de, toujours, empire, pouvoir, famille) in italics. The refrain is recognisable as almost identical in all four instances. One may not even notice the slight changes as they appear on different pages and between one variant and another there are pages of stanzas.

A reading of the different refrains reveals the main ideas that are developed in the poetry. The main refrain wraps the poem from beginning to end. The presence of secondary refrains, which signal internal poems, shows the whole poem as a collection of poems, the refrains being the titles of individual poems and the main refrain the title of the entire collection. The main refrain brings the performer back to the cemetery where Mathias of Barma sleeps; he is the man for whom this poetry has been written. Seen in this way, Pacéré's poetry challenges Western criteria of what constitutes a collection of poetry by giving the outward impression of being one long poem and yet, to those who can read it metaphorically, it reveals itself as a collection of poems. Thus, Pacéré mixes strategies of spoken literature in print literature.

He also combines two typographic systems: written punctuation and the punctuations of the spoken literature of tom-toms. The *bendre* uses refrains as full-stops for the listening audience (Cf. Saglego 18). The change of a refrain means the beginning of a new poem. It can then be said that *Poème d'une termitière* is drawn from the spoken literature of the *bendre* and written in such a way that its performance should reflect the initial performance. It is mixture of spoken and print literatures as well as mixture of performing genres.

Conclusion

The definition of orature as genre as well as literary theory and its illustration with Werewere-Liking's *La mémoire amputée* and Pacéré *Poème d'une termitière*, lead to the realization that literary genres are produced within specific cultures and are therefore not understandable when looked at with conventions pertaining to another culture. Within Moaaga cultural tradition, Pacéré has produced written but orally conscious poetry meant to be performed. Likewise, Werewere-Liking has, within *Bassa* tradition, produced a chant-novel. Poetry on the one hand, 'chant-novel' on the other hand, these diversities illustrate the many facets of orature. These different genres in western conventions become one in orature.

Both Werewere-Liking and Pacéré have tried to create techniques that would ensure continuing performance of their works, that is, their circulation into the spoken traditions from which they were born. The techniques they invented stem from their belief in the power of the spoken word. They certainly agree with Newell that if 'the pen is mightier than the sword' in western Europe, the word can *be* the sword in West Africa" (Newell 63). Werewere-Liking and Pacéré have placed spoken words inside written material and they reveal mightier than writing that tries to kill them and succeed to live posthumously through performance.

The two examples and the viewpoints of numerous critics I referred to show that orature is a literary genre that is found in the Mande region but it is not limited to this region only. I have shown in my doctoral thesis how *Traits and Stories of the Irish Peasantry* by the nineteenth-century Irish writer William Carleton also falls within this category (Kaboré).

Bibliography

Adéèeko, Adélékè. "Book Review on Micere Mugo's *African Orature and Human Rights. Research in African Literatures."* 22 june 1999. <http://www.highbeam.com/library>. 1 March 2011.

Amoa, Urbain. *Poétique de la poésie des tambours*. Paris: L'Harmattan, 2002.

Abodunrin, Femi. *Black African Literature in English 1991-2001 : Critical Appreciation and Reception*. Dar es Salam: Nkuki Na Nyota Publishers, 2007.

Ayodo, Awuor. "Definitions of the self in Luo women's orature." *Research in African Literatures*. 25. 3 (1994): 121-129.

Chevrier, J. *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 1984.

Deandrea, Pietro. *Fertile Crossings: metamorphoses of Genre in Anglophone West African Literature*. Amsterdam: Rodopi, 2002.

Dor, Rémy. "Ecrire l'oral, traduire l'écrit : quelques remarques centrées sur des matériaux ösbek: Oral et écrit dans le monde turco-ottoma." *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. 75-76 (1995): 29-51.

Finnegan, Ruth. *Oral Literature in Africa*. Nairobi: Oxford University Press, 1976.

Gassama, M. *Kuma : interrogation sur la littérature nègre de langue française*. Dakar-Abidjan : Les Nouvelles Editions Africaines, 1978.

Griffiths, Gareth. *African Literatures in English: East and West*. London: Pearson Education Ltd, 2000.

Hale, Thomas A. *Griots and Griottes: Masters of Words and Music*. Bloomington/ Indiana UP, 1998.

Jackson, Thomas, H. "Orality, Orature, and Ngugi wa Thiong'o." *Research in African Literatures*. 22.1 (1991): 5-15.

Kaboré, André. "Pacéré as the Demiurge of orature", *Tydskrif Vir Letterkunde* 44.1 (Autumn 2007): 27-40.

------ *The Theory of Orature and its Application to the Writings of W. Carleton and F. T. Pacéré*. Doctoral Thesis. National University of Ireland, Maynooth, 2006.

Kesteloot, L. *Histoire de la littérature négro-africaine.* Paris: Karthala, 2001.

Lorentzon, Leif. "Is African oral literature Literature?" *Research in African Literatures*. 38.3 (2007): 1-12.

Louguet Kaboré, H. *Maître Titinga Frédéric Pacéré, origine d'une vie*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Magnier, B. "A la rencontre de Werewere Liking." *Notre Librairie*. 79 (avril-juin 1985): 18.

Massoumou Omer. "La transfictionnalité dans *Verre cassé* et *Mémoires de porc-épic* d'Alain Mabanckou, de l'oralité à l'écriture. *Oralité et écriture : la littérature écrite face aux défis de la parole traditionnelle*." Ed. Sissao Alain Joseph. CNRST, 2009. 175-181.

Mwangi, Evan. "Literature: Bridging the gap between theory and practice." *Lifestyle Magazine Home*. 12 January 2003. <www.nationaudio.com/News/DailyNation/Supplements/lifestyle/19012003/story120114.htm > 29 April 2011.
Mwangola, Mshaï S. "Completing the Cycle: Stage to Page to Stage." <http://www.codesria.org/IMG/pdf/mshai.pdf.> 29 April 2011.
Newell, Stephanie. *West African Literatures*. New York: Oxford University Press, 2006.
Ngiyol, Pierre. "African Literary Criticism in Oral Traditional Literature." Society of African Culture. *The African Critic and His People as Producers of Civilization*. Yaoundé Colloquium, April 16-20, 1973. Paris: Présence Africaine, 1977. 95-104.
Ngugi, Wa Thiongo. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey, 1986.
------. "Notes towards a performance theory of orature." *Performance Research.* 12.3 (2007): 4-7.
Oboe, Annalisa. " 'Survival is in the mouth': Yvonne Vera's *Nehanda.» Journal des africanistes*. 80.1-2 (2010): 127-139.
Ogier-Guindo, Julia. "Enjeux de la collecte des textes oraux traditionnels: l'exemple d'une épopée bambara (Mali) et des discours cérémonies a'jië (Nouvelle-Calédonie)." *Oralité et écriture : la littérature écrite face aux défis de la parole traditionnelle*. Ed. Sissao Alain Joseph. CNRST, 2009, 23-34.
Onuekwusi, Jaspers A. "Tradition, Creativity and the Individual Talent in the Performance of Selected Forms of African Orature." *Neohelicon*. 24.1 (1997): 335-345.
Owomoyela, Oyekan. *The Columbia Guide to West African Literature in English Since 1945*. New York: Columbia University Press, 2008.
Pacéré, F. T. *Bendr n gomde*. 3 vols in unilingual Moore edition. Ouagadougou: Maison Pousga, n.d.
------ *Ça tire sous le Sahel*. Paris: P.J. Oswald, 1976.
------ *Des entrailles de la terre.* Paris: L'Harmattan, 2000.
------ *Du lait pour une tombe*. Paris: Silex, 1984.
------ "ISHANGO." Oratorio créé au Palais des Beaux Arts. Bruxelles: novembre 2001.
------ *La poésie des griots*. Paris: Silex, 1982.
------ *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique.* Paris: L'Harmattan, 1991.
------ "Le Musée de Manéga." Coproduction avec l'ACCT, Agence de la Francophonie. Paris: 1998. CDROM.
------ "Les masques de la mort." Co-production avec Hilou André, n.d. Film.
------ *Pensées africaines: proverbes, dictions et sagesse des Anciens*. Paris: L'Harmattan, 2004.
------ *Poème pour Koryo.* Ouagadougou: Maison Pousga, 1986.
------ *Poème pour l'Angola*. Paris: Silex, 1982.
------ *Quand S'envolent les grues couronnées*. Paris: P. J. Oswald, 1976.
------ *Refrains sous le Sahel*. Paris: P. J. Oswald, 1976.
------ *Saglego ou le poème du tam-tam pour le Sahel.* Ouagadougou: Fondation Pacéré, 1994.
Palai, Clément Dili. "Nord-Cameroun: oralité, écriture, innovation." *Oralité et écriture: la littérature écrite face aux défis de la parole traditionnelle*. Ed. Sissao Alain Joseph. CNRST, 2009, 45-59.
Porter, Laurence M. "Lost in translation: from Orature to Literature in the West African folktale." *Symposium*. 49.3 (1995): 229-239.
Ricard, A. *Littératures d'Afrique noire: Des langues aux livres*. Paris: CNRS Editions et Karthala, 1995.

Roach, J. *Cities of the Dead: Circum Atlantic Performance.* New York: Columbia University Press, 1996.
Sissao Alain Joseph. Ed. *Oralité et écriture : la littérature écrite face aux défis de la parole traditionnelle*, CNRST, 2009.
Tidjani-Sepros, N. "Langue du malaise, malaise de la langue: Chinua Achebe and Ngugi Wa Thiongo." *Notre Librairie.* 84 (juillet-septembre 1986): 11-17.
Université de Ouagadougou. *Annales*. Série A. Numéro spécial: *Premier colloque international sur la littérature Burkinabè* (décembre 1988).
Université de Ouagadougou. *Mélanges Offerts à Maître Titinga Frédéric Pacéré.* Paris: L'Harmattan, 1996.
Uwajeh, P. N. "Orature in literature: Myths as structural elements in Achebe's *Anthills of the Savannah*—Introduction : Orature and literature." *Neohelicon*. 19.1 (1992): 297-306.
Valéry, P. *Œuvres* I. Paris: Gallimard, 1957.
Werewere-Liking, Gnepo. *A la rencontre de… .* Abidjan: Les Nouvelles Editions Africaines, 1980.
------*Contes d'initiations féminines*. Paris: Classiques Africains, 1983.
------*Elle sera de jaspe et de corail (Journal d'une misovire).* Paris: L'Harmattan. 1983.
------*La Mémoire amputée.* Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes, 2004.
------*La Puissance de Um.* Abidjan: CEDA, 1979.
------ "La Queue du diable » in *Du Rituel à la scène.* Paris: Nizet, 1979.
------ "La Veuve dilemme" (*The Widow Dylemma*). Miller Judith. *Plays by Women: an International Anthology.* Book two. New York: Uburepertory theater publications, 1994.
------*L'Amour-cent-vies.* Paris: Publisud, 1988.
------*Le Parler-Chanter - Parlare Cantando.* Torino: L'Harmattan Italia, 2003.
------ "Les mains veulent dire" et "La Rougeole arc en ciel." *Spectacles Rituels.* Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1987.
------*Liboy Li Nkundung*. Paris: Classiques Africains, 1982.
------*On ne raisonne pas avec le venin.* Paris: Saint-Germain-des-Prés, 1977.
------*Orphée dafric.* Paris: L'Harmattan, 1981.
------*Un Touareg s'est marié à une Pygmée.* Carnières: Lansman, 1992.
------*Une nouvelle terre: Théâtre rituel.* Abidjan: Les Nouvelles Editions Africaines, 1980.
Wise, Christopher. "Resurrecting the Devil: Notes on Ngugi's Theory of the Oral-Aural African Novel." *Research in African Literatures.* 28.1 (Spring 1997): 134-140. Published in <www.enotes.com>. 1 March 2011.
Wright, Derek. "Oligarchy and Orature in the Novels of Nuruddin Farah." *Studies in 2oth Century Literature*. 15.1 (1991): 87-99.
Yépri, Léon. *Titinga Frédéric Pacéré, le tambour de l'Afrique poétique*. Paris: L'Harmattan, 1999.

La potière aux multiples facettes

Daouda Keita, Université de Bamako, Mali

D'une manière générale, les études dans le domaine de la production céramique s'articulent autour des artisanes exerçant dans un cadre villageois (Dietler M. & Herbich I.1989, 1998, Sterner J. 1989, David N. *et al.* 1988, Olivier G.1992, Gallais A. *et al*. 1998, Gelbert A. 2000, Raimbault M.1980, Goldner J. 2007, Wynne-Jones S. *et al.* 2008). Dans les localités villageoises, les potières exercent leur métier dans de meilleures conditions. En milieu urbain par contre la pratique de certaines activités artisanales devient de plus en plus difficile à cause des conditions sociales et environnementales particulières. Les ateliers de potières ne sont plus visibles dans les centres urbains. Dans une ville comme Bamako, la tendance est plutôt à l'abandon.

L'exemple de Fatoumata Djéguéné (Fama) va nous permettre de suivre de près les conditions de production dans le milieu urbain. L'artisane utilise-t-elle toujours les mêmes outils traditionnels ou au contraire a-t-elle modifié son outillage ? Ici il s'agira de voir l'impact qu'à eu le changement de contexte de production sur le travail de l'artisane et comment s'est passée son adaptation à son nouvel environnement socioculturel et économique. La question majeure est de savoir si ces bouleversements ont provoqué des innovations techno-stylistiques dans l'atelier de Fama

Chaque visite chez Fama est une occasion d'observer l'artisane au travail et de poser quelques questions. Les entretiens ont souvent porté sur les problèmes que les potières de Bamako rencontrent dans l'exercice de leur métier et les mesures à prendre pour « sauver » leur activité. Nos entretiens se passaient toujours dans la cour familiale qui fait en même temps office d'atelier. Ils se passaient sous forme de discussions sans questionnaire préalablement établi. La méthode utilisée m'a permis d'abord de suivre assidûment les différentes étapes de la chaîne opératoire avant de procéder au choix des opérations à observer. C'est dans ce cadre qu'il m'est arrivé de suivre toute la phase de la cuisson des récipients dont la réalisation nécessite une série d'opérations, la post-cuisson et le démontage de l'aire de cuisson. Au début de notre collaboration, j'enregistrais systématiquement tous nos entretiens, mais après quelques rencontres j'ai opté pour l'observation participative.

La potière

Fatoumata Djéguéné est une potière *Nama* (forgeron somono) vivant à Bamako depuis plus de quarante ans. Elle a effectué son apprentissage auprès de sa mère dans le quartier forgeron de Dia (Namaïtourou). La technique de montage pratiquée est le moulage sur forme concave (Gallay *et al*.1998, Huysecom 1994, Da Silva Gaspar *et al* 2005). Cette technique est aussi appelée « Tradition somono du sud » car les enquêtes ont révélé que les potières somono du delta intérieur du Niger utilisent cette technique.

C'est donc avec une parfaite maîtrise de la technique du moulage sur forme concave que Fatoumata rejoignit son époux à Bamako à la fin des années 1960. Elle nous a confié qu'en ce moment il y avait encore de l'espace pour la cuisson et qu'elle pouvait travailler librement sans indisposer le voisinage. Ce qui permit à la potière de se faire remarquer par la qualité de sa production et de participer à plusieurs foires-expositions. En 1974, elle a participé à la rencontre artistique internationale de la jeunesse au Québec (Canada). A son retour du

Canada, l'artisane apporta un support pivotant métallique qui allait désormais remplacer le support pivotant en terre cuite habituellement utilisé par les potières de Dia. L'introduction de ce support métallique dans l'atelier de Fama marque le début d'une profonde mutation dans son travail.

L'introduction de nouveaux outils dans l'atelier de Fama symbolise la rupture avec la pratique habituelle de Dia où il existe encore une longue *tradition locale imperméable aux influences extérieures* (Da silva Gaspar *et al* 2005). Dans ce domaine, les gestes et les outils à Dia n'ont pas encore véritablement changé. La production céramique dans le village semble bien résister aux influences extérieures. L'homogénéité de la poterie est remarquable au niveau de la forme et des motifs décoratifs. Sa particularité stylistique reconnaissable par la paroi épaisse des récipients recouverte d'une couche engobe de couleur rougeâtre. Dans la gamme des produits, certains récipients notamment les jarres à eau provenant de Dia sont bien très appréciées par les clientes surtout citadines.

À la différence des potières de Dia, Fama a participé aux manifestions culturelles où elle a rencontré d'autres artisanes et de partager leurs expériences. Ces apports et les contraintes du milieu urbain ont eu pour conséquences le perfectionnement ou la modification totale de certains outils de travail, le changement ou l'amélioration de la gamme de produits confectionnés. Ces contacts ont donc ouvert la voie aux innovations dans l'atelier de Fama. La reconversion de la potière et son adaptation à son nouvel environnement ne sont pas étalées sur une période assez longue. Elles se sont au contraire effectuées relativement vite et sans trop de contraintes. L'avènement de nouvelles formes de récipients ainsi que l'utilisation de nouveaux outils dans l'atelier de Fama s'expliquent essentiellement par un changement du contexte de production. Il s'agissait fondamentalement de trouver un moyen qui permette de poursuivre son activité tout en restant efficace.

Si à Bamako, Fama continue encore de confectionner les récipients céramiques selon la même technique de base, il faut cependant reconnaître que l'utilisation de la technique de moulage sur forme concave n'est plus systématique dans son atelier comme c'est toujours le cas à Dia. Pour continuer à exercer son activité dans la ville, la potière a été obligée de se conformer aux réalités de la vie citadine. Actuellement, trois outils principaux dans la chaîne opératoire sont indispensables dans le travail de Fama. Aucun des ces éléments n'est connu ou même utilisé par les potières somono vivant à Dia.

Le support

L'une des premières transformations apportées par la potière dès son arrivée à Bamako, a été la confection d'une surface glissante en remplacement de l'assise argileuse ordinairement utilisée par les potières somono. La surface argileuse est un élément indispensable dans la technique du moulage sur forme concave car le support pivotant repose toujours sur une surface argileuse glissante. Les potières préparent cette surface avec beaucoup de précautions. La surface argileuse glissante est recouverte d'une feuille plastique pour éviter le dessèchement de l'argile (Huysecom E 1994, Gallais A et al. 1998; Da silva Gaspar *et al* 2005). La fonction principale de l'assise argileuse est de permettre une rotation plus rapide et facile du support pivotant.

Pour continuer à exercer son métier dans la ville sans gêner le voisinage et surtout lorsque plusieurs familles cohabitent dans la même concession où on n'a pas suffisamment d'espace, la céramiste a préféré confectionner son assise argileuse dans une bassine qui doit être permanemment recouverte avec un tissu trempé afin que l'argile ne se dessèche. L'avantage

de cette surface glissante dans la bassine est que l'on dispose d'une surface qui n'est plus fixe. Elle offre plus de liberté de mouvement à la potière.

L'utilisation du support pivotant métallique par Fama Djéguéné est sans doute l'un des évènements majeurs marquant le début de la nouvelle orientation dans le travail de la potière. Ce support se compose de deux disques : l'un servant de base[1] muni d'un tuyau au centre et le second jouant office de support avec un morceau de fer au milieu. Le diamètre du disque utilisé comme support est de 22cm. On l'actionne en emboîtant les deux disques l'un dans l'autre. Depuis l'acquisition de ce support, Fama affirme avoir cessé de travailler sur le dispositif traditionnel. Ce support pivotant métallique remplace l'ensemble du dispositif de montage de la technique du moulage sur forme concave. Il a l'avantage d'être très pratique, peu encombrant, détachable et facile à transporter. Il est également plus rentable et ne demande aucun aménagement préalable de surface. Un autre côté positif de ce support est sa longévité. En effet voila trente cinq (35) ans que Fama utilise le même support qui n'a jamais subi de réparation.

L'apprentissage d'une nouvelle technique de montage

En 1984, la famille de Fatoumata Djéguéné aménage dans sa maison sise au quartier Faladiè à Bamako. Dans leur proche voisinage vivent des potières originaires de Kalabougou. Village situé en amont de la ville de Ségou, Kalabougou est considéré comme le plus grand centre de production céramique de la Région de Ségou ; en 1980, on y a recensé 30 ateliers où les potières travaillent de façon permanente (Raimbault M. 1980, Goldner J 2007). La technique de montage pratiquée à Kalabougou est le moulage sur forme convexe. L'exercice du même métier et la proximité des concessions à Bamako ont créé des liens entre les artisanes qui se sont consolidés au fil du temps. Le voisinage a ouvert la voie aux contacts et aux échanges entre les potières, qui bien qu'appartenant à la même corporation elles utilisaient deux techniques de façonnage différentes. Fama s'est particulièrement intéressée à la nouvelle technique et compte tenu des conditions favorables elle a décidé de l'apprendre. Son apprentissage s'est fait progressivement et pour parfaire son apprentissage, elle s'est rendue à Kalabougou.

Depuis qu'elle a maîtrisé la méthode de Kalabougou, Fama reconnaît l'utiliser régulièrement. Cette nouvelle technique, qui semble *plus facile à maîtriser et ne nécessite qu'un apprentissage rapide, permet d'augmenter le rendement de la production* (Gelbert A 2000). L'appropriation de la nouvelle technique de montage a eu pour conséquence l'abandon progressif de celle qu'elle utilisait jusque là. Actuellement dans sa gamme de produits, les récipients montés par moulage sur forme convexe sont les plus nombreux.

La structure de cuisson

Le dernier élément caractéristique marquant l'intégration réussie de Fama Djéguéné à son nouvel environnement est la confection d'une structure de cuisson répondant aux normes de la ville. La structure de cuisson se présente sous la forme d'une enceinte métallique confectionnée à partir des feuilles de tôles provenant de la récupération. La structure se compose de deux parties : une plate forme caillouteuse surmontée de feuilles d'anciens fûts comportant de petits trous d'aération. Une structure circulaire d'environ 1 m de hauteur sur 1,30m de diamètre est posée sur la plate forme. La structure est également percée de trous d'aération L'usage de cette structure permet de faire la cuisson dans un espace clos facile à

[1] Il est inscrit sur cette partie du support métallique « Pottery supply house »

contrôler ; les récipients et les combustibles ne touchent pas le sol. Le combustible utilisé est le charbon de bois. Ce type de cuisson ne dégage pas de fumée.

Les récipients récupérés du feu sont soumis à un dernier traitement qui selon Fama accroît leur qualité en leur donnant un aspect luisant Cette opération s'effectue après la cuisson et porte le nom de post-cuisson. Une fois les récipients tirés du feu, la potière à l'aide d'un bâton les plonge et les tourne dans le liquide qui bouillonne instantanément sous l'effet de la chaleur. Toute l'opération de trempage s'effectue dans des récipients placés non loin de la structure de cuisson. Après le trempage les récipients sont déposés à côté jusqu'au lendemain matin.

La gamme des produits :

L'essentiel de la production de Fama est constitué par les récipients à cuire les médicaments traditionnels (*furadaga*). Les populations dans les villes s'intéressent de plus en plus à la médecine traditionnelle et les traitements dans ce cas sont à base d'espèces végétales ou de décoctions bouillies exclusivement dans les récipients en terre cuite. La demande croissante de ce type de récipients incite alors les potières à leur confection massive. Les « *furadaga* » représentent environ 80 à 90% des récipients confectionnés chez l'artisane. Les commandes d'autres types de récipients sont rares. La potière a alors axé son travail sur la fabrication de récipients d'usage courant pour mieux répondre à la demande du marché. Ces récipients sont très peu décorés. Le seul motif décoratif identifié se compose d'une rangée de petites dépressions ceinturant de la partie médiane du récipient. Ils subissent par contre le traitement de la post cuisson.

Conclusion

Le parcours de Fatoumata Djéguéné est un exemple réussi de la capacité de l'homme à s'adapter à son nouvel environnement. La dynamique observée dans la production de Fama a donc été dictée par son environnement socio-économique auquel il convenait de s'adapter ou d'arrêter la production. En effet, il devenait impossible de continuer avec les méthodes traditionnelles apprises dans son village natal. Le changement de milieu et de contexte de production a contraint l'artisane à revoir sa méthode de travail pour faire face aux nouvelles exigences par le remplacement d'une technique compliquée et trop coûteuse au profit d'une nouvelle technique plus facile et moins contraignante. Ces innovations ont eu pour conséquence l'élaboration d'un style particulier de production céramique combinant à la fois les techniques de base du moulage sur forme concave et du moulage sur forme convexe, qui a eu une répercussion profonde sur la gamme des récipients céramiques.

Bibliographie

Da silva Gaspar L., Gosselin O.P., Livingstone Smith A., Elhadi N. 2005 *Potières et poteries de Dia ;* In : Bedaux R., Polet J., Sanogo K. & Schmidt A. (eds), Recherches archéologiquesà Dia dans le Delta intérieur du Niger, Mali: bilan des saisons de fouilles 1998-2002, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde Series, Research SchoolCNWS, Leiden University ; pp. : 315-349.

David N. Sterner J. and Gavua K. 1988. *Why pots are decorated.* Current ANTHROPOLGY 29 (3), p.: 365-389.

Dietler M. Herbich I 1989. *Tich Matek: the technology of Luo pottery production and the definition of ceramic style*. World Archaeology 21(1). pp. : 148-164.

Gallay A., Huysecom E., Mayor A. 1998. *Peuples et céramiques du Delta intérieur du Niger (Mali) : un bilan de cinq années de missions (1988-1993)*. Mainz : P. von Zabern. (Terra Archaeologica : monogrs de la Fondation Suisse-Liechtenstein pour les rech. archéol. à l'étranger ; 3).

Gelbert, A. 2000. *Etude ethnoarchéologique des phénomènes d'emprunts céramiques,* UMR 7055, Préhistoire et technologie, Université de Paris X, Paris.

Golder J. 2007. *The women of Kalabougou*. African arts spring, pp.: 74-79.

Gosselain O. P. 1992. *Technology and style : potters and pottery among Bafia of Cameroon.* Man 27 (3) pp: 559-586.

Gosselain, O. P. 1998. *Social and technical identity in a clay crystal ball*. The Archaeology of Social Boundaries Stark M.T.(ed), Washington & London: Smithsonian Institution Press., pp. :78-106.

Gosselain O.P. 2002. *Poteries du Cameroun méridional : styles, techniques et rapports à l'identité*. Paris Eds du CNRS. (Monogr. du CRA / Centre de rech. archéol. ; 26).

Huysecom E., Mayor A. 1993 *Les traditions céramiques du delta intérieur du Niger : présent et passé* In Vallée du Niger Editions de la Réunion des musées nationaux, Paris, pp. : 297-313.

Mayor A. 2005. *Traditions céramiques et histoire du peuplement dans la Boucle du Niger (Mali) au temps des empires précoloniaux.* Genève : Université de Genève (thèse).

Raimbault M. 1980. *La poterie traditionnelle au service de l'archéologie : les ateliers de Kalabougou (cercle de Segou, Mali).* BIFAN, Sér. B., t 42, n°3, pp. : 444-474.

Sanogo K. & Dembélé M. 1994 *La céramique à travers les âges dans le delta intérieur du Niger* In : Kawada J. (ed), Boucle du Niger- approches multidisciplinaires, vol.4, Tokyo : Institut de Recherches sur les Langues et Cultures d'Asie et d'Afrique, pp. :45-70.



8ème Congrès International des Études Mandé

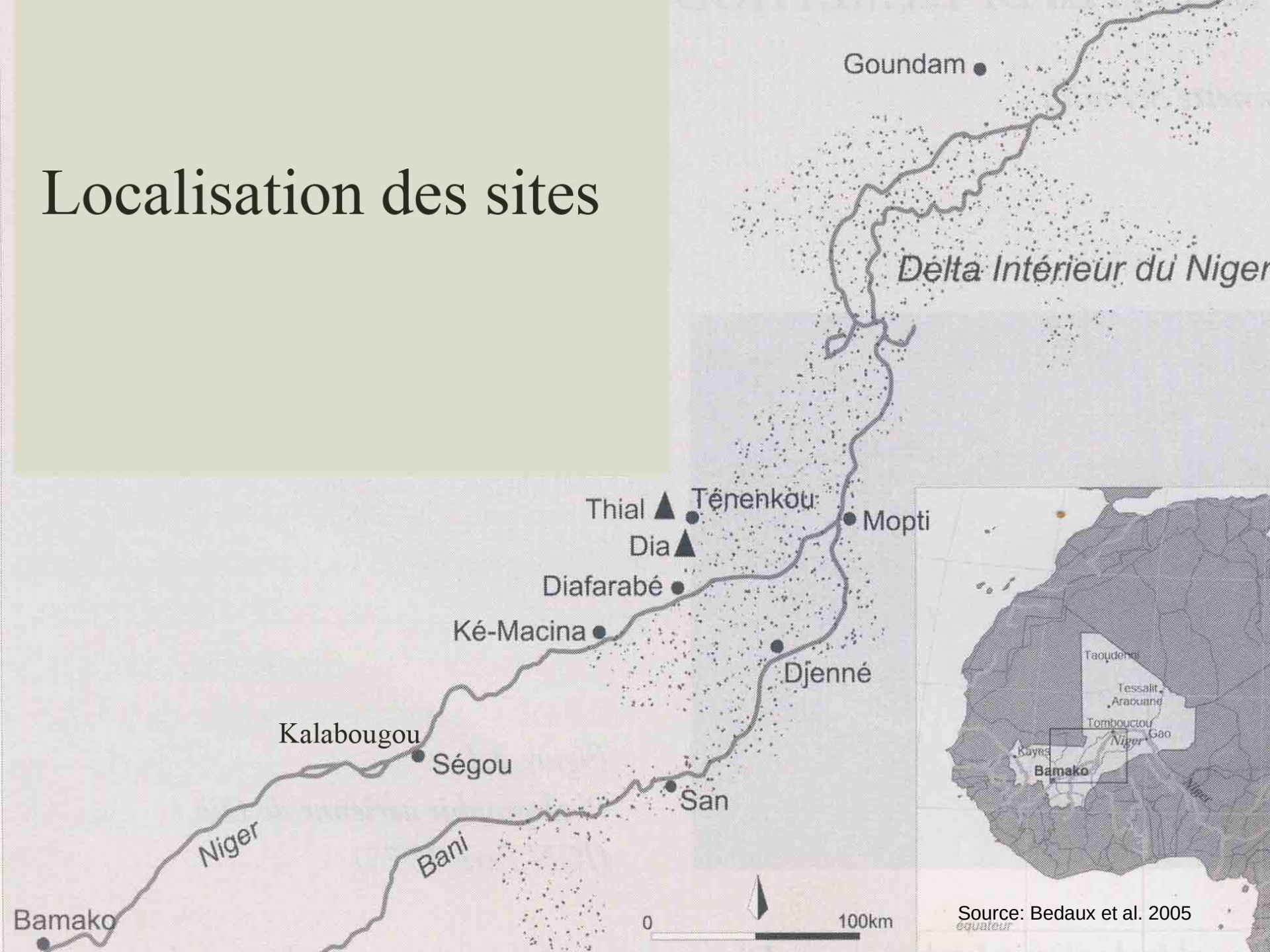
MANSA

La potière aux multiples facettes

Daouda Kéita

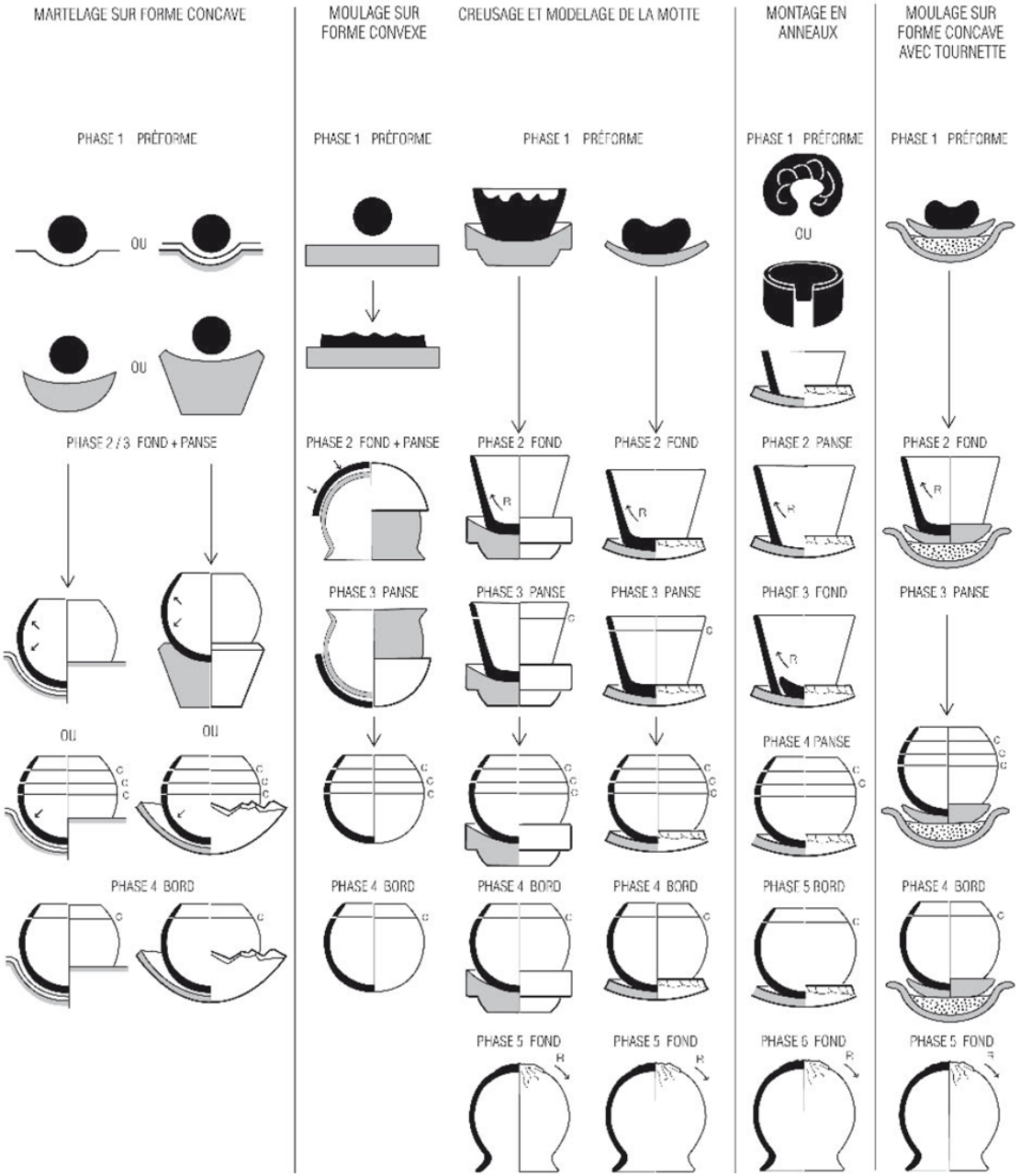
Bamako: 27 au 29 Juin 2011

Localisation des sites



Source: Bedaux et al. 2005

Techniques de montage de la céramique



Source:Gallay 2003, Mayor 2010

Supports





Techniques de montage





Aires de cuisson





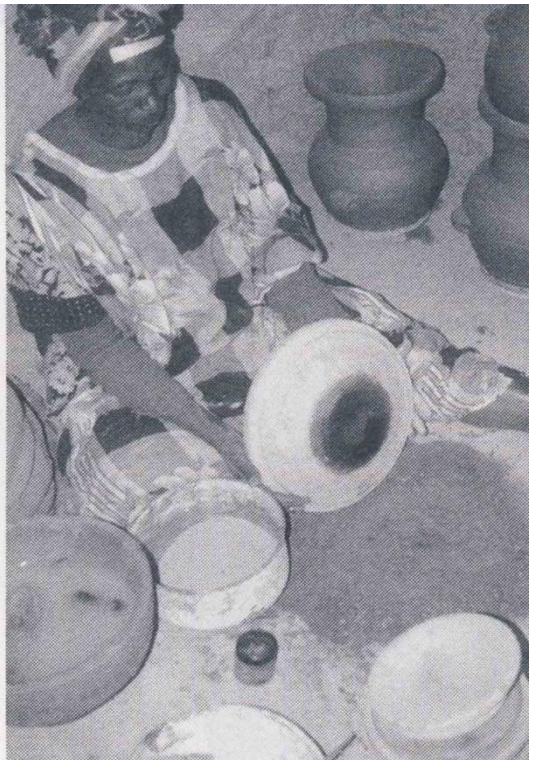
Technique de montage à Dia

Moulage sur forme concave:

Le dispositif est composé d'un moule en terre cuite de forme concave bloqué avec du sable ou de la terre dans un support pivotant qui repose sur une surface glissante. Le fond est monté par moulage à la main dans le moule. Le montage de la panse et du bord est fait par adjonction de colombins.

Fond ⟶ panse + bord

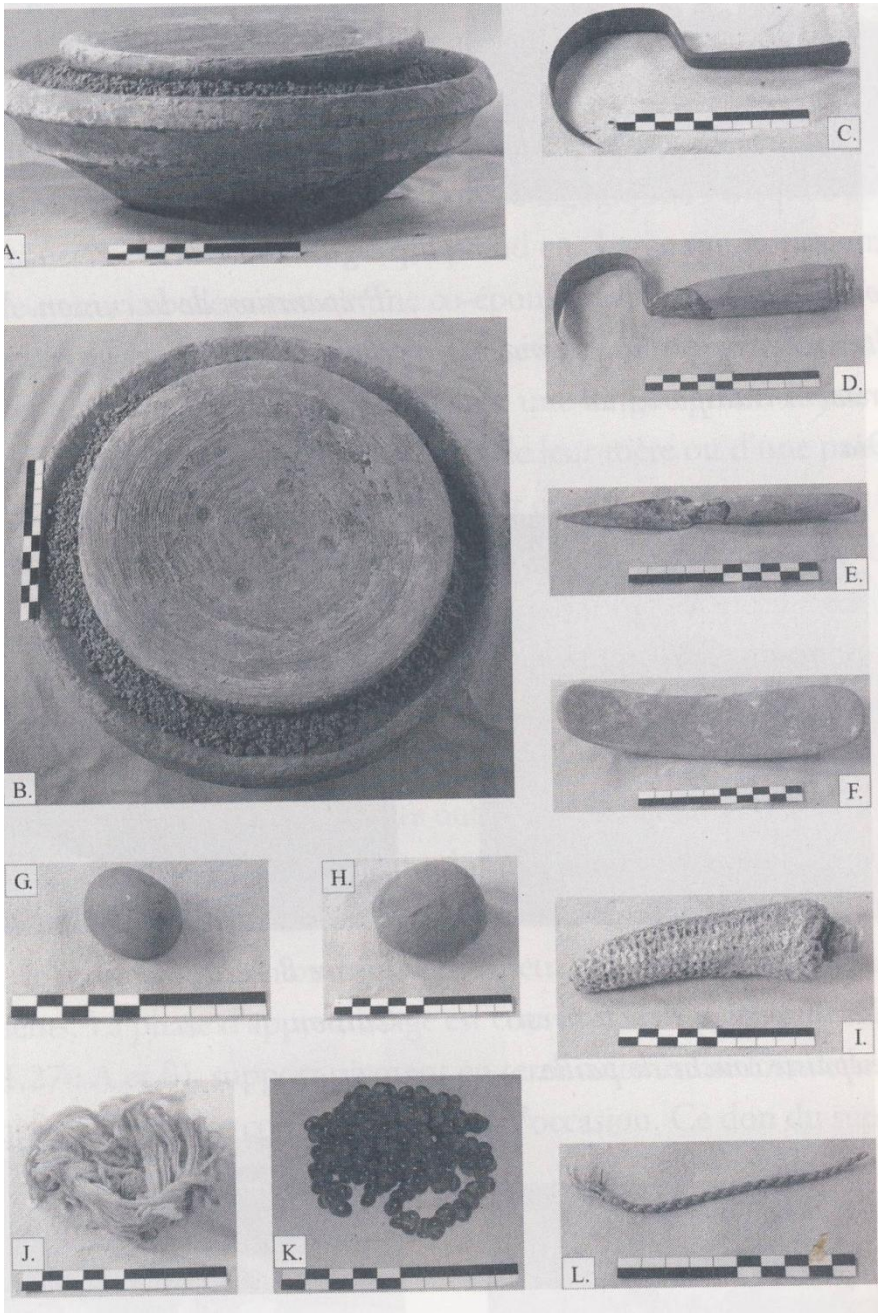






Source: Bedaux et al. 2005

Outils utilisés

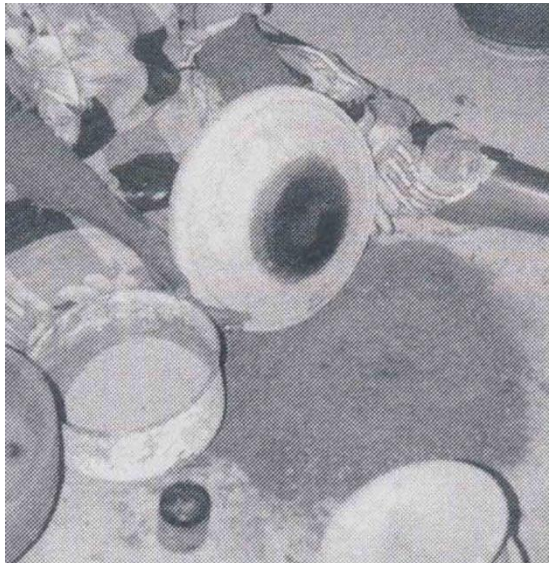


Source: Bedaux et al. 2005

Confection de l’assise argileuse



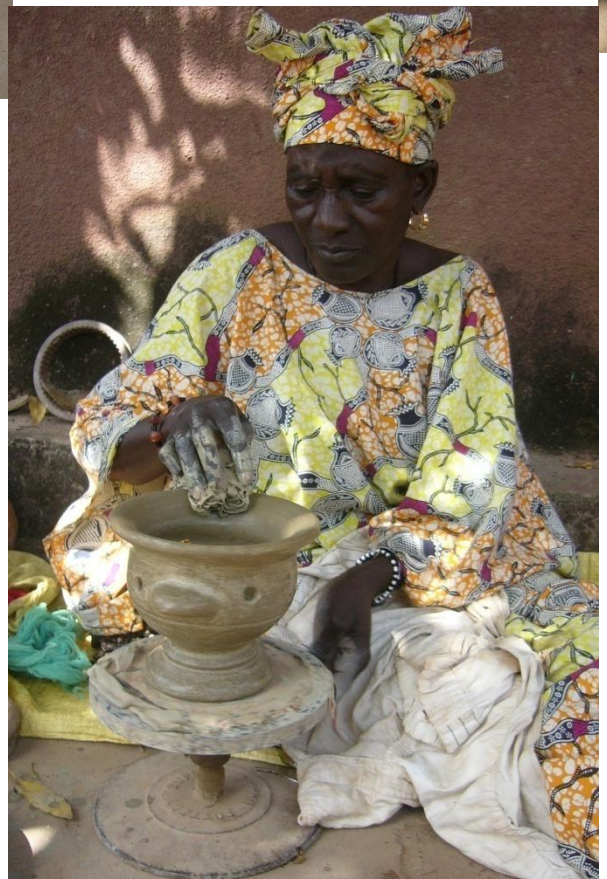




Changement de support







Avantages

- Confortable,
- Fixe,
- Peu encombrant,
- Plus besoin de support supplémentaire
- Plus besoins d’assise argileuse,
- Plus rentable.



Apprentissage d’une nouvelle technique de montage

Le moulage sur forme convexe ou technique de Kalabougou:

Le support utilisé est un vase retourné. Le moulage du fond est obtenu par percussion ou martelage avec une galette d’argile placée sur le dispositif. L’ébauche est ensuite démoulée et mise au soleil. La deuxième phase commence par un changement de support. Le fond est par la suite placé sur un support pivotant. La partie supérieure de vase est alors montée aux colombins.

Fond + panse ⟶ panse + bord



Avantages

- Dispositif simple,
- Plus rapide,
- Confortable,
- Montage plus simple (2 phases et un nombre réduit de colombins),
- Traitement de surface presque absent,
- Les pots plus légers,
- L’écoulement des récipients rapide





Cuisson

- A Dia : Elle se fait en tas et à l'air libre









Cuisson







Cuisson









Cuisson





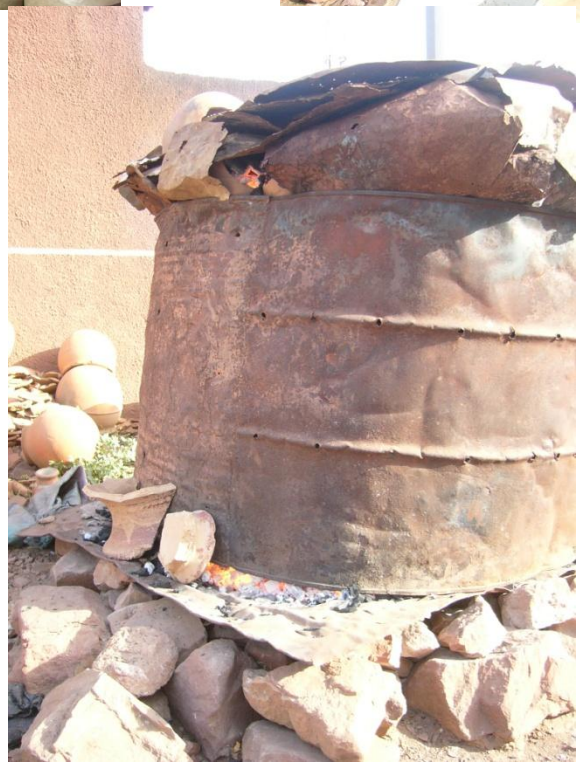




Cuisson



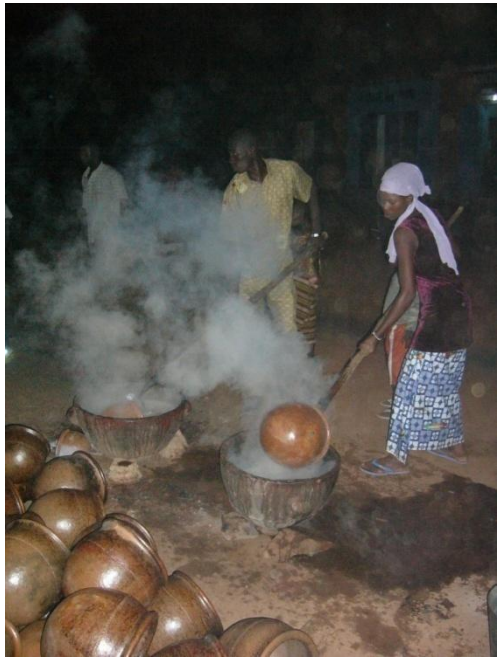




Récupération des vases et trempage









Écoulement







Nouvelle tendance




Merci
et
VIVE
L'ASSOCIATION DES

Kassim Kone
SUNY-Cortland

De quelques faiblesses de l'historiographie occidentale en Afrique noire: exemples de l'histoire des mandingues

D'une manière ou d'une autre, certaines erreurs et attitudes de l'historiographie occidentale de l'Afrique continuent à se produire de nos jours. L'ignorance et l'arrogance dans les approches théoriques et méthodologiques occidentales dans l'étude des arts, l'anthropologie et l'histoire en Afrique en sont quelques exemples. Cette situation nous amène à soutenir l'argument selon lequel il y ait une continuité épistémologique et ontologique de la période des explorateurs européens de l'Afrique à la période où un grand nombre de chercheurs contemporains n'ont pas tellement changé dans leurs approches par rapports à leurs ancêtres d'explorateurs et de colonisateurs. Cette attitude manque autant de rationalité qu'elle est arrogante, basée sur des idées préconçues et quasi racistes.

Puisqu'il y a incontestablement des différences entre les cultures occidentales et africaines, il va sans dire que les deux aient des points de vue différents. Une différence fondamentale entre la vision de l'histoire entre l'occident et le Mande, par exemple, est que pour le premier, l'histoire concerne plus le passé que le présent ; alors que pour le second le passé, le présent et même le futur se confondent. Une autre différence est que pour l'occident l'histoire repose sur l'écriture froide sur le papier froid alors que pour le Mande, elle est fondamentalement orale, chaude, vivante et vibrante. Pour des raisons de dominations coloniales, sociales, politiques, économiques et présentement néocoloniales, l'écriture crie plus haut que l'oralité, et l'Occident plus haut que l'Afrique. L'Occident a les moyens que l'Afrique n'a pas et cela se sent dans le choix des sujets de recherches, les théories et méthodologies à adopter, les résultats de ces

recherches, leurs publications et leurs disséminations. Cette relation de domination se sent également dans les relations entre chercheurs occidentaux et africains car même en Afrique à cause des contraintes financières de véritables chercheurs locaux sont souvent relégués au statut d'assistants de recherches par leurs homologues occidentaux.

L'occident a un certain complexe de supériorité de son histoire écrite et le Mande a une grande fierté de la parole de ses griots, en particulier la parole qui figure dans la catégorie des *kuma kɔrɔw* (anciennes paroles). C'est dans cette catégorie de paroles anciennes que se localise, une sous-catégorie, celle que certains ont appelée paroles archaïques ou expressions mnémoniques, une catégorie du *jɛlikan* (Bird, Johnson, Hoffman). Il est à noter ici que les *jɛliw* eux-mêmes font la différence entre *jɛlikan* et *jɛliya kuma* (parole flatteuse de griot). La *jɛlikan* est constituée de formules du langage régulier mais elle contient beaucoup d'autres formules qui ne sont pas intelligibles pour les nobles consommateurs et même pour certains griots. Ce type de langage archaïque comme le *jɛlikan* n'est pas le propre des *jɛli* seulement. Elle se trouve souvent dans le langage ésotérique des sociétés secrètes comme le Ntomo et le Kòmò. Quelques exemples de ce type de langage est le *cɛfo* (salutations males) du Ntomo :

I bi bɔ mini?
N'bi bɔ Do.
Mun Do?
Do Npɛnɛ
Mun Pɛnɛ?
Pɛnɛ Ja
Mun Ca?
Caju
Mun Ju ?
Ju Kɔ
Mun Kɔ
Kɔ Nɛnɛ
Mun Nɛnɛ ?
Nɛnɛ Taba

Mun Taba ?
Taba Jua
Mun Jua ?
Jua Salen
Mun Salen ?
Salen Fu
Mun Ye ?
Ye Ntumu
Mun Tumu ?
Tumu Kunan
Mun Kunan ?
Kunan Yɔrɔ
Mun Yɔrɔ ?
Yɔrɔ Kɔyi

Les paroles anciennes constituent des énigmes dont ni l'occident, ni ses adeptes africains, n'ont à présent de clefs définitives pour satisfaire les besoins d'une tradition historiographique occidentale. Par frustration née de leur incapacité de comprendre la nature de l'histoire africaine, par ignorance, ou par arrogance, certains historiographes relèguent l'histoire africaine aux genres du folklore, de la littérature orale ou simplement l'africain au cercle des peuples sans histoires.

Dans l'avant-propos de son livre *Kuyatè La Force du Serment : aux origines du griot mandingue* le Professeur Diakité se lamente du manque de conformité à l'éthique du chercheur chez l'historiographe occidental qui ne reconnait pas son incapacité de déchiffrer les codes et les subtilités des peuples qu'il s'était offerts d'étudier. Diakité continue :

> Plutôt que de dire « je n'ai pas trouvé », il leur paraît plus commode d'affirmer « ça n'existe pas » ! Et le tour est joué, leur crédit reste intact. Leur est-il possible encore de reconnaître leurs limites, et, puisque le passé « lointain » de l'Afrique leur est « absent », qu'ils laissent donc ceux pour qui ce passé est « présent » parce qu'il fonde leur identité—s'occuper de le reconstituer.

Le Professeur Jansen qui s'est bâti une carrière sur le Mande est de ceux dont fait allusion le Professeur Diakité. Ses œuvres le plus souvent spéculatifs ne reposent sur aucune base linguistique (spécialement les champs de la linguistique historique et anthropologique), anthropologique or archéologique. Jansen reconnait n'avoir passé que 18 mois de recherche parmi ses sujets de façon discontinue entre 1991 et 1997 (Jansen 2000 : 17), très peu de temps pour comprendre la langue et culture mandingue, à plus forte raison de devenir un expert dans ce champ très énigmatique de l'histoire africaine.

Les explications superficielles de Jansen s'attaquent aux œuvres de ses prédécesseurs occidentaux sur les griots. Il accuse, par exemple, les chercheurs d'avoir mis l'accent sur les textes historiques sans faire attention aux fonctions sociales de ces textes. « A cause du manque relatif de sources pour une histoire Ouest-africaine, les chercheurs ont été séduits par l'usage des récits historiques Mande pour les reconstructions factuelles du passé. Je suis de l'opinion que le plus nous faisons la collecte des récits, le plus nous comprendrons combien cette approche est problématique sinon même futile. » (Jansen, 2000, p. 9, traduction mienne).

Jansen qui, comme Nicholas Sarkozy récemment à l'Université Cheick Anta Diop, semble s'être inscrit à la classe d'anthropologie de Lucien de Lévy-Bruhl, continue :

> Les récits historiques Mande sont essentiellement non-historiques. Ils ne peuvent pas être utilisés pour reconstruire le passé puisqu'ils sont fabriqués dans le but de donner une dimension historique à une relation sociale contemporaine et la valider. C'est ça leur seule fonction déterminante, rien de plus, rien de moins… ibid : 9-10 (traduction mienne).

Jansen ne développe pas ces spéculations sur un traitement d'un tel texte, mais plutôt une généralisation basée sur la critique de l'approche historique et de la méthodologie adoptée par certains de ses prédécesseurs occidentaux.

L'historiographie occidentale a tendance à construire l'histoire ouest-africaine en termes de préoccupations occidentales avec la chronologie exacte, les figures dominantes et les successions royales, les Etats centralisés, et les relations internationales. Il y a une tendance à avoir des préjugés contre l'oralité africaine et une négligence de la phénoménologie du temps vécu. Aussi, alors que certains peuvent reconnaître que l'oralité soit imprégnée par les intérêts sociaux et des objectifs dissimulés, ils oublient que l'histoire écrite en est ainsi (White 1987).

Une approche à l'histoire de l'Afrique au lieu de mettre l'accent sur une analyse objectiviste, étatiste, textuelle des processus externes et impersonnels, le met sur une analyse locale, contextuelle, pragmatique de la vie éthique, politique et économique. Ici, la tradition orale figure comme une ressource essentielle pour la création et la négociation des relations entre groupes sociaux et politiques ainsi que les relations intergroupes et intra-groupes. Généalogiste, historien, barde, courtier en mariage, personne ressource pour résoudre toute sorte de problèmes, et amuseur, le *jɛliw* représentent la mémoire collective pour les vivants et leurs ancêtres, la bibliothèque vivante du peuple Mandé, leur rappelant leur passé commun. En faisant ressortir les paroles ancestrales (*kuma kɔrɔw*), les *jɛliw* apprenent aux peuples ce qui est attendu d'eux. Ces paroles constituent un critère idéologique, un modèle culturel avec lequel chaque individu peut mesurer sa personnalité morale (*mɔgɔya*). Cela ne veut pas dire que les paroles ancestrales sont sculptées dans la roche, elles sont constamment remodelées, renégociées, et reçoivent un nouveau sens pour être adaptées au présent et mises en pratique. [

Dans le Mandé, les gens ne s'attendent pas à ce que leur *jɛliw* leur fournissent des preuves historiques ou des dates exactes ou pas, ils s'attendent à ce que le *jɛli* donne un sens à leur vie. Le *jɛli* fait cela au mieux en racontant aux Mandéka comment ils sont liés les uns aux autres en tant que familles, clans ou groupes ethniques. Différents récits, différentes stratégies sociales et politiques construites au cours des siècles, ont permis aux habitants du Mandé de se reconnaitre d'une façon ou d'une autre comme des parents. La tradition orale Mandé est suffisamment souple pour faire place aux exigences existentielles en étant une ressource avec laquelle les gens s'occupent activement et font face aux préoccupations contemporaines. Le sens est dans l'usage, et non pas dans l'essence. Les récits des *jɛliw* s'attaquent aux problèmes éthiques, proposent des résolutions pour les conflits sociaux, et insistent sur la dimension expérientielle de la vie culturelle (Jackson, 1982). Aussi impliquée ici est une phénoménologie du temps vécu en Afrique, et selon cette phénoménologie du temps, les histoires concernés par le temps passé, se traduisent en ordre spatial dans le temps présent [*Kukuba ni Bantanba, Nyani Nyani ni Kamasiga* etc… David Conrad]. Pour le peuple mandingue, le Sunjata *fasa* lie les peuples à travers les noms, les lieux, les événements au lieu des dates. Parler au passé devient essentiellement parler des relations sociales et politiques dans l'espace. (Thornton 1980).

L'histoire mandingue dans une grande mesure reste l'otage de l'historiographie et de l'hagiographie occidentale. Un tel exemple est l'attention consacrée à l'attribution anachronique d'événements à la personne de Sunjata dans l'Épopée Mandingue. Beaucoup de Mandé savent que tous les instances de louanges et de gloires attribuées à Sunjata ne lui appartiennent pas, mais à d'autres individus, d'autres familles ou d'autres clans. Le *maana*, l'épique, à défaut d'une meilleure traduction, est une collection de *fasa* (louanges individuelles, familiales, lignagères ou clanique). Le Sunjata *maana* ou Sunjata *fasa* comprend tous les *fasaw* (pl.) de tout un peuple, car

Sunjata représente le peuple Mandé. Ainsi, Sunjata ou un aspect de lui peut paraître dans différents genres: épique, louanges, contes, *sanankunya* (la parenté à plaisanterie), *furunyogonya* (le partenariat en mariage), *siginyogonya* (le voisinage et les règles qui le gèrent) et ainsi de suite.

Il n'ya aucune contradiction entre la personne Sunjata étant le centre du pouvoir et de l'autorité en même temps qu'il y ait une dévolution du pouvoir et de l'autorité dans le Mandé. La décentralisation parait sur toutes les lèvres de nos jours et l'occident pense qu'ici, elle a quelque chose à nous apprendre dans ce sens. Le Mandé profond a toujours été décentralisée depuis sa constitution originale de Kurukanfuga à nos jours. Ce qui explique encore le manque d'intérêt dans le Mandé du modèle occidental de l'épopée. Chaque personne, famille ou clan a tout juste besoin d'entendre la partie de l'épopée Mandingue lui concernant, même si c'est seulement sous forme de quelques phrases, quelques sons de *nkoni* ou de *kora* pour se situer automatiquement dans le temps et l'espace dans l'ensemble du *Sunjata maana*.

Le *Sunjata maana* doit être compris comme le prototype d'une hétérarchie politique, une intégration horizontale politique, un concept que McIntosh (1998: 173) définit comme un système qui est né et a évolué du chevauchement des groupes d'intérêts autonomes en compétition les uns avec les autres. Cela est évident entre les différentes factions *jɛli*, sources de données historiques, ainsi que dans le contenu des épopées en fonction des lieux et des contextes. Cela demeure aussi évident dans la dynamique entre la *fadenya* et la *badenya* au Mande. L'historien Jan Vansina (1964 : 255) parlant des caractéristiques communs à tous les royaumes de l'Afrique noire disait qu'ils étaient tous des « états segmentaires » que le royaume soit constitué d'un seul village ou comparable au Mali ancien.

En conclusion, nous dirons que l'objectif de l'histoire en Afrique et singulièrement au Mandé est fondamentalement différent de celui de l'occident. Les différences culturelles contribuant aux vues divergentes devraient également guider la méthodologie de recherche occidentale de l'histoire africaine de même que son traitement. Malheureusement tel n'est pas le cas, et il est en plus déplorable que certains historiens africains adoptent l'historiographie occidentale sans réserve e en négligent donc ce que les visions africaines de l'histoire. Une historiographie occidentale de l'histoire africaine devrait en plus de la présente méthodologie reposer davantage sur l'anthropologie (l'archéologie, l'ethnolinguistique) .

Bibliography (Pending)

Mahamadou KONTA Institut des Langues Abdoulaye BARRY (ILAB) Bamako Mali
Contacts : tonkonta@yahoo.fr calanmali@yahoo.fr Tel : 76 41 12 70, Bamako - Mali

COMMUNICATION
Thème :
LA *JELIYA* VUE SOUS L'ANGLE DE LA TRADITION

La *jeliya* vue sous l'angle de la tradition, nous renvoie à l'aspect institutionnel de la corporation : sa philosophie, sa structuration, les droits et devoirs qu'elle impose, son contenu moral, intellectuel et artistique.

Aujourd'hui, la *jeliya* est à la croisée des chemins à l'image de la société qui l'a engendrée, elle-même, plongée dans ce qu'on peut appeler : l'aventure ambiguë de Chieck H Kane. Notre analyse vise à faire ressortir la *jeliya* originale pour qu'elle serve de source d'inspiration. Nous partons du principe qu'il faut bâtir le présent et l'avenir sur les vestiges d'un passé à réhabiliter.

Nous avons interviewé pour la circonstance en *Bamanankan* des *jeli* traditionalistes[1]. Leurs propos furent recueillis, transcrits et traduits en français. Nous préférons faire parler en premier lieu le *jeli* lui-même, tendre attentivement l'oreille à ce qu'il dit de lui-même et des autres. Ce qui va nous permettre d'expliciter les notions de *jeli*, de ***h\r\n*** et ***x****amakala*, de *jatigi* et de *danbe*, d'évoquer les règles de conduite recommandées aux *jeli* ainsi que le processus de leur formation, avant de signaler l'incursion de l'Islam dans la *jeliya*.

Pour rester plus près du contenu sémantique, tonal, et de la valeur des figures de style utilisées par ces maîtres de la parole, nous avons privilégié la traduction littérale. Mais quand celle-ci laisse paraître des insuffisances, et rend la compréhension difficile, nous recourons à la traduction libre pour plus de clarté et de transparence.

1 – Le *jeli* :

D'après Feu Jeli Baru Dembélé :

« Jelijamu ye Kuyatq de ye. Fqn wqrq si t'a la fo Kuyatq. I ye fqn o fqn donnen ye a la o k\, jeliya diyara olu ye de u donna a la. Fqn o fqn farala a kan, o bqq bq se ka b\ a la ka don h\r\nya la. An ka Mande laada la, ni Kuyatq tq, jatigi bq jamu o

[1] Ces *jeli* traditionalistes sont Feu Jeli Barou Dembélé, membre de l'Association des griots de Bamako qui a comme président Ousmane Soumano. Barou était aussi le griot du Mouvement culturel NKO pour le développement. Gesere Mama Dramé est ***x****amakala* des soninkés. Il est d'une très grande notoriété par son âge, son savoir et son expérience, dans la *jeliya*. Ils résident tous les deux à Bamako.

jamu ta, i b'a s\r\ jeli b'a ta. A bq komi n'i bq numunjamu xini, o ye Fanq ye, bawo jamu n'a k\r\ de bq x\g\n na, ko fan ni nqgq ; n'o tq Baalow bq yen, Kantqw bq yen, caman bq yen ». (Jeli Baru Danbele)

Traduction :

« Le patronyme-*jeli* est Kouyaté. Il n' y a pas d'autres que Kouyaté. Tous les autres *jeli*, ont choisi de l'être parce que ça leur plait. Ceux-ci ont la possibilité d'y renoncer et prendre leur place parmi les *hlr ln*. Dans la tradition du Manding, à part les Kouyaté, les autres *jeli* ont le loisir de s'approprier les patronymes propres aux *hlr ln*. De la même manière, le patronyme-numun est Fané, qui veut dire *fan* ni ***nqgq*** ou la forge et le fer, bien qu'il existe des Kanté, des Ballo etc. Chaque patronyme porte son sens ».

2 - La j*eliya* ?

D'après le même *jeli* :

« Kuma de dira anw ma ; ka bunadamadenw cq kalali k'o di an ma ; ka furusirataama di an ma, o min ye dixq yqrq sigisababu ye.

K'an kana s\n furu ka sa an xqna. An kana s\n kanu ka sa an xqna. An kana s\n cq ni muso ka bila x\g\n na. An kana s\n faama fila ka kqlq. Ka tila ka jeliw bolo b\ baara bqq la, Mande baara bqq la. Ko ninnu kana baara si kq fo bunamadenya dilali baara, bawo u tq se ka ban o la k'u bq taa sqnq kq ; u tq se ka ban o la k'u bq taa jago kq.

Anw, sara tq di an ma, fqn d\ de bq di an ma k'an ladiya. N'i ka denkundi sera, i bq fqn d\ di an ma. N'i ka k\x\ sera, i bq fqn d\ di an ma. Ni bolokoli sera, i bq fqn d\ di an ma, bawo kuma b'anw de bolo nin kqnq ninnu kan. N'i ka m\g\ banna, ni diinq nani tq, ka moriw bila dantigqli la kqnq kan, ayiwa ! anw de fana tun bq dantigqli fana kq. O fqn minnu bq di an ma, anw niy\r\ bonyara ka tqmq t\w ta kan, bawo ni f\lifqn bq f\, anw de b'o fana f\. Maden ko k\r\w marala d\nkili de la f\l\ ; faama bq laadi ni d\nkili ye. A bq bilasira ni d\nkili ye. O bqq tun bq jeliw de bolo, bawo o ye kuma de ye. Ko h\r\n kan'i kan k\r\ta, ko n'i y'a k\r\ta, k'o tuma, k'i filila i yqrq wolocogo ma. Jamalakuma tora jeliw bolo.

Joli bq boli farisogo k\n\ cogo min na, n'o bq bunadamaden balo, ko jeliw ka to h\r\nw ni x\g\n cq ten h\r\nya ka balo, bawo h\r\n dama, d\ tq s\n d\ ye. » (Jeli Baru Danbele)

Traduction

La parole fut attribuée aux *jeli* pour raffermir la cohésion sociale : faire le démarcheur lors des mariages ; le mariage qui constitue la source de l'humanité.

Que nous les *jeli* interviennent pour qu'il n'ait pas de divorce, pour que l'amour ne se détériore pas, pour qu'il n y ait pas de conflit dans le couple. Nous ne devons pas accepter que deux autorités se battent. Ainsi on a libéré les *jeli* de toute autre activité que le raffermissement des liens sociaux parce que ils ne pourront pas s'acquitter de cette tâche tout en cultivant, tout en faisant du commerce.

Nous, nous n'avons pas de rémunération, on nous fait des cadeaux. Au baptême, tu nous fais des cadeaux. Au mariage, tu nous fais des cadeaux. S'il y a circoncision ou excision, tu nous fais des cadeaux. En cas de décès, sauf qu'à l'avènement de l'Islam, les marabouts font le rapporteur devant le public à notre place, c'était à nous de le faire. Ces cadeaux qui nous sont destinés, nous ont enrichi par rapport aux autres. Les instruments de musique, c'est nous qui les jouons. L'histoire, l'art et la culture de l'ancien Manden furent gardés en premier lieu dans les chants. Le souverain était conseillé à travers les chants. Il était guidé à partir des chants. Toutes ces attributions revenaient aux *jeli* parce qu'elles constituaient toutes des actes de parole. Le *hɛrɛn* ne devrait pas élever la voix en parlant. S'il le fait, c'est qu'il ignore son origine. Parler en public nous revenait naturellement.

De la même manière que le sang circule dans le corps pour nourrir l'être humain, de même les *jeli* doivent entretenir des relations entre les ***hɛrɛn*** pour que vive la ***hɛrɛnya*** parce que entre eux, ceux-ci se font moins de concession. »

A travers ces propos de *Jeli* Barou Dembélé, nous pouvons retenir que

le *jeli* ou sa variante dialectale *diyali* (*jali*), désigne celui qu'on appelle griot en français, et la *jeliya*, le griotisme. *Jeli* signifie littéralement sang mais diyali (*jali*) frôle le non sens, sauf si nous l'abordons dans le même sens que Gaoussou Diawara[2] qui le considère comme un mot composé formé de (*diya*) et de (li). *Diya* veut dire l'entente, le bonheur ou ce qui est doux et li, le miel.

Le *jeli*, traditionnellement, c'est celui qui « appelle le cheval », (ka so wele). Il est artiste mais tout artiste n'est pas *jeli* parce que tout artiste n'est pas autorisé à

[2] DIAWARA Gaoussou, *« La dialiya au Mali. Passé et présent d'une fonction sociale : celle des griots »*, Bamako Hebdo, hebdomadaire d'informations générales N°084 du vendredi 25 Août 2006.

« appeler le cheval ». Le ou la spécialiste des cérémonies familiales, de la parole, de la musque, d'une partie de la tradition orale non ésotérique de père en fils, et qui pratique l'endogamie s'appelle *jeli*. La *jeliya* peut se définir alors comme l'ensemble des comportements et activités des *jeli* chez eux et dans la société, conformément aux us et coutumes. Le *jeli* porte généralement l'un des patronymes suivants : Kouyaté, Diabaté, Sissoko, Soumano etc.

Le *jeli* ou *jali* des Malinké, bamanan, jula et mandingo, «*gesere* ou *jaare* » chez les Soninké, « Guéwel » chez les wolof, « « Awlubé » chez les Peulhs etc., joue à peu près les mêmes fonctions partout dans l'espace culturel manding. Il est historien, géalogiste, musicien, maître de cérémonie, porte parole, conciliateur, démarcheur etc.

3 - Quelques règles de conduite dans la jeliya *traditionnelle* :

- *Les critères pour être chef des jeli* : selon Gesere Mama Dramé,

« Ni jelicqk\r\r\ba d\ banna, n'e tun ye kuntigi ye, n'i banna, cqk\r\ba minnu tun bq yen, olu de b'i sigi. U b'a lajq, kaari de tun y'an ka xqm\g\ ye, a banna, an ka kan ka j\n sigi ? U b'u hakili falen-falen. Kaari bq jeliya d\n, a bq jeliya danbe d\n, kelen. A si selen b'a ye, fila. A sabali fana b'a la, an'a kod\n, an bq bqn o kan. » (Gesere Maama Darame)

Traduction :

« Quand un vieux *jeli* décédait, si tu étais chef, si tu es décédé, ce sont les anciens qui t'ont intronisé qui décident. Ils analysent la situation. C'était un tel notre chef, il est décédé, qui va-t-on mettre à sa place ? Ils échangent entre eux. Un tel sait ce que c'est que la *jeliya*, il sait ce qu'est la *danbe* de la *jeliya*, un. Il a atteint l'âge d'être chef, deux. Il a la sagesse et le savoir que cela requiert, nous nous entendons là-dessus. »

Des recommandations

- « Jeli, a t'a fq a jatigi ka ko min kq, ni jeli yqrq y'o kq, o tuma jeli b\ra sariya k\n\. E ko, i jatigi ka kq h\r\n ye, a kana a tanamanaw munun. O ye jumqn ni jumqn ye? H\r\n man kan ka ko min kq, ni ko gqlqnw don, wali ni maloyalakow don, jeli fana, sariya minnu b'a bolo, o ye olu de ye. » (Jeli Baru Danbele)

Traduction :

« Le *jeli*, ce qu'il ne veut pas que son *jatigi* fasse, si lui-même le fait, il a transgressé les règles de la *jeliya*. Toi tu veux que ton *jatigi* soit ***h\r\n***, qu'il n'adopte pas un comportement compromettant. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ce qu'un ***h\r\n*** ne doit pas faire, des choses graves, ou honteuses, le *jeli* aussi, a pour références ces mêmes règles de conduite. »

La pertinence de la formation chez les *jeli* :

- « **N'i ye jeliya kalan, n'i y'a f\, i tq maloya s\r\.» (Jeli Baru Danbele)**

Traduction :

« Si tu apprends la *jeliya*, si tu en parles, tu n'auras pas honte. »

- « **Ni siraba y'i kalan, a b'i kalan jogojuguya de la. Ni siraba y'i kalan, a b'i kalan tixqni de la. I sigi d\ k\r\. O t'o fisaya i ye o, nka a bq f\ a ma k'i karam\g\. Ni m\g\ yqrq ko ko karam\g\ bq ne na d\r\n, m\g\w b'i bonya. » (Jeli Baru Danbele)**

Traduction :

« Si la rue t'enseigne, elle t'enseigne le mauvais comportement. Si la rue t'enseigne, elle t'enseigne le mal. Assoies-toi auprès d'un maître. Cela ne signifie pas qu'il vaut mieux que toi. Mais on dira tout simplement qu'il est ton maître. Dès que vous dites que vous avez un maître, les gens vous respectent. »

- « Kana gundo b\r\t\. Anw ye datigiw ye, nka i ka se i da la. » (Jeli Baru Danbele)

Traduction :

« Ne divulgue pas le secret. Nous sommes les gens de la bouche, mais tu dois savoir te taire. »

- « Ko n'i ye m\g\ d\n, i b'a kili, o kqra d\nkili ye. » (Jeli Baru Danbele)

Traduction :

« Quand tu connais quelqu'un, tu le chantes. D\nkili se traduit par chanter quelqu'un que tu connais. »

- « I kana kuma i kunfq – I kana nqnkun bila hakili xq – Kana kuma ni dusu ye – Kana maa kelen tanu, ka t\w kq maa lankolonw ye – Kuma ye muru da fila de ye, a taat\ bq tigqli kq, a segint\ bq tigqli kq. » (Jeli Baru Danbele)

Traduction :

« Ne parle pas au hasard. Ta langue ne doit pas précéder ton esprit. Ne parle pas avec la colère. Ne fais pas l'éloge d'un seul individu et traiter les autres de vauriens. La parole est un couteau à double tranchant. Elle coupe en allant, elle coupe en revenant.»

En résumant ces quelques règles de conduite et de recommandations nous disons que :

A l'opposé du *h\r\n*, l'arme fatale du *jeli*, est sa langue, la parole, le verbe. Il s'en sert dans les événements heureux et malheureux pour dompter la société, la manipuler à sa guise et pour juguler le mauvais sort. Son second atout considérable sur le reste de la société est la maîtrise des instruments de musique qui lui permet d'être un animateur social par excellence. Il s'agit des instruments à corde (*le nk\ni, la kora, le b\l\n, le soku* etc.), des instruments de percussion (*le jenbe, le dunun, le taman, le bala, le daro…*) et des instruments à vent (*budu et file*). Le répertoire musical dans lequel il puise, aussi riche que varié, est établi depuis la nuit des temps et fixé par les règles de la déontologie. Nous avons entre autres des titres comme : *Janjon, Duga, Sunjatafasa, Tara, Lanban, Alalake, Poyi, Xero, Cedo, Nbawudi* etc.[3] qui ornent indélébilement la musicologie mandingue.

Mais le *jeli* comme tout bon orateur doit comprendre que la parole a ses limites : Elle peut se retourner contre la personne qui la prononce en produisant un effet contraire. La belle parole ne suffit pas toujours, la pratique étant le seul critère de la vérité. Et puis il y a la fameuse « Verba volant, scripta manant ! » « La parole s'envole, l'écrit reste. ». Cette phrase pose la problématique du mécanisme de la conservation et de la transmission du savoir, oralement ou par écrit.

4 - Les notions de h\r\nya, de xamakalaya, de jatigiya , de danbe chez les jeli :

La notion de h\r\nya :

[3] Le répertoire musical légué par les anciens *xamakala* constitue un «patrimoine collectif » selon Gaoussou Diawara, qu'il ne faut point falsifier. C'est pourquoi il écrit dans son même article « La dialiya au Mali. Passé et présent d'une fonction sociale : celle des griots », que l'historien traditionaliste qu'est le griot « ne crée pas selon son émotion, sa sensibilité personnelle. Il véhicule dans son style le patrimoine collectif sans prise de position… ». En outre, le *jeli* traditionaliste dédie un morceau à quelqu'un selon des critères : Feu Jeli Baba Sissoko rapporte lors d'une interview que nous avons réalisée en 1999 sur le Poyi, un air musical Bambara que le poyi est dédié aux héros. Un héros dit-il c'est celui-là qui « seul, fait son travail, sans l'aide d'autrui, il n'a pas peur. Sa devise : on meurt ou on triomphe. ».

« A f\ra h\r\n fana ma ko xama. Xama ye fqnd\nbali ye nka fqnd\nbali min don, naloma tq. Maa min t'a yqrq xqko d\n dusu fq ani danbe makaran fq, fo a bq don ko la a man kan ka min kq. Muruw minqnen bq u kala ma cogo min, danbetigi ninnu fana bolo minqnen bq xamakalaw bolo ten.» (Jeli Baru Danbele)

Traduction :

« Il a été dit du ***h\r\n***, ***x****ama*[4]. Une personne ***x****ama* est ignorante, mais cela ne signifie pas qu'elle est idiote. C'est une personne qui ne sait pas ce qui fait son bien, aveuglé par la colère et la défense de son *danbe*[5] qu'il se mette dans une situation où il ne devrait pas être. Les ***xamakala*** tiennent ces *danbetigi–là*[6] par la main comme on tient le couteau par le manche. »

La notion de jatigiya **:**

« I jatigi ye minw ye, n fa n'i fa, n m\kq n'i m\kq, n tulomasama n'i tulomasama, anw de tun bq x\g\n fq, n'a kqra muguci ye, an y'o mugu ci x\g\n fq, ni marifa don, an y'o marifakqlq kq x\g\n fq, ni kalafili don, an y'o kalafili kq x\g\n fq, ni tamafili don, an y'o tamafili kq x\g\n fq, ni muruta don, an y'o muruta kq x\g\n fq. Ne jatigi y'olu de ye. Ni fqn b'olu kun, ne jatigi y'olu de ye, fqn t'olu kun yqrq, n jatigi y'olu de ye. U ka xamakala ye ne de ye. U tq se ka ne to yen ka taa dulon xamakala wqrq la. » (Gesere Maama Darame)

Traduction :

« Ceux qui constituent mes *jatigi*[7], ce sont : ton père et mon père, ton grand-père et mon grand-père, ton arrière grand-père et mon arrière grand-père, ils ont vécu ensemble, ils se sont battus côte à côte avec le fusil, la flèche, la lance, le couteau. S'ils sont riches, ils sont mes *jatigi*. S'ils ne sont pas riches, ils

---

[4] Seydou Camara donne tous les sens possibles du substantif « **x**ama » dans sa thèse (p 182, 183) : « un sot, un imbécile », « force vitale maléfique », une plante « Bauhenia reticulata », « une sorte de maladie » etc.

[5] Le père Charles Bailleul définit « *Danbe* » dans son dictionnaire Bambara-Français, Editions Donniya, 1996, p 75, de la manière suivante : « dignité, honneur, allure fière, digne, renom, réputation de bonne conduite ». « *Danbe* » signifie aussi l'exercice ou la reconnaissance par l'individu des activités traditionnelles qui lui sont attribuées par la société, héritées de ses ancêtres.

[6] « *Danbetigi* » ou propriétaire de *danbe*, ici les « ***h\r****n* ».

[7] Le père Charles Bailleul définit « *Jatigi*» dans son dictionnaire Bambara-Français, Editions Donniya, 1996, p 158, comme : « logeur, hôte ». Ce sont surtout les membres de la famille ou des familles auxquelles les ***xamakala*** sont liés depuis leurs ancêtres.

demeurent mes *jatigi*. Je suis leur ***xamakala***. Ils ne peuvent pas me laisser de côté pour s'accrocher à d'autres ***xamakala***. »

La notion de danbe **:**

« U nana danbe tila-tila Wagadu. An bq laada di aw geserew ma, aw ka kq an f\bagaw ye ; ka denkundi sirife, k'o di anw ma geserew, ani denmuso mana furu, o ka dank\n\, o bq di anw de ma. B\n! Anw de bq bila denmuso xq ka taa a mad\. Anw de b'a dantigq. Ni denkq min bq muso furu, npanmuru de bq di a ma. Anw de bq npanmuru in ta. Numunw, u ye bolokolimuru di olu ma, ani kqlqkqminqndilan, o dira olu ma. U ye laadaw tila-tila an ni x\g\n cq. Wagadu, gesere kqra naani ye, numun kqra naani ye, garanke fana nana kq naani ye. O y'a s\r\ jeliya tq yen. Jeliya dilala Mande de.» (Gesere Maama Darame)

<u>Traduction</u> :

« A Wagadu, les *danbe* furent reparties. Nous vous attribuons à vous les *gesere* la coutume qui consiste à parler de nous. Le « *sirife* » qui sert à raser la tête des nouveaux-nés a été donné à nous les *gesere*. Et quand la jeune fille se marie c'est à nous que son « *dank\n* »[8] va être remis. C'est nous qui l'accompagnons chez son mari. C'est nous qui parlons en son nom. Au garçon qui se marie, on remet un sabre. C'est nous qui portons ce sabre. Aux forgerons, ils ont attribué le couteau de la circoncision et la fabrication des armes. Les coutumes ont été ainsi reparties entre nous. A Wagadu, il eut quatre catégories de *gesere*, quatre catégories de forgerons, et quatre catégories de *garanke*. La *jeliya* n'était pas encore née. La *jeliya* fut conçue au Mande. »

Ce que nous pouvons retenir dans ces propos sur les différentes notions, c'est que

Le respect de la déontologie constitue une exigence de la *jeliya* traditionnelle. Certaines valeurs sociétales sur lesquelles reposent l'humanisme des communautés dans l'espace culturel manding à travers une certaine stratification de la société, entre ***h\r\nn, xamakala*** et ***j\n*** était portées, cultivées et défendues par les *jeli*. Baromètres de la société, les *jeli* pouvaient être en même temps sa couche d'ozone contre l'agression culturelle.

<u>Qu'est-ce qu'une association de *jeli* ?</u>

[8] « Dank\n\ » est le nom de l'accoutrement spécial que la nouvelle mariée porte pendant les sept jours de noce.

Les *jeli* eux-mêmes possèdent les meilleurs qualificatifs pour désigner leur association. Ils disent : « *jinɔɔ lon don* », c'est une association de djinns ; « *kodilannajɔɔ don* », c'est une association de sages, de connaisseurs ; « *nɔɔgɔɔsinsan don da t'a la* », c'est un enclos en fer sans issue. Cette révélation faite par Gesere Mama, se trouve confirmée dans *L'Assemblée des djinns* de Massa Makan Diabaté.

Ce dernier, dans son œuvre, compare les *jeli* aux djinns, aux esprits, des êtres redoutables, dotés de pouvoirs surnaturels. Les *jeli* mettent en branle leur pouvoir occulte, la force du verbe, les coups bas de toutes sortes, pour parvenir à leur fin.

C'est pour dire que la *jeliya* traditionnelle reconnaissait la science occulte ; elle s'en servait en complicité avec les prêtres de l'animisme et les marabouts. La bonne mémoire, le génie artistique, l'art de convaincre par la parole, de vaincre ses ennemis et ses adversaires jaloux, nécessitaient le concours des génies et des forces de l'ombre.

***5 - <u>Les types de jeli</u>* :**

Sékou Oumar Kouyaté distinguait quatre types de *jeli* : les *Beletigi*, ***Vaara***, *Kumala*, et *Jelibobo*.

Beletigi : (Propriétaire du bâton), ou encore *Belelajɔ* (celui qui se tient débout en s'appuyant sur un bâton), ou *Bulontigi* (le chef du vestibule) : il se reconnaissait par son âge très avancé, et le bâton de commandement qu'il tenait, sur lequel il s'appuyait pour se tenir debout ou marcher. C'est le chef des *jeli* ayant franchi avec succès toutes les étapes de la formation du *jeli* en milieu Malinké.

Le *Beletigi* est sensé ne jamais se tromper, oublier, ou falsifier l'histoire. Quand il parle, les autres *jeli* l'écoutent religieusement car chaque mot, chaque phrase, est source d'informations et de sagesse. Force spirituelle, il apparaît rarement au grand public, son domaine est le vestibule des *jeli*. Il est à la fois ***Vaara*** et chef.

Vaara : se rencontre dans les deux sexes. C'est le type de *jeli* capable de résoudre tous les problèmes sociopolitiques de la communauté. Il est généralement immunisé contre le mauvais sort. Il ne parle pas pour plaire mais pour dire la vérité. Contrairement au Beletigi, le ***Vaara*** peut chanter devant le public. C'est le maître incontesté des cérémonies d'envergure intercommunautaires : l'intronisation d'un empereur, d'un roi, d'un chef de

village, l'enterrement d'un patriarche etc. Il ne s'adresse qu'à des individus d'un certains âge et d'une certaine personnalité ».[9]

Kumala : est le genre de *jeli* beau parleur que nous rencontrons chez les hommes comme chez les femmes. Ses atouts se trouvent dans la mélodie de sa voix aussi imposante que son talent d'artiste musicien. Il se manifeste sur toutes les scènes relatives aux cérémonies de mariages, de baptême et autres manifestations socioculturelles de nature festive et populaire. « *C'est l'homme de la masse puisqu'il parle pour satisfaire la masse à l'écoute* »[10] a écrit S.O.Kouyaté.

***Jelibobo* :** comme son nom l'indique, c'est le *jeli* sourd-muet. Il ne sait ni chanter ni parler en public. Il est handicapé par son manque d'éducation à la *jeliya* ou tout simplement par sa nature. Ces *jelibobo* se rencontraient généralement autrefois dans les familles de *jeli* fortement islamisées ou le maraboutage l'emportait sur la *jeliya* comme activité professionnelle.

6 - <u>La formation du *Jeli* traditionnel</u> :

Autrefois, selon Seydou Camara[11], la formation du petit *jeli* débute sérieusement à l'âge de quinze ans par des exercices de mémorisation, la récitation des textes oraux comme à l'école coranique. Il est confié à un maître par ses parents. Il apprend ensuite à s'exprimer en public lors des baptêmes, mariages, funérailles, etc. A cette étape, chacune de ses prestations est soumise aux critiques d'un jury dûment constitué dirigé par son maître. A l'âge de quarante ans, il va s'inscrire auprès de différents grands maîtres à Kita, Niagasola, Kela, avant d'être « *Belentigui* », maître de la parole. A la fin de sa formation, il prête serment de « *raconter ce qui est à raconter et ne point livrer aux profanes les secrets du Mande* ». A l'âge de soixante ans, il est une référence de la communauté ; il fait partie des sages, ainsi « *ses dégâts seront limités* ».

Pour Gaoussou Diawara, la formation proprement dite d'un *jeli* promis à s'illustrer dans la *jeliya* commençait « au petit séminaire de Diélibakoro » en Guinée Conakry. Elle se poursuivait au « grand séminaire de Niagassola », qui pourrait conduire l'excellent disciple auprès des « Bulontigi » (grands maîtres) de Kita, Bandama, Karaya etc ». Sur recommandation de ses maîtres, il pourrait ensuite rentrer à l'« Institut de la Rhétorique de kéla ». Les disciplines

[9] KOUYATE Sékou Oumar, *Contribution à l'étude du rôle du griot dans le district de Bamako,* mémoire présenté et soutenu pour l'obtention du diplôme de l'Ecole Normale Supérieure en philosophie, mai 1989, p 23.

[10] Idem

[11] Seydou Camara, « A propos de quelques centres de traditions historiques du Mande », Etudes maliennes N°2, 1979, de l'Institut des Sciences Humaines, (p 24 à 30).

enseignées à Kéla étaient entre autres l'arabe, la sociolinguistique, la rhétorique, la géographie, l'histoire, la généalogie etc.

7 - La *jeliya* et l'Islam :

Quand l'Islam s'implanta irréversiblement dans l'empire du Mali sous le règne de Kankou Moussa (1312 – 1337), il envisagea l'invalidation des pratiques cultuelles anciennes et certains aspects de la tradition orale, notamment le système de ***xamakalaya*** ou des castes. L'opposition entre Islam et le régime des castes paraissait nette :

Devant cette situation inconfortable et conflictuelle, selon Béridogo, la société traditionnelle va créer des mythes qui rendront *« conforme le régime des castes aux prescriptions de l'Islam* »[12].

A partir des mythes assez répandus en milieu Malinké et Bambara, l'ancêtre des forgerons serait un certain arabe du nom de « Noun Fahiri », celui des *jeli* fut attribué à un compagnon du prophète Mahomet (PSL) « Sourakhata Ben Maliki ou Ben Zafara », celui des Garanké à un autre sahiba (un Saint), « Walali Ibrahima »[13].

La *jeliya* opère une profonde mutation, en s'octroyant une source islamique, en reformulant ses expressions, en fonction de cette nouvelle réalité. « *Lanban* » considéré comme l'hymne à la *jeliya*, dans la version de Feu Sory Kandia Kouyaté[14], est truffé de mots et expressions arabes souvent extraits des versets du Saint Coran. Nous avons entre autres « *Salamaleyika* »[15], « *Salatu* »[16], « *Meyataani* »[17], « *Ayatul Kurusiyu* »[18] etc.

---

[12] Bréhima Béridogo, « Le régime des castes et leur dynamiques au Mali », Recherches africaines, Annales de la Faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines, mars 2002 N° 00, p 7.

[13] Dans le mémoire de S.O. Kouyaté, intitulé « Contribution à l'étude du rôle du griot dans le District de Bamako », 1989, pour l'obtention du diplôme de l'ENsup en philosophie, (p 16 -17 -18) certaines explications ont été données sur l'origine des castes : le mot numun proviendrait du prenom de « Noun-Fahiri », un arabe de Yemen qui savait extraire les métaux et les façonner. En outre, Sourakhata et Walali Ibrahima, respectivement l'ancêtre des *jeli* et des garanké, seraient tous des fidèles compagnons du prophète.

[14] Grand jeli manding, guinéen, décédé en ???

[15] Formule de salutation en arabe préconisée par le coran.

[16] *Salatu* veut dire prière.

[17] *Meyataani,* les 200 noms du prophète.

[18] *Ayatul Kurusiyu* veut dire le verset du trône.

Conclusion :

La *jeliya* traditionnelle fut une véritable institution socioculturelle dans l'espace culturelle manding. Elle mérite d'être réhabilitée à la dimension de l'ère moderne, en s'inspirant de son contenu original.

Aujourd'hui les *jeli* pourraient davantage élargir leur champ d'action en s'alphabétisant dans nos langues, en s'initiant aux techniques de la collecte et du traitement des éléments de la riche tradition orale africaine dont ils sont les détenteurs et les principaux vulgarisateurs.

Reconnaissons-le cependant, « *Le jeli n'est pas un individu isolé d'un milieu social isolé* ».[19] Nos sociétés et la communauté internationale doivent l'accompagner en y trouvant leur compte.

Le *jeli* historien-généalogiste, mémoire ambulante du peuple, intellectuel émérite, contribue efficacement à forger une conscience nationale, à raffermir la cohésion sociale et l'unité nationale. Son rôle est prépondérant à faire de l'espace culturel manding un socle pour l'intégration africaine.

Références

CAMARA. Seydou, *La tradition orale en question : conservation et transmission des traditions historiques du Mande : le centre de Kéla et l'histoire du Minijan,*. Thèse soutenue sous la direction de M. Emmanuel TERAAY pour l'obtention du doctorat de l'Ecoles des hautes études en sciences sociales l'EHESS,. Paris, 26 octobre 1992.

- *« Kurukanfuga, haut lieu dans l'histoire du Mande »,* Etudes Maliennes de l'Institut des Sciences Humaines, N° 58, Bamako, 2003.
- « *A propos de quelques centres historiques de traditions historiques du Mande* », Etudes Maliennes de l'Institut des Sciences Humaines, N° 02, Bamako, 1979.

CAMARA Sory, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Mouton et Co, 1976.

[19]KOUYATE Sékou Oumar, *Contribution à l'étude du rôle du griot dans le district de Bamako,* mémoire présenté et soutenu pour l'obtention du diplôme de l'Ecole Normale Supérieure en philosophie, mai 1989.

DEMBELE, Nagonimé, Urbain, *« De la tradition orale à la littérature nationale authentique »*, Etudes Maliennes de l'Institut des Sciences Humaines, N°11. 1974, Bamako.

DIABATE M. Makan, *L'Assemblée des Djinn,* Présence Africaine, 1985.

DIAWARA Gaoussou, *« La dialiya au Mali. Passé et présent d'une fonction sociale : celle des griots »*, Bamako Hebdo, hebdomadaire d'informations générales N°084 du vendredi 25 Août 2006.

KONTA Mahamadou, *Place et rôle du griot dans la société malienne d'aujourd'hui,* mémoire de fin d'études, présenté pour l'obtention du diplôme de d'Etude Approfondi (DEA) en Sociologie, à l'Université Mande Bucari, Bamako Mali, soutenu en 2009.

KOUYATE Sékou Oumar, *Contribution à l'étude du rôle du griot dans le district de Bamako,* mémoire présenté et soutenu pour l'obtention du diplôme de l'Ecole Normale Supérieure en philosophie, mai 1989.

Musical Restitution: Reconstructing the Roots of Jazz and the Blues



Frederick Gooddall, "Song of the Nubian Slave" (1863)

The slave pictured plays the West African gabu – precursor to the kora.

By Julie Moore

Introduction 2

Mande and Malinké History 4

Mande and Malinké Roots in the Southern States 7

Congo Square and the Trail of the Banjo 12

Malinké Music Theory, 101 17

A Call for Inclusion 21

All classical musicians know of Guido – the 10th century monk who invented the staff and solfege (do-re-mi…); they know the sound of a Gregorian chant. But how many jazz musicians know of Sumanguru Kante, the Sosso king who brought the balafon to his court as a sacred instrument in the early part of the 13th century? That balafon - later taken as a war prize by Sundiata Keita, the founder of the Mali Empire - launched a musical revolution, the effects of which are still felt today. All classical musicians understand the early history of Western music, but how many jazz artists know the pulse (or could even find the pulse) in ancient Mande music?

Evidence suggests not only a strong West African root, but indeed Manding - and even more specifically Malinké/ Bambara - roots to the music in Black communities throughout the South just after slavery ended. Jazz studies programs in universities today generally acknowledge a West African root to jazz music, but the exploration seems to stop there. Jazz musicians are not yet making good use of this information. West Africa remains stuck in the ethnomusicology department, where students study it from afar. Malinké music history, which spans back to the tenth century, is not included in jazz history textbooks; Mande music theory is not taught.

This paper is not intended to fully explore Mande music history and theory, though it touches on both subjects. (For more information regarding the theory of West African music, please see my paper *Space in West African* Music.) Rather, it was written to highlight the *significance* of Mande music both in Africa and in America, and to assert that it possesses a music theory made of a different language than Western music theory. This paper also argues for the necessity of including Mande music theory in jazz history. We modern Western musicians must offer restitution to West African musicians, by

acknowledging that our modern music is based on their music theory. To grow as musicians, and to truly understand our American roots as musicians, we must endeavor to understand West African music theory.

Manding music is the mother of West African music. This same rich music came across the oceans to be played on slave ships and on plantations. Its melody and rhythm works in a way that's unattainable when following the standards of Western music theory. Mande music is the very root of what blended with Western influence to form jazz in the Southern states just over 100 years ago. When this music crashed onto our shores 300 years ago, we had no idea how lasting of an impact it would have. However, today we are obliged to include it in our jazz history. We would grow as musicians by letting our jazz students experience it physically and aurally as they work toward their degrees.

In America today, there are a wealth of Mande musicians living among us, and many more still in Africa who would love to come here. But it is up to the academic elite among American university jazz programs to lift Mande music up to the university level, with a commitment to learning about what I like to call the original Cradle of Jazz.

During the slave trade, in all Southern states but Louisiana there was a concerted effort to deconstruct the music brought by slaves. But stripping instruments from the slaves did not stop their music. A rich culture of vocal field and spiritual songs arose, while in Louisiana drums, rattles, and gourd "banjos" continued to be played much as when in Africa. As drums and flutes were discouraged by slave owners, the softer banjo was seen throughout all of the States as an instrument of the early Black American.

W*hat was the underlying framework for this banjo-based music, and the songs in the field?*

In more recent decades, there has been a wealth of new information available from Creole and slave historians, as well as ethnomusicologists. History reflects an unbroken lineage of banjo-like instruments from 10th century Manding culture in West Africa straight to the beginnings of American blues and jazz. Not only the instrumentation, but also the musical style of Mande lute/harp cultures is clearly reflected in jazz.

Slaves undoubtedly came from a host of different African groups, and influences from each of these ethnicities still linger in America. *But there is a tremendous body of evidence giving the Mande people great cultural, musical, and linguistic weight in the Southern states during the slave trade.*

The Mande are a very large and influential ethnicity found through West Africa. The history can get a little confusing, so here is a quick summary. Anyone who is Manding is simply a person whose language is in the large Mande language group, including among many others the Mandinka people, the Malinké, and the Bambara. The Mande founded the Ghana Empire which dominated West Africa until the 11th century and then later the Mali Empire in 1235. The Mali Empire - rich from trading cotton - in its prime spanned modern-day Senegal, southern Mauritania, Mali, Burkina Faso, western Niger, the Gambia, Guinea-Bissau, Guinea, the Ivory Coast, and northern Ghana.[i] One of the most outstanding characteristics of the Malinké is their musical culture. Malinké music deeply impacted the Manding culture, and its influence spread to neighboring racial groups, like the Wolof.

In fact, music is at the heart of the story that begins the reign of the Malinké Empire. One day, the Sosso king Sumanguru Kante, found a balafon in the woods, left by the spirits of the forest. When he played it, it worked like a news machine – Kante would receive information about the world around him through the music that came out of the balafon. He loved this balafon and, taking it back to his palace, decreed that anyone who dared to play it would be killed. Kante was a power-hungry king, intent on ruling all of West Africa, and had been ravaging the land with war.

Meanwhile, the rightful heir to the Mande thrown – Sundiata Keita – was living in exile away from the Mande kingdom, while his younger half-brother and step-mother ruled the land. Keita's personal jeli[1], Balla Fasseke, had been torn from his master by Keita's step-mother and sent to serve Sumanguru Kante. Balla Fasseke one day discovered Kante's balafon and began to play it. Kante was enraged, but was unable to kill him because the music was so beautiful. Through this experience, Balla Fasseke became Sumanguru Kante's jeli, though in his heart he always remained loyal to Sundiata Keita.

When Keita, from exile, heard that Kante was descending upon the Malinké people as his next target for conquest, he summoned warriors from all over West Africa, and mounted an epic battle with Kante. Balla Fasseke found Sundiata Keita on the battlefield and told him the magical secrets needed to defeat Sumanguru Kante. At just 18 years of age, Keita defeated Kante, came out of exile, and began his reign as king of the Mali Empire.

[1] A Jeli is a Manding story teller, music maker, and history keeper – a walking library of sorts. The French call these people griots.

As a trophy of war, Kante's balafon was taken to Keita's palace, where Balla Fasseke remained as Sundiata Keita's jeli. It is claimed that the original balafon still exists, now 800 years old. Today it is called the Sosso-Balafon, and it was added to the world heritage list by UNESCO in 2004. It is kept in its own house in northern Guinea on the border with Mali. A very elderly man holds the keys to the house, and on special occasions the Sosso-Balafon is taken out and played.[ii]

Ever since Sundiata Keita's victory, the balafon has been the special instrument of jelis throughout West Africa. In the 15th century, the 21-stringed harp-like kora was developing in modern-day Guinea Bissau. It traveled through Senegal and the Gambia before reaching Mali, where it too immediately became a favorite instrument of the jelis.

The Mali Empire began to decline in the early 16oo's, just when the Trans-Atlantic slave trade was gearing up. Mande influence soon turned up all over the southern United States.

The Gullah language still spoken on the South Carolina coast is derived almost entirely from Mande languages. In fact, on the plantations, "Massa" was not a mispronunciation of the English word "Master," but rather the correct pronunciation of the Mande word "Mansa" – widely used in the Malinké Empire – meaning "King" or "boss."[iii]

The Mande were ethnically preferred among slave traders for their skills in rice cultivation, and valued on slave ships for their musical skills. Indeed, it was the Mande racial group, the Mende, who famously took over their slave ship *Amistad.*[iv]

Malinké and the similar Bambara music, specifically, brought a huge influence musically to the Southern states. The Jola scholar Daniel Jatta from Gambia "asserts

that the name banjo comes from the Malinka word bangoe, for the local papyrus used in making the long neck of the akonting banjo and that resembles Asian bamboo in its qualities of hardness."[v]

In South Carolina in 1721, the population was estimated at 18,000 people. 12,000 of them were African or of African heritage, plus there were an additional 1,000 new slaves a year coming in from Africa.[vi] South Carolina slave traders "preferred above all to import Senegambians which meant principally Bambara [a Mande people] and Mandinka… As a second choice, they took groups from the Gold Coast [also Mande or Mande influenced]… Because the South Carolina slave market supplied many of the Africans for neighboring colonies, a bias toward Senegambia and Sierra Leone can be seen in Georgia, North Carolina, and Florida."[vii]

In Louisiana in 1746, whites numbered 3,200, and blacks 4,730. Louisiana, from the time the first 200 slaves were brought there in 1719, had an edict issued for Senegambian slaves who had a reputation as skilled rice farmers. By the end of the 18th century when Louisiana put an early end to importing slaves, the state was laden with a concentration of Wolof (an ethnic group that has lived side by side with the Malinké for centuries, sharing mutual influence) and Bambara (a large Mande racial group).[viii] Amazingly, there was even a Bambara interpreter working in the New Orleans court.

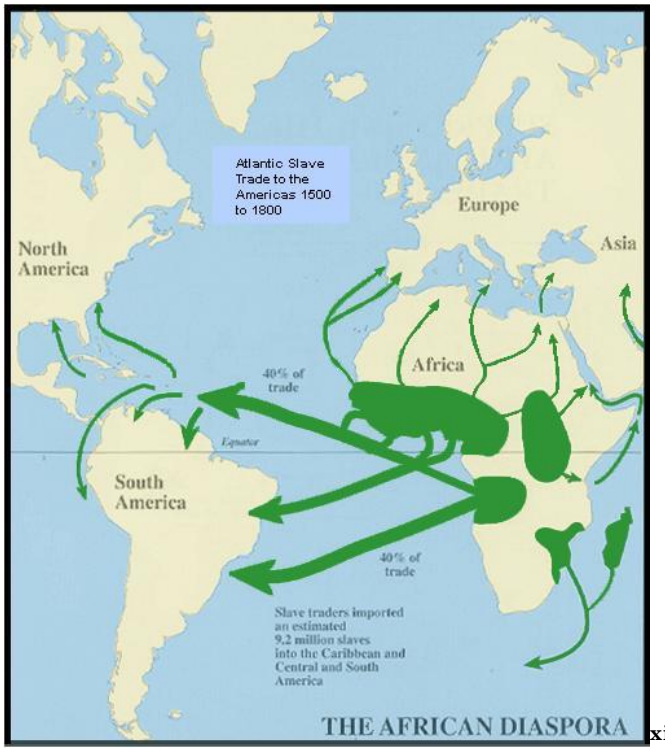
Mark Gridley, author of Jazz Styles, defines *jazz* as music made of swing and improv, played over preset arrangements. [ix] A more concise definition of *West African* music could not be given. West Africa has enjoyed its own highly rich and complex musical language starting at least 400 years before Palestrina, over in Europe, convinced the Church that polyphony was an acceptable form of music. Is it possible that the ears

of early Americans lacked the sophistication required to interpret (and truly hear, even) the complex musical language being expressed among the slaves?

How much more freedom would jazz gain if we encouraged today's students to delve into West African cyclical melo-rhythm? *We are shortchanging today's jazz students when we ask them to consider swing and polyrhythm only by the standards of Western music theory.* An entire chapter in our music history texts is missing! Mande influence plausibly dominated the African music culture in America where the blues and jazz developed. And many West African rhythms are hundreds of years old. Modern students of the music learn many of the rhythms that would have been familiar during, and well before, the slave trade.

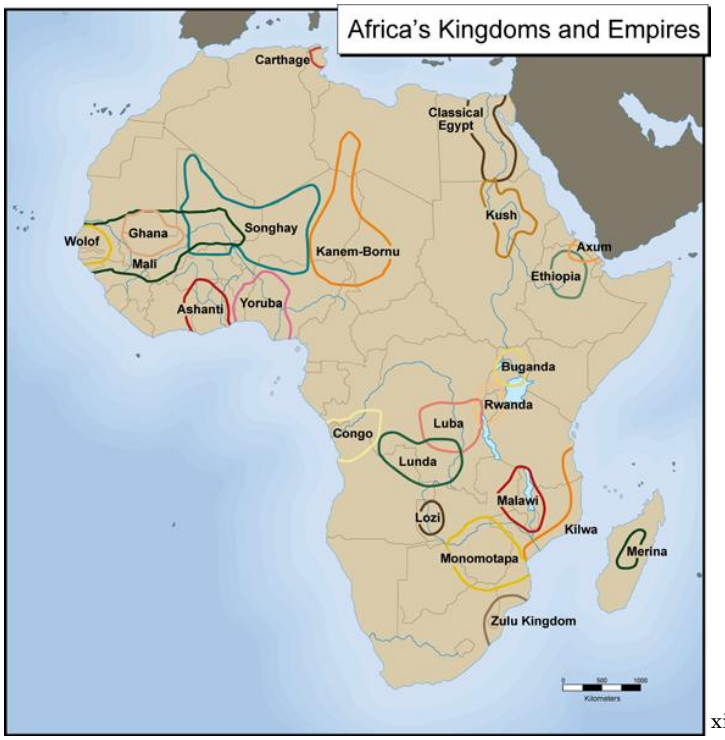
I was able to interview Guinean djembe-legend Mamady Keita for this project. We were looking at the painting The Old Plantation (shown on pg 16 of this paper), and I asked him if he thought West Africans would recognized the music being made in that picture. His response was, "If a Malinké person saw the slaves playing music, they wouldn't know the name of the song – because it would be generations later – but they would say, 'Yes, that's *our* music.' Maybe the time would be the same."[x]

West African music is based on the push and pull of complex, layered musical cycles with soloists taking turns over the top – also the unmistakable marks of jazz and the blues. Mande people had a huge influence throughout West Africa, through cultural and geographical dominance, and that dominance transpired to the Southern slave-holding states.



[xi]

The preceding map shows projected exports of the accounted slave trade. The following map shows the size of the Mali Empire. Notice how it shares so much of the region marked by slave trade, and how it is by far the largest-reaching Empire in West Africa. The reach of Mande people is much larger than that even of the Mali Empire.



[xii]

Mali's empire encompassed the head of the Senegal River, and much of the Niger – an influential point from which musical concepts could literally float downstream, penetrating other regions of West Africa.

Leading Blues authority Paul Oliver, after decades of study, concluded that early African American music had its roots in West Africa, in the vicinity of the Mali Empire. He says: "Recalling that [West Africans of the Savannah region were]… identified in Congo Square, I feel jazz authorities, too should be looking to the Savannah… The Congo has been a romantic 'source' of African slaves and their presumed legacy of music in jazz history… In the critical centuries when the patterns of… working the slaves were established, the Congo had little part to play in the British and American slave trade… Statistics as to the total shipment of slaves… reveal a large proportion from the Congo – but relatively few went to North America."[xiii]

The Congo… It would indeed be shortsighted to give such a thorough explanation of the prehistory of jazz and the blues without mentioning the ancient Bantu of Central Africa. They are one of the largest racial groups in Africa, with wide-spread impact from Uganda to the Congo. Their primary instruments included bells, trumpets, drum, thumb piano, flute, and marimba. The marimba traces its origins to the Malinké balafon.[xiv]

There are records spanning the 15th-17th centuries of Congo natives playing skillfully on imported Portuguese drums.[xv] The Portuguese and Congolese had a history of cultural exchange and mutual influence even before the Portuguese began exporting Angolans in the slave trade. The Afro-Brazilian culture developed when the Portuguese colonized Brazil with primarily Bantu/ Congo slaves. Today Brazil still has the highest

concentration of blacks in the world outside of Africa. A large number of Angolan slaves also traveled to North America, primarily in the mid 16th century and the mid-18th to early 19th centuries.[xvi]

And the Yoruba people, primarily of today's Nigeria, played a huge role in the formation of Afro-Cuban music, though their presence was noticeably absent from the population of the slaves in North America.

It would be foolish to deny Congolese *elements* in early African American music, or the lesser influences of other African cultures in American history. But it does seem clear that the West African Mande – being in large proportion and high demand, especially early on in the slave trade – were positioned to have a huge impact in Black America, and that the large portion of Malinké within that population would particularly influence early Black America musically. In regards to this theory, Mamady Keita says, "I totally agree, because look at the Manding Kingdom in West Africa. The music was really big and really strong. Even though slaves may have come from all over Africa, I think they may have been influenced by the Manding."[xvii] This assertion is further supported by the steady trail left by the banjo.

Indeed, while Central and South America were clearly influenced by African balafon music (the slaves introduced the marimba to South America), Oliver's research shows that **blues melodic sources are best traced to West Africa's stringed instruments**, pointing out that the stringed instruments with the "melodic-rhythmic independence" of both hands creating "contrasting bass and treble lines," and the most

virtuostic musicians of these instruments derive "without questions in Senegal, Gambia, Guinea, and Mali."[xviii]

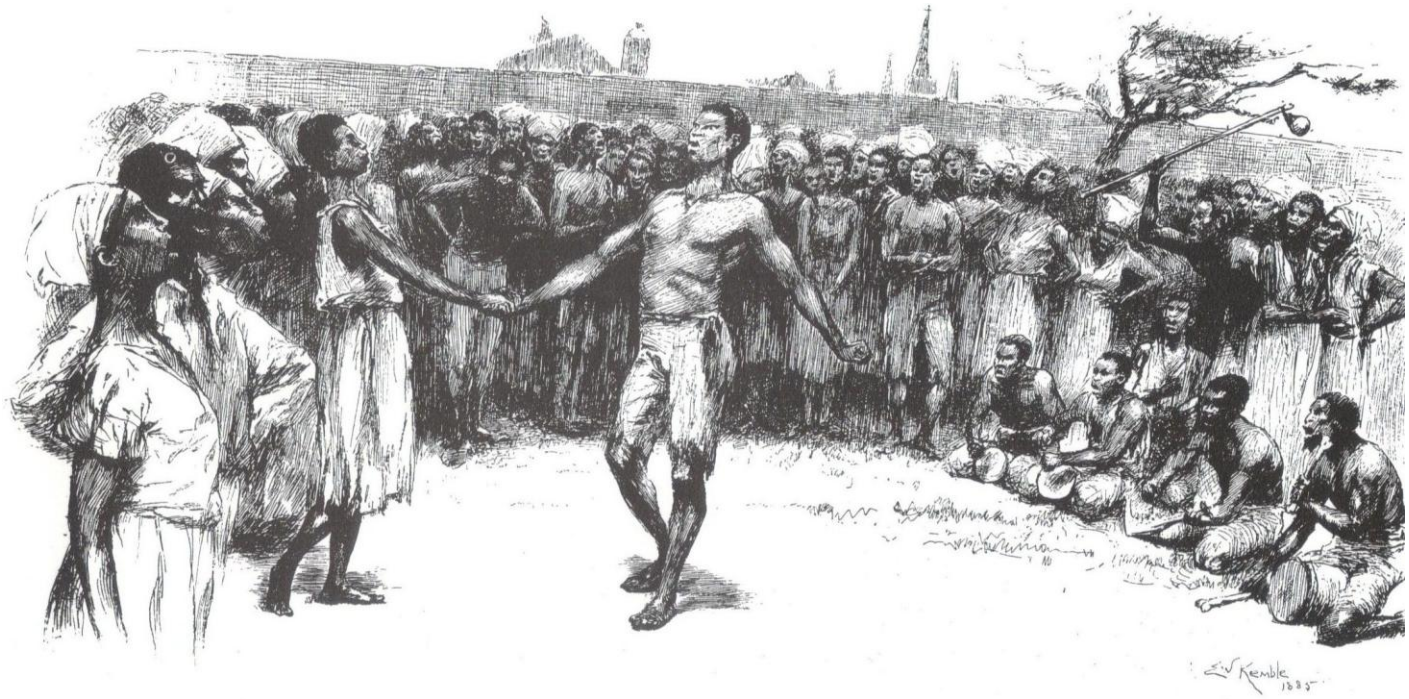
Oliver then goes on to describe the unity of West African musicians despite geographical barriers. He said of the musicians at London's 1972 Manding Conference that "after a short while, all griots [from Mali, Senegal, Gambia, Guinea, and elsewhere] can play together, even though they may come from regions hundreds of miles apart. That this would give them a considerable edge over musicians who were outside their culture is obvious… Furthermore they play themes of narratives that are centuries old, so that the continuity of their tradition in West Africa is not in question."[xix]

But earlier Oliver mentioned Congo Square. We must examine this place for more evidence regarding the roots of jazz and the blues…

Congo Square was designated as "an official site for slave dances" by the New Orleans' City Council in 1817.[xx] Think of the tremendous amount of music coming from the slaves at that time for the City Council to bother with a permissive ordinance! It has been estimated that over 500 slaves (a very significant percentage of Louisiana's blacks) arrived each Sunday, with the women setting up a market atmosphere.

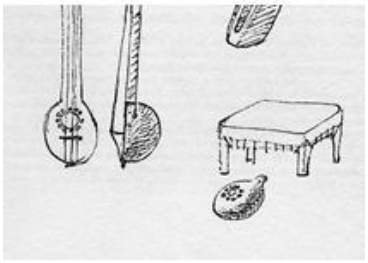
New Orleans' George Washington Cable (1844-1925) is known as the first modern southern writer, and the most important southern artist of his time.[xxi] He documented Congo Square, taking extra pains in his writings to specifically describe the Mandingo, Sosso, and Guinean participants, and how the new American-born blacks were also in attendance, proudly intermingling[xxii]. The Mandingos were so important to Cable that his 1886 article reminiscing on the Congo Square of the early 1800's begins with a portrait of an unidentified man, simply titled "A Mandingo."

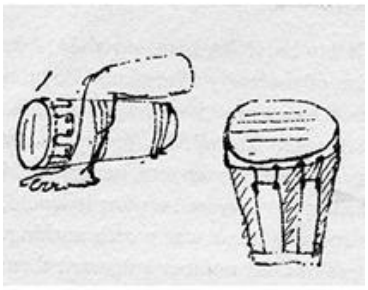
Regarding the actual performances in Congo Square, Cable could just as easily be describing a traditional Malinké dun-dun ba – non-participants standing in a wide circle around the musicians – including drums and banjo – while solo dancers took turns in the middle of the circle. Here is an artist's rendition of these gatherings from 1885.[xxiii]



An anonymous writer delivered this sound bite in 1884, regarding Sundays in Congo Square in 1816-17: *"The Minah would not dance near the Congo, nor the Mandringos near the Gangas… Each set has its own orchestra. The instruments were a peculiar kind of banjo, made of Louisana gourd, several drums made of a gum-stump dug out, with a sheep-skin head, and beaten with the fingers…"*[xxiv]

French architect Benjamin Latrobe wrote about Congo Square in 1819, and even left us sketches of what he saw:





> The music consisted of two drums and a stringed instrument. An old man sat astride of a cylindrical drum about a foot in diameter, and beat it with incredible quickness with the edge of his hand and fingers… The most curious instrument, however, was a stringed instrument which no doubt was imported from Africa. On the top of the finger board was the rude figure of a man in a sitting posture, and two pegs behind him to which the strings were fastened. The body was a calabash. It was played upon by a very little old man, apparently 80 or 90 years old….[Another instrument] which from the color of the wood seemed new, consisted of a block cut into something of the form of a cricket bat with a long & deep mortise down the center. This thing made a considerable noise, being beaten lustily on the side by a short stick. In the same orchestra was a square drum, looking like a stool…"[xxv]

In Malinké culture, it makes sense for the "banjo" player to be the eldest. The jelis, who are the primary players of the balafon and stringed instruments, are West Africa's story keepers and story tellers. They would naturally be leading an ensemble, on the most melodic instrument. Latrobe's description of the "cricket bat" sounds remarkably like a Guinean krin, and the square drum is the description of the sikko drum popular in Guinea and Sierra Leone.

Further pinpointing the early American banjo to Malinké influence is its gourd body. Mande music expert Eric Charry explains that there are two main kinds of West African harps: "those with calabash [gourd] resonators, which are primarily found in the savannah region, and those with wooden box resonators, primarily found further south in the forest regions."[xxvi] The Mali Empire encompassed the savannah region.

It has long since been known that slave ship captains valued string players on board to keep up the spirits of the captives and provide music to accompany exercise. One instrument particularly valued was the khalam[xxvii] – a stringed instrument originating in Mali, and known by many names, including ngoni.

Malinké jelis date the ngoni back to the 11th century, one century after the bolon (a bass stringed instrument made of gourd) arose, marking the beginning of their music history.[xxviii] Despite America and Europe's preconceived notions about the percussive nature of West African music, it has its roots in a tonal instrument.

Malinké music began with cyclical melodies on stringed gourds. In the traditional music itself, it is string gourd melodies that form the reflective rhythms of the djembe and dun dun drums. These stringed gourds boarded the slave ships crossing the ocean, and were then played in Congo Square. It is stringed gourds that hold the key to jazz and the blues. Even Thomas Jefferson, wrote in 1787 of the African Americans, "the instrument proper to them is the Banjar, which they brought hither from Africa."[xxix]



The Old Plantation, ca. 1790-1800. Anonymous.[xxx] …An early portait of slave life depicts a banjo and gourd drum accompanying a field dance, similar to the Malinke region's Kassa.

Rather than continuing to marginalize the sophisticated roots of jazz and the blues, it makes much more sense to assume that this slave music was a highly organized product of Malinké music theory, but nonetheless a product that the European/American ear couldn't, at that time, comprehend. With this understanding, Western music theory can only be a partial lens through which to approach jazz and the blues.

With modern eyes, it is now easy to see evidence of continuity from Malinké music to early African American music, from the time slaves first arrived in 1619. Finally, by the early 18th century, some blacks began to gain their freedom, while other slave families began to be broken apart by inter-state slave trading. By the mid-19th century, the various African subdivisions began assimilating, and American influences on the African American culture began to be felt.[xxxi]

Even then, though, Malinké echoes were still strong. Robert Goffin was the first serious jazz writer – noting the music's importance from England a decade before anyone

in America took notice. In 1946 he wrote, "By 1880 jazz was in gestation… What had become of the music which had set the Negroes dancing in Congo Square? …[During this early period of jazz, the drums took an early precedence, and] the banjo appeared as the indispensable instrument it was to be for the early jazz orchestra."[xxxii]

In 1946, Goffin defined jazz as *"a new form of music based on rhythm,"* versus the melodic lines of classical music.[xxxiii]

For support, Goffin then quotes a Creole authority: *"*The essential thing in pure Negro music, as is known, is to be sought in rhythm. The melodic phrases… consist of endless repetitions of short series of notes… [N]o European shall escape the impression which these rhythms make. They literally bore themselves into the consciousness of the listener."[xxxiv]

With all we know now, we must correct Goffin and say that *jazz is a new take on a very old form of music based on cyclical melo-rhythms.*

We can now see the dominance Malinké music had throughout West Africa, and its strong influence in America's early Black culture. But what is it, exactly, that West African music has to offer the modern jazz student that is beyond the scope of Western music theory?

West African music is blessed with rich melodic and rhythmic roots. Some worry that the populariry of the djembe in the West helps the stereotype persist that West African *music* and West African *rhythm* are one and the same. But other musicians, like Mamady Keita, see that Western interest in the djembe is only leading to a broader understanding of West African music as a whole.[xxxv]

Though West African music is by no means solely percussive, in regards to the rhythmic aspects of music theory, West African music is in a league of its own.

Famadou Konate, the world-renowned master of the Malinké drumming tradition, speaks of an "elementary pulsation" in music, which defines a "micro time," which then is felt in larger "cycle lengths," which can differ a good deal from each individual instrument's part length.[xxxvi] Indeed, it is learning to use rhythm properly with an understanding of the elementary pulse that is most challenging to Westerners.

This type of vocabulary doesn't come up in Western music theory until one enters the realm of computer-automated transcription of percussive music. In this science, Famadou's elementary pulse is called a "tatum," which is "the lowest metrical level…the pulse series that most highly coincidences with all note onsets."[xxxvii] The elementary pulse/ tatum indicates that there is a smallest note value running silently through all music, and, in the case of West African music, only as long as one stays within the boundaries of the tatum is one playing in time. This understanding is crucial both for solo and ensemble West African musicians.

Demonstrated by the elongation and stretchiness of Western performance, in the West, music and dance are events that happen in periods of leisure, when the work is done. In West Africa, music is within people at all times – the underlying tatum of life. Think for a moment of the position your body would be in while harvesting a crop, or washing clothes – these positions of straight backs, dropped hips, bent knees, and outstretched arms define the dance of the Malinké. Forgive the boldness and crudeness, but wouldn't this cultural "sense of tatum" also give rise to the old stereotype in America that all black people have rhythm?

It is precisely by being able to feel time in its most minute fractioning that so much freedom is gained in improvisation. The tatum is also what makes the short, melo-rhythmic cycles of Malinké music much more complex than the Western ear assumes. When Westerners try to play West African music, all too often they miss the precision of the tatum, instead just trying to fit a part into the larger cadence. *Just as Western musicians cannot tolerate "pretty much in tune," West African musicians cannot tolerate "pretty much in time."* Without an ensemble that plays in the pocket at all times, a soloist cannot trust that his interpretation of the piece can be heard correctly.

Whereas in the West it is an orchestra's job to ebb and flow with the soloist, in West Africa it is the ensemble's job to *never* divert from awareness of the smallest pulse. Otherwise, the ensemble is compromised and the soloist is crippled.

Gunther Schuller, in Early Jazz, acknowledges this aspect of West Africa music theory when he writes of missionary and musicologist Arthur Morris Jones' experiences trying to play in time with his African friends. Jones, time and time again, was able to prove how his African music partners could hear the smallest rhythmic deviations – as small as *one twenty-fifth* of a second. Gunther quotes Jones as saying, "'When we Europeans imagine we are beating strict time, the African will merely smile at the 'roughness' of our beating.'"[xxxviii]

If the possibilities of a musician's solo are limited to how tightly his band mates are playing together, and West African musicians demonstrate a unique ability to play against an infinitesimally small tatum, it seems only logical that jazz musicians – whose worth is based on the tightness of their music and the freeness of their improv – would hunger for this knowledge. We should be giving them this knowledge when they come to study jazz in the universities!

Once the tatum is understood, one may delve deeper into West African music theory. With an understanding of the tatum, one can begin to conceptualize that West African music is a music of *space*, not time. Western music theorists, from the time of Boethius in the 6th century, have relied on the mathematical, man-made measurements of time to create both rhythm and melody in music. West African music reaches beyond the confines of man, by paying no attention to time, and instead focusing on the special relationships of the different parts in an ensemble. Through this relationship to space over time, both the thick polyvocality and the rich improvisation of West African music is attained. (Again, these ideas are expanded upon in my *Space in West African Music.*)

West African rhythms are classified as "mesoperiodic:" "a pattern of typically one or two measures length deliver[ing] the guideline for the other musicians, comparable to a metronome in Western music."[xxxix] The mesoperiod defines the framework of a piece of music, but in a larger context to the music than a metronome can. So, as each musician is sure to place each of their notes on a tatum, they rely on the mesoperiod (often larger than their own cycle) to connote the broader feel of each piece.

Adding to the complexity of this music is the concept of "cross-rhythm," which Jones introduced in 1934. Cross-rhythm, which is often found in West African music, refers to cyclical melo-rhythms that, though played together, "their starting place, main accents and, or beat reference points "cross", that is, that they do not coincide."[xl]

Next comes the shape of the piece of music being performed, and how an ensemble punctuates its own repetition with various "breaks" and bridges.

In the West, one only sees the complex jargon of "tatums" and "mesoperiods" when explaining attempts to "improve the recognition of the three rhythmic features"[xli] of

tempo, micro time, and time signature by automated transcription. In the end, West African music's temporal precision even eludes computers. The scientists admit "for West African music, an assignment of the rhythmic features is often ambiguous." *In other words, Western computers – let alone the naked Western ear – can scarcely break down the pulse of music as finely as West African musicians naturally hear it.* What's more, when a computer system tries to notate West African music, the *swing* of the piece is far beyond the scope of the transcription program. Herein we see that written music is an insufficient way to convey this music. *Thus its oral tradition is not the result of cultural deficiencies, but in truth is the only accurate way to impart West African music.*

West African music is, indeed, profound in a way not often expressed in Western music theory. And jazz – what an amazing, truly American art form – the best combination of the tonal precision of the Western world and the rhythmic precision of the West African world.

Grout's A History of Western Music – the standard textbook for music history students – speaks of George Gershwin's "attempt to combine the language of jazz and Lisztian Romanticism,"[xlii] and Aaron Copeland's use of jazz. But Grout never explains what jazz is. The standard The New Harvard Dictionary of Music fares a little better. It devotes quite a bit of print to describing jazz, but only begins when it was already formed – when white jazz bands began recording around 1916. The Harvard Dictionary waves off the roots of this "black church" music as "hazy."[xliii]

It is time for jazz students to have proper knowledge of their heritage, beginning with this definition: **Jazz is a modern manifestation of an ancient music based on**

interlocking, cyclical, melo-rhythmic parts, topped by improvisational solos. Were today's jazz students set free by being taught to properly feel West African music the way their predecessors did, the resulting creative output would be strongly felt.

Today, there are a wealth of West African musicians who have established themselves in America, but the majority of their work often comes from elementary school performances and workshops, along with teaching West African music as a hobby to adults. Their plight is reminiscent of the 18th century patron-dependent composers in Europe who struggled to find recognition for their now-lauded work. Concert halls call on West African performance groups when they want to inject a multi-cultural element into their schedule, but as of yet West African music has struggled to be treated by the European and American ear as the complex, layered, hugely influential language that it is. Most of us just don't know how to hear it.

Wouldn't you cringe if Yo Yo Ma were invited to some new grand land, but instead of performing in a single concert hall, he spent all of his time teaching "Twinkle Twinkle Little Star" to 4th graders? Currently, many Malinké musicians in the West are in exactly this plight. Why? Perhaps because most American music scholars have not acknowledged the relevancy and reach of Malinké music in the United States.

Just a small, but well-presented inclusion in music history texts of the West; a "Malinké authority" in every serious jazz department – these steps would go a long way towards filling in the gaping hole at the end of America's musical timeline, and towards paying musical restitution to this rich heritage which is the very foundation of modern American music.

Afterward

In 1800 the population of the United States included 893,602 slaves…The 3,953,760 slaves at the census of 1860 were in the southern states.

President Sekou Toure led Guinea to independence from France in 1958. One of his major visions for his country was for music to be Guinea's ambassador. He formed a National Ballet, stocked with the finest musicians throughout Guinea, who study and rehearse conservatory-style and still perform internationally. Similarly, a decade earlier, Robert Goffin was noting how the advent of jazz was of tremendous benefit to black/ white relations.

In contrast, in Guinea, more than 15% of all children die before the age of 5. More than 1 in every 200 women die in childbirth. The life expectancy is in the early 50's; Guineans lead the world in deaths from Malaria; the overall literacy rate is less than 30%. [xliv]

Wouldn't it be wonderful if it could, indeed, be the rich musical history of West Africa that helps lead its people to more optomistic statistics?

Author's Information

Julie Moore received her B.A. from Roanoke College in 1997 where she studied Philosophy and Music. Today she teaches cello and music theory as a registered Suzuki teacher to students aged 4 – 78 near Greenville, SC. She has also studied West African music and dance for the last 12 years, and plays the 21-stringed kora, dundun drums and balafon. Julie's dream is to open a school in West Africa in which children would continue to study their traditional music, while gaining fluency in Western music and theory, as well as literacy. Enabled as such, these children could enter America's best universities – helping not only their own families, but also providing technical insight to the music historians' quest to properly understand West African music. If just 10 universities across the U.S. were to contribute minimally to the funding of such a school, it could function well with maximum benefits for all involved. University students from the sponsoring colleges could visit for a semester to both teach and learn, and when the West African students reached college age, they could attend the sponsoring universities on scholarship. Then, automatically, the college would have its own built-in Malinké performace group and teachers of the instruments and theory.

Andrew Moore has played and studied the primarily Malinke rhythms of Guinea, West Africa for the last 15 years. He has spent time in Guinea studying, and teaches and performs throughout the South. While on the clock, Andrew is a licensed contractor. Inspired by Greg Mortenson's Three Cups of Tea, he dreams of marrying his construction skills with his love of West Africa by helping to build sustainable, economical, locally sourced homes and schools in Guinea.

juliemooresc@gmail.com 864-420-6407

Front Cover: http://civilliberty.about.com/od/raceequalopportunity/ig/History-of-Black-Civil-Rights/The-Atlantic-Slave-Trade.htm

[i] http://en.wikipedia.org/wiki/Mali_Empire

[ii] Sylla, Abou. Guinean Balafonist and griot . Phone interview. Fall 2010. Also Wisniewski, David. Sundiata. Clarion Books, 1992.

[iii] http://muse.jhu.edu/journals/history_in_africa/v032/32.1schaffer.html

[iv] http://www.educationworld.com/a_lesson/TM/WS_amistad_language.shtml

[v] http://muse.jhu.edu/journals/history_in_africa/v032/32.1schaffer.html

[vi] Knowles , Mark. Tap Roots. McFarland and Company. May 2002. pg 38.

[vii] Nicholls , David. Cambridge History of American Music. Jacqueline Cogdell Djedje. "African American Music to 1900." Cambridge University Press. 1998. pg 116.

[viii]Nicholls , pg 116.

[ix] http://jazzstyles.com/whatjazz.html

[x] Keita, Mamady. Oral Interview. May 22nd, 2011. Atlanta, Georgia. Translated by Bill Scheidt.

[xi] http://wysinger.homestead.com/mapofafricadiaspora2.html The original source of this map is: MacMillan Encyclopedia of World Slavery: Volume II Paul Finkelman & Joseph C. Miller eds. (Macmillan Reference USA - Simon and Schuster Macmillan New York, 1998), p. xiii.

[xii]http://exploringafrica.matrix.msu.edu/students/curriculum/m7b/activity1.php

[xiii] Tracy, Steven C., ed. Write Me a Few of Your Lines: A Blues Reader. Oliver, Paul. "Echoes of the Jungle?" University of Massachusetts Press. 1999. pg 70.

[xiv] http://www.vsl.co.at/en/70/3196/3204/3209/5771.vsl

[xv] Nicholls, pg 111.

[xvi] Nicholls, pg 103.

[xvii] Keita, Mamady. Oral Interview. May 22nd, 2011. Atlanta, Georgia. Translated by Bill Scheidt.

[xviii] Tracy, 74

[xix] Tracy, 71

[xx] Gioia, Ted. The History of Jazz. Oxford University Press. 1997.

[xxi] http://docsouth.unc.edu/southlit/cablecreole/bio.html

[xxii] Cable, George Washington. "The Dance in Place Congo – Creole Slave Songs." The Century Magazine, Feb. and April 1886.

[xxiii] Cable.

[xxiv] *Anonymous*, Kunkel's Musical Review, Volume II Number 9 for September 1884.

[xxv] www.un.org/en/slavery/drumsusa.shtml

[xxvi] Charry, Eric. Echarry.web.wesleyan.edu/Harps.html

[xxvii] Oliver, 74.

[xxviii] Sylla, Abou. Guinean Balafonist and griot . Phone interview. Fall 2010.

[xxix] Jefferson, Thomas. Notes on the State of Virginia. Printed for John Stockdale, 1787. Pg 233.

[xxx] *The Old Plantation*, ca. 1790-1800. en:Watercolor by unidentified artist. Original painting in Abby Aldrich Rockefeller Folk Art Museum, en:Williamsburg, Virginia.

[xxxi] Nicholls, pg 123

[xxxii] Goffin, Robert. Jazz, From Congo to Swing. 1946. pgs 23.

[xxxiii] Goffin, 5.

[xxxiv] Goffin, 9.

[xxxv] Keita, Mamady. Oral Interview. May 22nd, 2011. Atlanta, Georgia. Translated by Bill Scheidt.

[xxxvi] Konate, Famadou and Ott, Thomas. Rhythms and Songs from Guinea. Institute for the Didatics of Popular Music, 1997. 34-35.

[xxxvii] Uhle, Christian and Herre, Juergen http://www.elec.qmul.ac.uk/dafx03/proceedings/pdfs/dafx46.pdf

[xxxviii] Schuller, Gunther. Early Jazz: It's Roots and Musical Development. Oxford University Press, 1968. Pg 22.

[xxxix] Uhle, Christian and Herre, Juergen http://www.elec.qmul.ac.uk/dafx03/proceedings/pdfs/dafx46.pdf

[xl] http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Morris_Jones

[xli] Uhle, Christian and Herre, Juergen http://www.elec.qmul.ac.uk/dafx03/proceedings/pdfs/dafx46.pdf

[xlii] Grout , Donald J.. A History of Western Music. 4th ed., W.W. Norton & Company, Inc.. 1988. pg 823.

[xliii] Randel , Don, Ed. The New Harvard Music Dictionary of Music. The Belknap Press of Harvard University Press. 1986 . pg 413-414.

[xliv] http://www.who.int/countries/gin/en/; http://www.indexmundi.com/guinea/literacy.html

Mansa BAMAKO 2011
RETHINKING EARLY METALURGY
Patrick McNaughton, Indiana University



Early Metallurgical Sites, created by Alice Chapman. Base map provided by ESRI.

Not so long ago we knew very little about ancient West African metallurgy. There were early iron dates in Nigeria (Taruga), and an early copper mine in Mauritania (Akjoujt). Iron technology was considered a simple import from Arabia, Egypt, or North Africa, and no interaction between iron and copper technology was imagined. But over the past four decades archaeologists, metallurgists, and historians have expanded our knowledge dramatically. There are now many sites with early dates. There is overlap between copper and iron technologies. And it is clear both metals became key features of complex

commerce systems. Both metals also became critical elements in practices of spiritual power, but that is for another paper. Here I want to survey sites for copper and iron that have received substantial research. This is preliminary. I leave out many places (such as work on the Dogon area by Anne Mayor and others) and I leave out gold. But what emerges is a robust entrepreneurship that played major roles in the bigger picture of trade and statecraft that is the history of Mande and their neighbors. In fact, to me at least the patterns of sites and dates now emerging suggest the infrastructure of knowledge acquisition we know as *jiridon* (the science of the trees) and *daliluw* (recopies for healing), an idea I will return to at the end.

(Niger iron & copper sites) Metal technology begins very early in Niger, perhaps the 13th century BCE for copper and the 11th century BCE for iron. Hamady Bocoum suggests it could be as early as the mid-second millennium BCE (2004:100-101). (Overview Map) But our focus here is further west. We will start in Mauritania, where Akjoujt copper mines date between 800 and 200 BCE, and Dhar Tichitt iron working may date between 800 and 400 BCE. After a brief reference to the Ghana Empire, we will move to the Middle Senegal Valley, where iron appears between 800 and 550 BCE, copper between 550 and 200 BCE, and iron production becomes enormous in the first millennium CE. Then we go to Kumbi Saleh, Awdughast (now Tegdaoust), and Nioro, to consider copper in the first millennium CE, including what may have been currency. Finally we visit the Middle Niger, where iron is early in the towns of Dia (mid first millennium BCE) and Jenne-Jeno (250 BCE), copper appears in the mid-first millennium CE, iron production becomes

nearly industrial at that time in the Méma, and beautiful brass figurines are deposited in a tomb to the north in the Lakes Region.

(Akjoujt map & mt.) Near Akjoujt in western Mauritania, Lambert first excavated several copper mines at La Grotte aux Chauves Souris (the bat caves). Later five more mining and production sites were found (Deme and McIntosh 2006:343; Lambert 1972 and 1983). This copper ore is rich in arsenic, making it distinctive, and also in iron, making it plausible that experimentation with iron technology could have transpired. The dates for this copper production range between 800 and 200 BCE. (Lambert photograph) The objects produced were cast, and then hammered into axes, jewelry, and several kinds of points for tools and weapons. (Lambert drawings) Thousands of these objects have been found, (Deme/McI map & Boudhida copper) across western Mauritania, Senegal, and the Dhar Tichitt culture area (Deme and McIntosh 2006:341; Vernet 1993:331, 356).

(Tichitt – Néma) In the Dhar Tichitt culture area rather large scale iron production may date to between 800 and 400 BCE at several Dhar Néma sites (Deme and McIntosh 2006:344; MacDonald *et al.* 2003: 76-78; and 2009; Togola 1996), (Deme/McI & Munson insert) Deme, McIntosh, and Vernet, think pastoralists brought Akjoujt copper objects to Dhar Tichitt. Isn't it possible that other kinds of people—perhaps metal technologists—were also traveling between Akjoujt and Tichitt? After all, the history of West Africa features travel, exploration and entrepreneurship, and it would not be surprising if enterprising metal workers were visiting and learning from each other.

Dhar Tichitt culture is important because its original excavator Patrick Munson presented a good argument for considering it to be early Soninke people, who moved south in response to climate change and Lybico-Berber incursions, and built the Ghana/Wagadu Empire (Munson 1980: 464-66). Remember Soninke traditions say the founder of Wagadu was Dinga, a travelling hero who invented iron smelting, and with his followers garnered much territory (McIntosh 1998: 259; Monteil 1953:369; SCOA 1984:113, 117). When Wagadu declined, the short lived Soso state was ruled by smiths who may also have originally been Soninke. All this suggests that Dhar Tichitt and its iron-working tradition may have sparked much West African history, and the advent of iron was politically powerful.

The early Middle Senegal Valley site of Walaldé also got copper from Akjoujt (Deme and McIntosh 2006: 317-47). (Walaldé map & metal) Walaldé shows a modest amount of iron and perhaps small scale smelting between 800 and 550 BCE. Then, between 550 and 200 BCE smelting became a much larger operation. Twenty-four heavily corroded iron objects have been recovered, with most of the site still to be excavated. One iron bracelet and two copper earrings were found in a burial dating to between 550 and 200 BCE, and another copper earring and two beads were found in the area. The copper has Akjoujt's chemical signature. It had been cast, then hammered and annealed, though it is not clear where this work took place. But at Walaldé, as at Dhar Néma, iron working dates seem to overlap substantially with Akjoujt copper working, making metallurgical experimentation plausible.

(MSV iron smelting) By the first millennium CE the Middle Senegal Valley featured large-scale iron production and high-quality copper-alloy artistry. In 2006 Deme and McIntosh (320) said 155 iron age sites had been surveyed. Four years later Hatté *et al.* (2010: 562) noted more than 400 related to iron production. Rows of smelting furnaces once stood along the river. McIntosh and Bocoum (2000:6) report that in just one area, near Silla and Rinjaw, there are up to 60,000. Who knows how many more there were.

(MSV Takrur) Thus it is not surprising that oral traditions say a group of blacksmiths called Jaa-Ogo (or Dia-Ogo) introduced and monopolized iron production in this large area, while founding a powerful dynasty that became the state of Takrur. Scholars date the state's inception to as early as the 4th century CE. By the time the Arab author al-Bakri was writing in the 11th century, Takrur may have rivaled Ghana in power, and one of its kings, War Jabi, had converted both Takrur and the nearby city-state of Silla to Islam. A century later al-Idrisi said Takrur was involved in the gold trade, and at some point after that, in the 12th or 13th century, a Soninke dynasty seems to have taken power (Becker and Bocoum 1998: 152; Bocoum 1990; Levtzion 1973: 27, 184; Levtzion and Hopkins 2000: 77-78, 107; Garenne-Marot *et al.* 1994: 46,56; McIntosh and Bocoum 2000: 3,4; Hunwick 2011: Brill Online).

(Jaa-Ogo origins 1) Scholars suggest the Jaa-Ogo blacksmith dynasty came from Syria, or Egypt, or the Namandiru region south of Fouta Toro and the Senegal River (Bocoum 1990: 162-65). (Jaa-Ogo origins 2) George Brooks (1993: 62-64) says they were quite possibly a

Soninke group originating in the Hodh region of Mauritanea, between Kumbi Saleh and Dhar Tichitt. He says their name means "masters of iron."

(map MSV Sincu Bara) The Middle Senegal Valley site of Sincu Bara (Sintiou Bara) has been tentatively suggested as the capital of Silla by Thilmans and Ravisé (1980), who began excavating there in 1973. The site is very large (67 hectors), with over 100 circular or oval areas of gravel and potsherds that range from 10 to 50 meters across. In 1991-92 Hamady Bocoum carried out more excavations and found one large oval to be a multi-function living area of long duration. (McIntosh and Bocoum 2000: 38) Even though only a small portion of Sincu Bara has been excavated, it is clear that widespread iron smelting existed (Sincu Bara Slag) from the site's first occupation. Between 388 and 894 CE both small and large furnaces were at work. One furnace had 28 kilograms of slag (the minerals left over from smelting) in the bottom, but only a few identifiable iron objects have been found: rings, bracelets, blades, broken tangs (for mounting iron to wood), and a lance point (McIntosh and Bocoum 2000: 28-33).

(Sincu Bara horse trappings ?) In one of the large Sincu Bara ovals (called area 356) Thilmans and Ravisé found a stunning treasure of eight kilograms of copper-alloy artifacts. They included large and small embossed disks, ornate bells of various sizes, end-looped bars, a decorative head piece, and hundreds of tiny rings or cylinders (viroles), many of which were in a pot with a small ingot and fragments and droplets of

additional metal. The disks, bells and end-looped bars may have been ornate horse trappings.

It is not clear whether these copper-based objects were made at Sincu Bara or imported, but the techniques employed included casting, hot-metal hammering, annealing, riveting, soldering, and repoussé. Unlike the 13th-14th century gold and silver jewelry found at Rao to the west, no filigree work has been found at Sincu Bara. Many objects were bimetallic, such as iron disks with brass embellishment, or two end-looped brass bars joined by an iron rod. (Sincu Bara Bimetallic) One arched tubular iron piece was carefully fitted over with brass that was riveted in place. Garenne-Marot hypothesizes that such bimetallic work was created either to conserve valuable brass or add aesthetic character by color contrast, and notes in general that iron-brass combinations were well executed and sophisticated (Garenne-Marot *et al.* 1994; and Garenne-Marot 1996).

Four categories of copper were found at Sincu Bara: brass (which is copper and zinc), leaded brass, pure copper, and alloys of copper with zinc and silver, or with zinc and tin. This metal appears in relative abundance, around 800-900 CE. Its source is uncertain. The Akjoujt mines do not seem to have been active at this time. But the Sincu Bara brass is similar in its metallurgical makeup to what was being imported in large quantities from the north, (Map Ma'den Ijafên) such as that found at Ma'den Ijafên, where a wrecked trade caravan with 2085 brass ingots has been dated to circa 1030-1280 CE (Garenne-Marot *et al.* 1994:57-9). Garenne-Marot *et al.* argue that Sincu Bara brass composition did not

resemble the brass being worked at Audaghust/Tegdaoust, a nearby major trade center and site of highly sophisticated and extensive metal working, that was linked to and sometimes part of the Ghana Empire. They note (56) that al-Bakri said the city-state of Silla was competing with Ghana in the gold trade, and there were separate itineraries for northern merchants trading with Audaghust and those trading with Takrur and Silla. However, elsewhere Garenne-Marot (1996) says Audaghust maintained a special link with the Middle Senegal Valley, while McIntosh and Bocoum (2000: 36) argue that the chemical compositions of Sincu Bara and Tegdaoust metals are more similar to each other than to anywhere else in West or North Africa. This suggests complex trade relations.

(tiny copper cylinders Sincu Bara) The hundreds of tiny metal cylinders found at Sincu Bara are a mystery. Garenne-Marot (1995: 49) says they could have been strung on a cord, making one wonder if they were jewelry, or perhaps even currency.

(2-headed curved copper wires Kumbi Saleh) Copper currency seems to appear at two other important sites. Excavating at Kumbi Saleh in 1949-51, Mauny and Thomassey (1951, 1956) discovered huge numbers, everywhere they looked, of little copper wires 30-40mm long, slightly curved, flattened in the middle, with thick, rounded ends. While copper dates to the 9th century at Kumbi, these double-headed wires seem not to appear until the 11th century, although that could be wrong because most were not subjected to dating procedures. The wires continued to be used until the late 14th or early 15th century, like Kumbi Saleh itself, beyond the decline of the Ghana Empire. Mauny considered

these unique wires to be currency and so does Garenne-Marot (2009: 2-7). (Kumbi Saleh Iron) As an aside, many iron objects were also found by Thomassey and Mauny (1951, 1956), including big headed and flat headed nails, bracelets, chains, rings, hoes, sickles, knives, hammers, pincers, arrowheads, lances, and a lovely scissors.

(map Awdaghost/Tegdaoust) The tiny, two-headed copper wires were also found at Awdaghost, but thus far they have not been dated. Awdaghost/Tegdaoust was a major trade entrepôt and artisan center joined to Ghana/Wagadu. A separate part of town housed metal workshops, where ingot-molds, 16 copper-alloy ingots, and three large smelting furnaces were found. Evidence from 12 years of excavations by several archaeologists, combined with Arabic written sources, suggests that both copper and brass were imported from North Africa, and re-melted with lead and locally-smelted copper, perhaps from Akjoujt or Nioro Mali, to help reduce the cost of the North African metal or manipulate its color before sending it south in trade. Small metal workshops have also been found in Awdaghost living quarters, and in one a spectacular set of jewelry and five gold bars was unearthed. That jewelry included (cast ornate ring) two very ornate rings cast to resemble filigree (Garenne-Marot 1996: 529-30; Roberts 1970: 490) McDougall (1985: 11) makes an interesting point about the Awdaghost metal work, saying its style and technique relates to the sahel and savannah, not the desert. Its relationship to Kumbi Saleh, Dhar Tichitt, and the Senegal Valley requires more research.

During the 1st and 2nd millennia CE copper-based metals become an enormous part of the trans-Saharan trade. Eugenia Herbert (1984: 113) says its importance runs like a leitmotif through virtually all the written sources".

But some Sub-Saharan copper was mined as well. To the east in Niger it was mined at Takadda/Azelik in the 1300's (Levztion and Hopkins 2000:302). (Map of Nioro near Siracoro) To the west on the Mali-Mauritania border, nine copper sites at Nioro-Siracoro were worked in the past, and one, Boullé Kadié, shows extensive surface mining. The 14th century Arabic writer al-'Umari learned from Mansa Musa's retinue in Cairo that the Mali Emperor had a copper mine at a town called Zkra (or Dkra) from which ingots were brought to the Mali capital and then sold for two thirds their weight in gold. Mauny thought this royal mine was at Nioro, which Herbert says was the only copper source within the Mali Empire at that time. She says the name Dkra might actually be Diara, a town about 5 miles from Siracoro near Mauritania. She also suggests Diara is a derivative of three words (dyakule, dyakwalle, and dyakwale) that mean "copper" in Sarakolle and Azer (Herbert 1984:17-18; Levtzion and Hopkins 2000:272, 413).

(Dia, Akumbu, Boulel, Jenne-Jeno) Now we move to the Middle Niger, another major iron production zone. Bedaux, MacDonald, Person, Polet, Sanogo, Schmidt, and Sidibé (2001: 843) note that iron metallurgy was being practiced by the middle of the 1st millennium BCE at Dia, and from then forward the scale of production seems to have expanded tremendously. Iron working appears in Jenne-Jeno's earliest phases, 250 BCE,

but much iron ore was imported, or partially smelted and imported. Roderick McIntosh (2005:147-8) speculates it may have come from the Bénédougou region around San, while Dia or the Méma would also be possibilities. LeViolette (1987: 161, 173) notes that while many of the sites around Jenne have large accumulations of iron slag, iron ingots were still imported, up to the 20th century, made by Miniyanka smelters from around San and Koutiala.

Téréba Togola (1996: 92-107) says iron was smelted on a near-industrial scale in the Méma region north of the Niger. In just the western quadrant 15 iron-production sites have been found. The site of Boulel had at least 100 smelting furnaces and enormous amounts of slag. The large site of Akumbu also featured much smelting that dates between 548 and 1401 CE, along with strong evidence of long distance and trans-Saharan trade. Imported goods included cowrie shells and copper objects, which date to between the 8th and fourteenth centuries, although two copper bracelets were found in a burial between 342 and 442 CE (106-7). In the southern Méma Randi Haaland documented more industrial-scale iron production.

(map of Ghana, Mali) The Méma had power, perhaps fueled by its iron. Togola notes the major site of Akumbu is often linked to the rise of the Ghana Empire, and Méma was the most structured polity in the Mande world when ancient Wagadu fell. Sunjata is said to have travelled to its court via camel caravan, and lived there many years establishing himself as a great military leader. Ibn Battuta (1352-53) noted the importance of the "Mima road" trade route. Both Soninke and Maninka oral traditions emphasize the Méma's

importance to the political development of the Wagadu and Mali Empires. And Arab texts and local chronicles refer to numerous trade routes through the region (Togola 1996: 92.95-6).

Copper alloys were imported to the Middle Niger and copper alloy objects seem to have represented prestige, status, and possibly the powers of esoteric knowledge and sorcery. McIntosh (2005:147, 157) notes copper's appearance at Jenne-Jeno in the 5th century CE, imported from the north. (map Lakes District Middle Niger) In the Lakes Region north of the Méma, Desplagnes excavated two famous tumuli at Koï Gourrey (Killi) and El Oualadji, in 1901 and 1904, when archaeology was like treasure hunting.

Desplagnes dug a trench across the Killi mound, and at the center found 20 to 25 entangled bodies together with numerous copper alloy objects, especially bracelets, anklets, and beads. (Killi croc. Lizard, bird) But there were also three beautiful little figurines: a crocodile, lizard, and long-beaked bird, each about 4 inches long (or tall).

The excavation produced no dates, but area oral traditions place the burial before 1326 CE. (Garenne-Marot and Mille 2007: 160). The bird and crocodile have a high zinc content (31% and 27%, respectively, by weight) (163), which aligns in general with the high zinc content of brass imported from the north (for example, the Ma'den Ijafên caravan brass had a zinc content of 20% by weight). Garenne-Marot and Mille examined the literature on 184 Islamic brass ornaments dating from the 11th to the 14th centuries CE, and found they too

had a high zinc content, but had been made by hammering hot brass, whereas the Killi pieces were cast in a mold, no doubt south of the Sahara. (165)

(El Ouladji drawings) The better-excavated El Ouladji tumulus contained its own lovely copper-alloy objects. An inner chamber held two bodies, one with iron objects and the other with copper ornaments—bracelets, rings, and beads. The mound's exterior surface was pitted with ash-filled depressions, and the largest one contained burned horse bones and what appear to be such ornamental trappings as bells, plaques, and harness parts. Two disk-shaped ornaments were particularly elaborate. (160) A date of 1030-1220 CE was acquired from a 1984 carbon sample. Garenne-Marot and Mille liken the site to the 11th century al-Bakri description of a Ghana emperor's tumulus burial.

Garenne-Marot and Mille also wonder (168) why copper was so highly valued, as Arabic sources indicate. They suggest protective qualities while noting the possible ritual character of the three animal figurines. (Garenne-Marot, Robion, and Mille, 2003). Kassim Kone (2011) notes that in the Mande world iron (*nègè fin*) is more generally used for tools of material need, while copper (*nsira*) is more generally used for ornaments and amulets. (Lobi & Senufo Divination pieces and Amulets) The use of copper alloy objects in divination and as amulets is widespread in West Africa, and includes such people as Dogon, Bobo, Bwa, Gurunsi, Lobi, Mossi, Nuna, Nunuma, Winiama, Senufo, and Frafra. We also know that one of Samori's smiths (a Kante clan member named Syagha-Bori) made a set of copper alloy divination pieces for his leader, who used soothsaying as part

of his military strategy (Herbert 1984: 262; Person 1967). Could the little Lakes Region figurines also have served this purpose?

In 1975 I was lucky enough to view the Mande holdings of the Royal Museum for Central Africa in Tervuren, where I encountered a very small and quite exquisite copper alloy pendant shaped just like a miniature Kòmò horn (buru). No date was given in the museum documentation, and its actual origins were unknown (simply listed as diggings from the Jenne-Mopti region). This of course is a far too common story, but the fact is there may have been many miniature copper alloy objects like this horn and the little animals form the Lakes Region. Could these be early versions of what we now consider amuletic and divinatory figures? If archaeologists had found the little horn, think what we might learn about the antiquity and distribution of power association like Kòmò, and about the ancient relationships between political and spiritual power. Clearly an enormous hole in our literature lurks here, and there has got to be a way to try and fill it.

(the summary slide) To summarize the materials presented here, according to the archaeological record as we presently understand it, copper and iron technologies may have begun at roughly the same time, but then took divergent courses. Iron was widely plentiful and its smelting and production into tools and weapons reached industrial proportions in several areas by the first millennium CE. It was an instrumental part of complex commerce networks across the Sahel and Savannah, and both archaeology and oral traditions suggest strong links to political power. Had our focus here been different we would have seen strong links to the powers of medicine and sorcery as well. Copper became scarce, and by the 1st millennium CE was a major import item from the north, often in the form of brass. Its sub-Saharan artisans re-melted it, sometimes changing its

chemical composition, and shaped it into an array of precious and perhaps spiritually powerful artifacts. There is obviously much more to know, such as the details of copper smiths and blacksmiths interrelationships. We know experimentation was involved in these technologies' development, but how did it begin?

The debate about beginnings has percolated through the archaeological, historical, and metallurgy literature for decades. Egypt, the Arabian Peninsula, North Africa, and even Spain have all been candidates for the source of Sub-Saharan metal technology, as has independent invention (Stanley 2005 is the most detailed presentation of all the data). As new information comes out interpretations understandably shift, and it is not clear there will ever be a definitive explanation. But the pattern of dates and sites that we now have suggests a most interesting possibility for how the early days unfolded. At least among Mande learning metalwork involves lengthy apprenticeship and, according to oral tradition, it has been steeped in monopoly-producing endogamy for far more than a thousand years. Learning from masters is also how Mande people have acquired knowledge of the science of the trees (*jiridon*), and the recipes (*daliluw*) for healing, fixing things, and taking sorcery-charged action in the world. Garnering this knowledge has long involved travel to learn from the masters that have the recipes one wants. And seekers are quite willing to journey great distances, as far as their funds and dedication will take them. I wonder if this kind of entrepreneurial travel in quest of useful knowledge might have occurred between Dhar Tichitt, Akjoujt, and the Middle Senegal, for example, and been an instrumental element of metal technology's early development in western West Africa.

Early Metals Bibliography

Ajayi, J. F. Ade, and Michael Crowder. 1985.
Historical Atlas of Africa. Cambridge: Cambridge University Press.

Alpern Stanley B. 2005.
"Did They or Didn't They Invent It? Iron in Sub-Saharan Africa." *History in Africa: A Journal of Method.* Vol 32. Pp41-94.

Becker, Charles and Hamady Bocoum. 1998.
"Chapter 8, Manifestations of Urbanisation in Senegambla: Situation Report." In Andah, B.W., and M. A. Sowunmi, A.I. Okpoko, and C.A. Folorunso, Editors, *Africa, the Challenge of Archaeology*. Nigeria: Heinemann Educational Books. pp. 149-70.

Bedaux Rogier, Kevin MacDonald, Alain Person, Jean Polet, Kléna Sanogo. Annette Schmidt, and Samuel Sidibé. 2001.
"The Dia Archaeological Project: Rescuing Cultural Heritage in the Inland Niger Delta (Mali). *Antiquity* 75: 837–848.

Bocoum, Hamady. 2004.
"Iron Metallury in Africa: A Heritage and a Resource for Development." In Hamady Bocoum, *The Origins of Iron Metallury in Africa: New Light on its Antigiquity in West and Central Africa.* Paris: UNESCO. pp. 97-108

_____. 2000.
L'Âge du fer au Sénégal: Histoire et archéologie. Dakar/Nouakchott: IFAN/CRIAA.

_____. 1990.
Contribution `a la connaissance des origines du Takrur. *Annales de la Facult´e des Lettres et Sciences Humaines* **20**: 159–178 (Dakar).

Brooks, George E. 1993.
Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630. Boulder: Westview Press.

Chikwendu, **V.** E., P. T. Craddock, R. M. Farquhar, Thurstan Shaw, and A. C. Umeji. 1989.
"Nigerian Sources of Copper, Lead and Tin for the Igbo-Ukwu Bronzes." *Archaeometry* 31:1. pp. 27-36.

Childs, Terry S. and David Killick
"Indigenous African Metallurgy: Nature and Culture," Annual Review of Anthropology, Vol 22 (1993), pp. 317-337

Deme, Alioune, and Susan Keech McIntosh. 2006.
"Excavations at Walaldé: New Light on the Settlement of the Middle Senegal Valley by Iron-Using Peoples." *Journal of African Archaeology* Vol. 4 (2), pp. 317-347

Garenne-Marot, Laurence. 2009.
'Fils à double tête' and Copper-based Ingots: Copper Money-objects at the Time of the Sahelian Empires of Ancient Ghana and Mali." Catherine eagleton, Harcourt Fuller, and John Perkins, ed.s Money in Africa. British Museum Research Publication 171. British Museum. pp. 1-8

_____. 1996.
"Organization of Metalworking Societies in 'Medieval' West Africa: the Smith of Sintiou Bara (Senegal)." In Gilbert Pwiti and Robert Soper, Editors, *Aspects of African Archaeology: Papers from the 10th Congress of the Pan African Association for Prehistory and Related Studies.* Harare: University of Zimbabwe Publications. pp. 524-32.

_____. 1995.
"Le commerce médiéval du cuivre : la situation dans la Moyenne Vallée du Sénégal d'après les données archéologiques et historiques." *Journal des africanistes*. 1995, tome 65 fascicule 2. pp. 43-56.

Garenne-Marot, Laurence and Benoît Mille. 2007.
"Copper-Based Metal in the Inland Niger Delta: Metal and Technology at the Time of the Empire of Mali." In Susan La Niece, Duncan Hook, and Paul Craddock, Editors, *Metals and Mines: Studies in Archaeometallurgy,* London: Archetype Publications in association with the British Museum. pp. 159-69.

Garenne-Marot, L., C. Robion,. and B. Mille. 2003.
"Cuivre, alliages de cuivre et histoire de l'empire du Mali. . propos de trois figurines animales d'un tumulus du Delta intérieur du Niger (Mali). In Le Métal, *Techne*^, 18, C2RMF-CNRS-UMR 171: 74–85.

Garenne-Marot, Laurence, Michael L. Wayman, and Vincent C. Pigott. 1994.
"Early Copper and Brass in Senegal." In S. Terry Childs, ed. *Society, Culture, and Technology in Africa.* Supplement ot Volume 11, MASCA Research Papers in Science and Archaeology. Philadelphia. pp. 45-62.

Grébénart Danilo. 1995.
"La métallurgie préhistorique d'Agadez (Niger)." *État des recherches. In: Bulletin de la Société préhistorique française.* tome 92, N. 3. pp. 399-409.

Haaland, Randi, and Peter Shinnie. 1985.
African Iron Working: Ancient and Traditional. Oslo: Norwegian University Press.

Haour, Anne C. 2003.
"One Hundred Years of Archaeology in Niger." *Journal of World Prehistory. 17:2,* pp. 181-234.

Hatté, Christine, Jean-François Saliège, Delphine Senasson, and Hamady Bocoum. 2010.
Cultural and Trade Practices in Sincu Bara (Senegal): a Multi-Proxy Investigation." Journal of Archaeological Science 37, 561–568.

Herbert, Eugenia W. 1984.
Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture. Madison, University of Wisconsin Press.

Holl, Augustin F. C.. 2009
"Early West African Metallurgies: New Data and Old Orthodoxy." *Journal of World Prehist* 22:415–438

Hunwick, J.O.. 2011.
"Takrūr." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman , Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill. Brill Online.

Insoll, Timothy and Thurstan Shaw. 1997.
"Gao and Igbo-Ukwu: Beads, Interregional Trade, and Beyond." *African Archaeological Review* 14:1, 9-23.

Killick, David. 2004.
"What Do We Know About African Iron Working?" *Journal of African Archaeology* 2: 97-113.

Kone, Kassim. 2011.
Personal communication.

Lambert, N. 1983.
"Nouvelle contribution à l'étude du Chalcolithique de Mauritanie. In: N. Echard, Editor, *Metallurgies Africaines: Nouvelles Contributions*. Mémoire de la Société des Africanistes 9. Paris, pp. 63–88.

_____ 1972.
"Objets en cuivre et Néolithique de Mauritanie Occidentale." *Proceedings of the 6th Panafrican congres of Prehistory*, Dakar 1967, Chambéry, pp. 159–175.

LaViolette, Adria Jean. 1987.
"An Archeological Ethnography of Blacksmiths,Potters, and Masons in Jenne, Mali (West Africa)." PhD diss. Washington University.

Levtzion, Nehemia. 1973.
Ancient Ghana and Mali. London: Methuen

Levztion, N. and J. F. P. Hopkins. 2000/1981
Corpus of Early Arabic Sources for West African History. Princeton: Markus Wiener Publishers.

MacDonald, Kevin C.. 1996.
"Tichitt-Walata and the Middle Niger: Evidence for Cultural contact in the Second Millennium BC." In Gilbert Pwiti and Robert Soper, Editors, *Aspects of African Archaeology: Papers from the 10th Congress of the Pan African Association for Prehistory and Related Studies.* Harare: University of Zimbabwe Publications. pp. 429-40.

MacDonald, K., R. Vernet, D. Fuller, and J. Woodhouse. 2003.
"New light on the Tichitt Tradition: a preliminary report on survey and excavation at Dhar Néma." In: P. Mitchell, A. Haour, and J. Hobart, Editors, *Researching Africa's Past*. School of Archaeology Monograph 57. Oxford University School of Archaeology, Oxford, pp. 73–80.

MacDonald, Kevin C., Robert Vernet, Marcos Martinón-Torres, and Dorian Q. Fuller. 2009.
"Dhar Néma: from early agriculture to metallurgy in southeastern Mauritania." *Azania: Archaeological Research in Africa*, 44:1, 3-48.

McDougall, Ann E. 1985.
"The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara from the Eighth to the Fifteenth Century." *The Journal of African History*, Vol. 26, No. 1, pp. 1-31

McIntosh, Roderick James. 2005.
Ancient Middle Niger: Urbanism and the Self-Organizing Landscape. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1998.
The Peoples of the Middle Niger: The Island of Gold. Oxford: Blackwell Publishers.

McIntosh, Susan Keech, and Hamady Bocoum. 2000.
"New Perspectives on Sincu Bara, a First Millennium Site in the Senegal Valley." *African Archaeological Review,* Vol. 17, No. 1. pp. 1-43.

McIntosh. Susan Keech and Roderick J. McIntosh. 1986.
"Recent Archaeological Research and Dates from West Africa." *The Journal of African History*, Vol. 27, No. 3, pp. 413-442.

McIntosh, Susan Keech, Roderick J. McIntosh, and Hamady Bocoum. 1992.
"The Middle Senegal Valley Project: Preliminary Results From the 1990-91 Field Season. *Nyame Akuma* 38, 47–61

Miller, Duncan E., and Nikolaas J. Van Der Merwe. 1994.
"Early Metal Working In Sub-Saharan Africa: A Review of Recent Research" *Journal of African History*, Vol. 35, No. 1 pp. 1-36.

Monteil, Charles. 1953. "La légende du Ouagadou et l'origine des Soninké." Mélanges Ethnologiques (Paris)

Munson, Patrick J.. 1980.
"Archaeology and the Prehistoric Origins of the Ghana Empire." *The Journal of African History*, Vol. 21, No. 4, pp. 457-466.

_____. 1968.
"Recent Archaeological Research in the Dhar Tichitt Region of South-Central Mauretania." *The West African Archaeological Newsletter.* No. 10, pp. 6-13.

Robert, Denise s. 1970.
"Les Fouilles de Tegdaoust." *Journal of African History*. XI:4, 471-493.

SCOA 1984:113, 117
"Sunjata Epic Conference." November 13-15, 1992. Institute for the Advanced Study and Research in the African Humanities, Northwestern University. Transcript at Northwestern University Library.

Thilmans, G., and Ravise, A. 1980.
Protohistoire du Senegal: Sintiou-Bara et Les Sites du Fleuve, Memoires de l'Institute Fondamental d'Afrique Noire, No. 91, IFAN, Dakar.

Thomassey, P. and R. Mauny. 1956.
"Campagne de fouilles de 1950 à Koumbi Saleh (Ghana?)," Bulletin de l'IFAN, B, 117-40.
_____. 1951.
"Campagne de fouilles de 1950 à Koumbi Saleh," Bulletin de l'IFAN, B, 438-62.

Togola, Téréba. 1996.
Iron Age Occupation in the Méma Region, Mali. *African Archaeological Review*, Vol. 13, No. 2: 91-110

Vernet, Robert. 1993.
Préhistoire de la Mauritanie. Sépia, Paris.

Willett, Frnak and Edward V. Sayre. 2006.
"Lead Isotopes In West African Copper Alloys." *Journal of African Archaeology Vol. 4 (1), pp. 55-90*

Zeitoun, V., E. Gatto, H. Rougier and S. Sidibe. 2004.
"Dia Shoma (Mali), a Medieval Cemetery in the Inner Niger Delta." International Journal of Osteoarchaeology, 14: 112–125

Proposition d'une classification morphologique de la céramique archéologique des environs du village Thial (delta intérieur du Niger- Mali).

1. Le corpus de l'étude

Cette communication a pour but de proposer une typologie morphologique du matériel céramique des environs du village Thial. Elle n'a pas de valeur fonctionnelle et les perspectives chronologiques ne sont pas abordées car je n'ai pas de dates précises pour ces objets.

La céramique de cette étude a été collectée à l'occasion des recherches archéologiques effectuées, de 2001 à 2006, dans les environs du village Thial (14°30' N et 05°02' W), dans les marges occidentales du delta intérieur du Niger[1] (POLET J., 2003, 2004, 2005) (**fig. 1**). Elle provient précisément d'un ensemble d'objets[2] restitués par des populations locales qui les avaient extraits illicitement aux sites de la région, dans les années 1980- 1990. Le corpus de l'étude ne prend pas en compte les fusaïoles, les pipes, les sculptures, les pieds de lit, etc. Le corpus de l'étude comprend au total 488 pièces qui proviennent de 33 sites.

2. Principe

L'unité de référence de l'analyse correspond à la pièce complète. J'ai établi les principales classes typologiques du corpus en se référant aux points caractéristiques du contour du récipient, à l'exclusion de toute référence fonctionnelle[3]. Ces points caractéristiques sont au nombre de 04 voire 05 selon Helene Balfet **(fig. 2)**[4]. Il s'agit de :

---

[1] POLET J., Mission, 2003, *Dia /Thial (Mali) campagne de Janvier 2003*, 50 p. (non publié) POLET J., 2004, *Mission Dia /Thial (Mali) campagne de Janvier 2004*, 56 p et annexes.(non publié). POLET J., 2005, *Mission Dia /Thial (Mali) campagne de Janvier 2005. Site de Natamatao, région de Nioro du Sahel.* 110 p. (non publié).

[2] Cet ensemble est conservé aujourd'hui dans les réserves du Musée National du Mali à Bamako. Il comprend, outre la céramique, divers objets en fer, en cuivre, en bronze, en pierre, etc.

[3] Les critères fonctionnels ne me semblent pas certains, d'autant plus que j'ignore les fonctions de ces récipients. On peut seulement supposer globalement des « fonctions efficientes » pour ces objets c'est-à-dire des fonctions pour lesquelles ils sont pratiques. Par exemple on peut dire que les récipients à goulot sont pratiques pour contenir et/ ou verser le liquide, les récipients à large ouverture peuvent avoir de multiples usages, etc. Par ailleurs, comme l'a signalé Anna O Shépard, les récipients peuvent être utilisés à des fins

- les points extrêmes (P.E.) : ils correspondent aux points qui permettent de déterminer la hauteur maximale du récipient. Le point supérieur coïncide avec la lèvre.
- le point de tangence verticale (P.T.V.) : c'est le point par lequel passe une tangente parallèle à l'axe de révolution et où se mesure, généralement, le diamètre maximal (point de tangence verticale externe- P.T.V.E.). On parle de point de tangence verticale interne (P.T.V.I.) lorsqu'il y a un ou plusieurs points où se mesure le diamètre minimal au niveau de courbures concaves.
- le point d'inflexion (P.Inf.): il désigne le point d'inversion, sans rupture, entre segments concave et convexe d'une courbe continue.
- le point d'intersection (P.Int) : il désigne le point de rupture d'une courbe provoquant un changement brusque de contour, formant un angle saillant ou rentrant. Il en résulte une courbe dite discontinue[5].

D'une manière générale ces points sont faciles à déterminer sur le récipient à vue d'œil. Seule la localisation précise du point d'inflexion n'est pas toujours évidente. Je n'ai pas cherché à fixer précisément ce point car le besoin ne s'imposait pas dans ma démarche. J'ai seulement constaté sa présence. Ces points sont importants pour les approches dimensionnelles.

Ce premier critère m'a permis de regrouper l'ensemble des récipients du corpus au sein de trois grandes classes appelées formes simples, formes complexes continues et formes complexes non continues. Chacune de ces classes a fait l'objet de plusieurs subdivisions sur la base des variables que j'ai jugées pertinentes.

2.1. Les formes simples

Elles correspondent aux récipients dont la forme peut être désignée en recourant à un volume géométrique élémentaire (sphéroïde, ovoïde, cylindrique, conique, etc.) (**fig. 3**).

---

pour lesquelles ils ne sont pas pratiques. Cf. SHEPARD A. O., 1956, *Ceramics for the archaeologist*, Carnegie Institution of Washington (Washington D.C.), p. 228.

[4] BALFET H. et *al*., 1983, *Pour la normalisation de la description de la poterie*, Paris, CNRS, pp. 24- 29., SHEPARD A. O., 1956, *Ceramics for the archaeologist*, Carnegie Institution of Washington (Washington D.C.), pp. 225- 248.

[5] J' emprunte ces définitions à BALFET H. et *al*., 1983, *op. cit*., pp. 27- 28.

Ici, mon approche géométrique se borne à considérer seulement la tendance générale du profil du corps du récipient. Ces récipients n'ont ni point d'intersection, ni point d'inflexion. En revanche, ils ont des points extrêmes et des points de tangence verticale qui peuvent se situer soit au niveau de la panse, soit au niveau de l'ouverture.

J'ai subdivisé ces formes simples sur la base du profil général du contour du récipient, la forme de la base et la forme d'ouverture. Le profil peut être concave, convexe ou rectiligne. La base peut être de forme concave, aplatie ou ouverte. Lorsqu'elle comporte un support supplémentaire, le récipient sort de la classe des formes simples. J'ai distingué la forme de profil fermé lorsque le diamètre à l'ouverture est inférieur au diamètre maximum et la forme de profil ouvert lorsque l'ouverture atteint ou dépasse le diamètre maximum.

2.2. Les formes complexes continues

Elles comportent plus que le seul volume géométrique élémentaire (**fig. 4**). La référence fondamentale est la présence du point d'inflexion. Un récipient de cette classe comporte au moins une courbure qui lie les deux sections concave et convexe ou vice-versa. Dans le cas présent, le corps du récipient est surmonté d'un col ou d'un goulot. Helene Balfet rapporte que « *la distinction entre col et goulot se fait selon le rapport entre le diamètre maximal et le diamètre minimal du récipient. Le col a généralement un diamètre minimal égal ou supérieur au tiers du diamètre maximal ; le goulot a un diamètre minimal inférieur au tiers du diamètre maxima*[6]*l…* ». Les pièces de cette classe sont donc décrites par association de la forme du corps et du col ou du goulot.

Les formes complexes continues sont subdivisées en deux sous classes sur la base de la présence du col ou goulot. Chacune de ces deux classes a fait l'objet d'une division supplémentaire en fonction du variable caractéristique, notamment la forme du col et la forme du corps. Ainsi, les formes à col ont été organisées entre formes à col éversé, formes à col tronconique rentrant et formes à col droit. La forme du corps des récipients de cette catégorie est de tendance soit ovoïde, soit sphéroïde. Ces récipients ont des bases concaves à l'exception de cinq pièces qui sont assorties de base aplatie. Ce dernier aspect n'a pas l'objet de création d'un nouveau sous ensemble. Les formes à goulot ont été partagées en

[6] BALFET H. et *al*., 1983, *op cit*., p. 31.

deux sous ensembles sur la base de la forme du corps des récipients : formes sphéroïdes et formes ovoïdes. Les goulots sont exclusivement tronconiques rentrants. Les récipients ont des formes de base concave à l'exception de deux pièces ovoïdes munies de base aplatie.

2.3. Les formes complexes non continues

La référence fondamentale des formes complexes non continues est la présence d'au moins d'un point d'intersection (**fig. 5**). Au sein du corpus, ce point a été localisé soit au niveau de la jonction du corps et de l'encolure, soit au niveau de la jonction du corps et du pied, soit sur le corps. C'est sur la base de la localisation de ce point d'intersection que j'ai subdivisé cette classe. J'ai également tenu compte du critère de distinction du col et du goulot lorsque le récipient est muni d'une encolure. C'est ainsi que j'ai abouti à la distinction des formes à carène, des formes à goulot, des formes à col, des formes à pied et des formes à carène et à pied. Chacun de ces sous ensembles a fait l'objet d'une organisation en fonction des variables caractéristiques. Les formes à carène ont été organisées en fonction de la forme de la base du récipient (concave ou aplatie). Les carènes sont basses lorsqu'elles se trouvent au niveau de la base du récipient, hautes lorsqu'elles sont proches du milieu, et très hautes si elles sont proches de l'ouverture. Les formes à goulot et à col sont subdivisées sur la base de la forme du goulot et du col. Les goulots et les cols peuvent être tronconiques rentrants, tronconiques ouverts, droits ou éversés. Au sein de ces différents sous ensembles, j'ai regroupé les récipients en fonction de la tendance générale du profil du corps du récipient. Tous les récipients de cette catégorie ont des formes de base concaves à l'exception de 5 exemplaires munis d'une base aplatie (dont 1 parmi les formes à goulot et 4 parmi les formes à col). Ici, je n'ai pas fait des formes de base un critère supplémentaire de classification. Les formes à pied ont été reclassées sur la base de la forme des pieds. Ils peuvent avoir une forme de couronne plus ou moins dégagée ou une forme de tige associée parfois à un support. Les récipients de ces deux sous ensembles ont été repartis en fonction du profil du corps du récipient, soit formes ovoïdes, formes sphéroïdes, formes hémisphériques. Ces classes sont subdivisées, lorsque cela est possible, sur la base du profil à l'ouverture (ouverte ou fermée). Les formes à carène et à pied ont été reclassées en fonction de la localisation de la carène. Celle- ci est basse quand elle se situe au niveau de la base du récipient, haute lorsqu'elle est proche du milieu et très haute si elle proche de l'ouverture. À l'intérieur de ces sous ensembles, les

récipients sont organisés sur la base de la forme du pied (forme de couronne, forme de tige ou tripode).

Outre ces récipients, le corpus comporte de nombreux couvercles et d'autres pièces dépourvues d'ouverture. Ces poteries se caractérisent par une certaine diversité qu'il convient d'en proposer un classement.

2.4. Les couvercles

Les couvercles ont fait l'objet d'un premier classement sur la base de la forme générale du corps. C'est ainsi que j'ai distingué des formes coniques à base concave, des formes à base convexe, des formes aplaties. J'ai également ajouté à ces trois sous ensembles une catégorie que j'ai appelée bouchons. Chacune de ces catégories a été subdivisée en fonction de la forme de l'élément de préhension. Celui-ci correspond à un bouton lorsque son diamètre atteint ou dépasse sa hauteur, à un téton quand son diamètre est inférieur à sa hauteur. (**fig. 6**).

2.5. Les formes sans ouverture

Le premier critère de classification de cet ensemble se fonde sur la tendance générale du profil du corps de la pièce. J'ai obtenu des formes de poteries ovoïdes, sphéroïdes et coniques. J'ai distingué un quatrième sous ensemble dont les pièces sont constituées de récipient et couvercle scellés. Ces différentes classes ont été organisées en fonction de la forme de la base. Celle- ci peut être de forme concave, aplatie ou à pied. La forme de l'élément de préhension, lorsqu'elle est diversifiée au sein d'un sous ensemble, a permis d'introduire un critère supplémentaire de classification. J'ai distingué alors des formes munies de bouton, de téton, de bouton surmonté de téton et des formes libres. (**fig. 7**).

3. Résultats :

L’ensemble du corpus a donc pu être classé. Il en est ressorti une grande diversité morphologique que j’ai représentée graphiquement dans une logique de hiérarchisation et de relation (**fig. 8 à 12**).

Quantitativement, les formes complexes non continues représentent 29,91 % du corpus, soit 146 pièces. Elles s’organisent sur une échelle à trois niveaux, voire quatre. Le premier niveau comporte 5 classes. Celles- ci ont donné lieu à un embranchement de 16 classes. Elles se subdivisent à leur tour en 29 classes dont une a pu être scindée en deux. Les formes simples sont au nombre de 125, soit 25,61 %. Elles comportent également trois niveaux. Le premier niveau comprend 6 classes. Le palier suivant fait 10 classes et le dernier 12 classes. Les formes complexes continues font 13,11 %, soit 64 pièces. Elles comprennent moins de classe, mais toujours les trois paliers. Le premier fait 2 classes, le deuxième 4 classes et le troisième 7 classes. Les couvercles comportent seulement deux niveaux en dépit de leur nombre, 92 individus (soit 18,85%), avec au total 11 classes. Le premier niveau comprend 4 classes et le deuxième niveau 7 classes. L’arborescence pour les formes sans ouverture (61 pièces soit 12,5 %) s’échelonne sur trois paliers avec 27 classes. Le premier palier fait 4 classes, le deuxième 7 et le troisième 16.

Il convient de rappeler que le corpus n’est pas un échantillon rigoureusement sélectionné, mais qu’il s’agisse de restitutions d’objets anciennement pillés des sites archéologiques. À cet égard, je me suis gardé d’analyser la répartition des différents types par site, ceci d’autant plus que les sites de provenance de 90 pièces sont ignorés. J’ai indiqué (**cf. tableau fig. 13**) seulement la répartition des grandes classes par site. Il est évident qu’en combinant d’autres critères intrinsèques (décor, couleur de la pâte, dégraissant, etc.) et extrinsèques (site, fonction, chronologie, etc.), on aboutirait à une typologie plus détaillée et plus complète.

8th Conference on Mande Studies
8ème Conférence Internationale des Études Mandé
Bamako 2011
27 June/Juin 27 – 29 June / Juin 2011
Panel: Les Traditions Ceramique de la Boucle du Niger à la Volta Noire/
Ceramic Traditions from the Bend of the Niger to the Black Volta

Mahmoud Malik SAAKO
Senior Curator, Ghana Museums and Monuments Board, Upper East Region, Bolgatanga
al_maalikee@yahoo.com

Ethnography and Archaeology of the Ceramic Industry in Babile and Birifoh, Upper West Region, Ghana

ABSTRACT

This research focuses on the ethnography and archaeology of the ceramic industry in Babile and Birifoh in the Upper West region of Ghana. In particular, it examines the varied usages and technological attributes of ceramic vessels with emphasis on continuities and changes by comparing the present patterns with those recovered in archaeological contexts at Birifoh Sila-Yiri excavated in November, 2008. Continuities in usages in funerary rituals and architectural layout as well as in the decorative surface patterns on pots, especially those made with a roulette, have been observed. However, it was noted that there is reduction in the use of roulette stamp, in favor of smudged ceramics with little or no decoration. It was also noted that the ceramic industry is facing fierce competition with the plastic industry today.

INTRODUCTION

Birifoh and Babile are inhabited by Lobi and Dagaaba peoples in the northwestern part of Ghana along the Black Volta River (see Fig. 1). Pottery production and use of pottery wares in the domestic activities in the region dates back centuries in the history of Dagaaba and Lobi. Food, water and other beverages are served in bowls made from clay. The ceramic bowls or containers are varied in size, ranging from small tobacco bowls to large storage pots. Ceramic products also play a vital role in the pre-mortuary and post-mortuary practices among these peoples, practices that have been identified in both archaeological and ethnographic contexts at Birifoh-Sila Yiri and Babile. Roulette motifs have also been identified as the dominant decoration in the past, having drastically faded away in favor of smudged pots with little or no decoration. The introduction of plastic products into the country has, in some areas, posed great competition to ceramic traditions, and in others pushed them towards extinction. According to Okoro (2007: 410) the gradual decline of the pottery industry is due to competitive pricing, design, durability and prestige of exotic or locally manufactured substitutes for pottery products in the Ghanaian market. Barbra Priddy (1974) mentioned that the industry was on the verge of decline because it was unable to compete. Plastic products therefore have a negative impact on the pottery industry in the region. Rubber bowls or containers are more durable than clay. Although clay products are far cheaper than the plastic products, the latter is far more cost effective.

POTTERY PRODUCTION IN BIRIFOH AND BABILE

Potters in these two towns and surrounding villages produce pots of various kinds ranging from storage pots to bowls for serving foodstuff. Potters in Babile and its environs did not have any difficulties in accessing clay, as it is very abundant. In Birifoh, pottery production is limited to the villages of Baapare, Chaa and Maalbaa, due to the lack of clay as a resource. Potters in these villages have to walk about three kilometers to Babile to access this raw material. They sourced this raw material free. They only pay a token to the men at the site who dig the clay for them.

All the potters in the two towns are either old or middle aged women in their late fifties, with only a few young girls between the ages of nine and fifteen who are learning from their mothers or grandmothers after school or during vacations. These young girls considered the pottery industry as belonging to the aged in society. They want to become teachers or nurses in the future. The potters interviewed in the two towns were women who dropped out of school to learn a vocation to prepare them for marriage, as early marriage is one of the things that characterizes both Dagaaba and Lobi cultures. The focal point of this early marriage is belief in chastity before marriage as a cultural norm.

DEMAND FOR POTTERY PRODUCTS

There are local markets for pottery products in Birifoh and Babile and their adjoining areas, but the biggest market potters in these areas take their wares to is the Babile market, one of the international market centers within the Lawra District, patronized by locals and by people from Burkina Faso. This market comes on a once every six days interval (see Fig. 2). The competitive nature of the market compelled potters to produce pots that are worthy to compete with other wares in the market. According to the potters, their wares have both local and international demand. People from across the Black Volta (that is in Burkina Faso) buy their wares not only for water storage, serving of local beer or *pito*, and cooking, but for ritual purposes such as pre-mortuary and post-mortuary rituals. Pottery wares also play vital roles in the culture, especially in securing the departure of the person to the next world known as '*Dapare*'.

The Dagaaba believe in eschatology and life after death as well as reward and punishment (Alenuma, 2002: 9-11). As a result, they do everything possible not go contrary to the norms of society. Because of the belief in life after death, every Dagarti or Lobi is always ready and know that death can overtake him or her at any point in time. Every married Dagarti or Lobi woman is expected to keep a number of pots in her room, because if not, she may not be considered as a true Dagarti or Lobi woman. The widespread worldview of the people as to the ritual nature of pots and their relationship with ancestral spirits has made the industry resilient throughout the years (Craven, 2007; Okoro, 2007: 414). During one's funeral, the pots that are kept in the room have a role to play in the departure of the soul to the next world or *Dapare*. As a result of the use of pottery for cultural purposes in the region, the demand for these products will not diminish. According to Ganpour, every Dagarti or Lobi woman has to have at least ten of the various types of pots used for cooking or a certain number of pots of different sizes kept in her room for such cultural rituals (Saako, 2009: 21-23).

When a person dies, one pot is used to boil the water to bathe the corpse and one is broken at the place where he/she is going to be bathed. The one that is used to bathe the corpse is broken after the bath. The corpse is dressed in its best clothes and displayed on top of the bier or catafalque (*paala*), a structure made of strong wood raised above the ground. Some of the pots are displayed at the funeral ground where the corpse is put on the *paala* (see Fig. 3) and some of them are broken there, others are broken at the graveyard. Four cooking pots are used to carry water to the graveyard where the corpse is to be buried. Some of the pots are broken by friends of the deceased at the graveyard and some at where the corpse is put up on the *paala*. As for the pots that are used to carry the water to the grave, the daughter of the deceased keeps them for future use. The medium pot is used to cover the mouth of the grave (see Fig. 4), and serves as a grave marker. A hole is created at the top to indicate that the deceased still has relatives who are alive. When the last person within that patriclan is dead, a stone is used to indicate that he/she was the last person within that lineage.

According to Ganpour, anyone close to the deceased may carry a pot to the funeral ground, and after showing it to the relatives, he or she may break it at the base of the *paala*. If one does not have a pot to break at the funeral, one can break a calabash after showing it to the relatives. All the broken pots at the place where the deceased was bathed and those broken at the *paala* ground are collected by her daughters or other relatives and thrown into a stream where there are carried away by the running water. Pots are also used by traditional herbalists, priests and priestesses in the preparation of medicine for their clients. Pots or clay products constitute much of the shrine goods (see Figs. 5 and 6).

ARCHAEOLOGICAL EXCAVATION AT BIRIFOH-SILA YIRI

Two weeks long archaeological excavations were carried out at Birifoh-Sila Yiri, the first settlement site situated on a hilltop. Two units were excavated, one on the top of the hill and one at the base designated BSY1 and BSY2 respectively. At BSY1, a burial was recovered at the depth of 60 cm covered with potsherds. This was alien to the mortuary practice among the inhabitants of Birifoh-Sila Yiri from the ethnographic contexts observed. There was also evidence of pottery pavements identified in the excavation at various intervals. The corpse was probably placed on the pavement before it was covered with soil (see Fig. 7) because the fifth pottery pavement was identified at the same level with the burial. Ethnographic data indicate that potsherds are placed at the sloping edges of the roof to avoid erosion, as the materials used in plastering the floor are not strong (see Fig. 8). Pots are also used in the post mortuary rituals especially, as grave markers different from what has been identified in the archaeological context. It is probable that mortuary practices involving the use of pottery in burial was ubiquitous in the West African sub-region. Organized cemeteries, for example, with interments in large burial urns were recovered at Jenno-jeno (McIntosh and McIntosh, 1977; 1981). The burial at Birifoh-Sila Yiri, covered with potsherds, revealed the belief of the people of that time in life after death (*dapare*), a fundamental religious concept among the Lobi and Dagaaba in the region.

CERAMIC DECORATIONS

Potters in the two towns see decoration as a trademark and for easy differentiation of their wares from others. Decoration is therefore a unique feature to every potter from the ethnographic

context. From the oral tradition, ethnographic and archaeological data gathered from the two towns there were indications that the applications of roulette motifs on ceramics have a long history. Roulette motifs also serve other functions. According to the potters, roulette designs on pots make the back of the pots rough for easy handling and help prevent them from slipping out of one's hands or off of the head. Pots are used to carry water from streams and rivers and the roulette designs were made to make handling easy. Roulette decorations on local ceramics are widespread in West Africa. Trading contacts among ethnic groups across the sub-region of West Africa may be one of the possible ways through which rouletting became a common style of decoration in the region. Secondly, ethnic groups might have been sharing this style among members of the same ethnic group who live in other countries. These decorations are restricted to the exterior of the pots. Decorations on ceramics are consistent across the region in terms of their application and orientation. But today, roulette motifs have been reduced drastically in favor of smudged ceramics with little or no decoration (see Fig. 2). Available data according to Gosselain (2000: 196-197) indicate that about one-half of contemporary sub-Saharan populations use roulettes as primary or secondary decoration tools.

COMPETITION FROM THE PLASTIC INDUSTRY

The local beverage or *pito* brewers and sellers in Babile and Birifoh see plastic rubber gallon containers as something that has come to save their business. According to them, in the past when conveying *pito* to the market in pots, when there was an accident, one would usually lose all the pots because of their fragile nature. The rubber gallons saved them from these heavy losses (see Fig. 9). Consumers, especially those of the younger generation, did not see anything wrong in drinking the local beverage in these rubber containers. The only merit of storing or serving *pito* in pots is the ability of the pot to cool down the local beverage during the warm season, while the rubber containers rather make the drink warm. Older folks believed that the rubber gallons alter the taste of the beverage. *Pito* brewers and sellers today make sure that they meet the demand of all their customers, both the older and the younger generation, with both plastic and ceramic *pito* pots.

CONCLUSION

The market for pottery products remains very resilient due to their cultural roles in the pre-mortuary and post-mortuary practices of the Lobi and Dagaaba. Pots are also used by traditional herbalists for boiling herbs and for their architectural constructions. Potters in the towns of Babile and Birifoh did not see the introduction of plastic products as a hindrance to indigenous vocation because of the large demand for pottery products in the region and in Burkina Faso for domestic, industrial and ritual purposes. Decorations for many potters in these towns are mere identification of one's wares from others. Babile market is an international market center that brings potters and buyers together. The pottery industry has a bright future as far as demand is concerned, however, supply will be the problem as the young women are not prepared to take up pottery as a vocation. Potters in these towns need to encourage their daughters to take up this job after them. Most of the potters in the two towns are elderly and the lack of younger potters entering the production process poses a great danger to the survival of this indigenous industry in the region.

REFERENCES

Alenuma, Sidonia. 2002. "The Dagaare-Speaking Communities of West Africa." *Journal of Dagaare Studies*, Vol. 2, pp. 58-70.

Amanze, N. James. 2003. "Christianity and Ancestor Veneration in Botswana." *Studies in World Christianity.* Vol. 9, 1, pp. 43-59.

Craven, Anna. 2007. "The Pottery of Northern Ghana." *Interpreting Ceramics.* Issue 10.

Goody, Jack. 1962. *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa.* London: Tavistock Publications.

Gosselain, Olivier P. 2000. "Materializing Identities: An African Perspective." *Journal of Archaeological Methods and Theory.* Vol. 7, 3, pp. 196-197.

Grinsell, L. V. 1961. "The breaking of objects as a funerary rite." *Folklore.* Vol. 72, 3, pp. 475-491.

Insoll, T., Kankpeyeng, B. and MacLean, R. 2007. "Shrines, Rituals, and Archaeology in Northern Ghana." *Current World Archaeology*. 26, pp. 29-36.

Mbiti, John. 1989. "Birifor Religion." *African Religions and Philosophy.* 2nd edition. London: Heinemann Educational Publishers.

Mumuni, Aliata Ishaqu. 2005. "Pito Brewing in Wa in the Upper West Region, Ghana." Unpublished Seminar Paper, Wa Polytechnic.

Okoro, Ako John. 2007. "Some perspectives influencing research on the traditional pottery industry of Ghana." *Ethnographisch-Archaeologische Zeitschrift.* Vol. 48, 3, pp. 403-418.

Priddy, Barbara. 1974. "Pottery in Upper Region." *National Museum Occasion Papers*: Accra.

Saako, Malik M. 2009. *An archaeological investigation of Birifoh-Sila Yiri, Upper West Region, Ghana.* Unpublished Thesis at the Department of Archaeology and Heritage Studies, University of Ghana.

Tengan, Alex B. and Hagberg, Sten. 2000. "Bonds and Boundaries in Northern Ghana and Southern Burkina Faso." *Uppsala Studies in Cultural Anthropology* 30.

Ucko, Peter J. 1969. "Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains: Techniques of Chronology and Excavation." *World Archaeology*, 1 (2)

ILLUSTRATIONS

Fig. 1. Map of the study area.

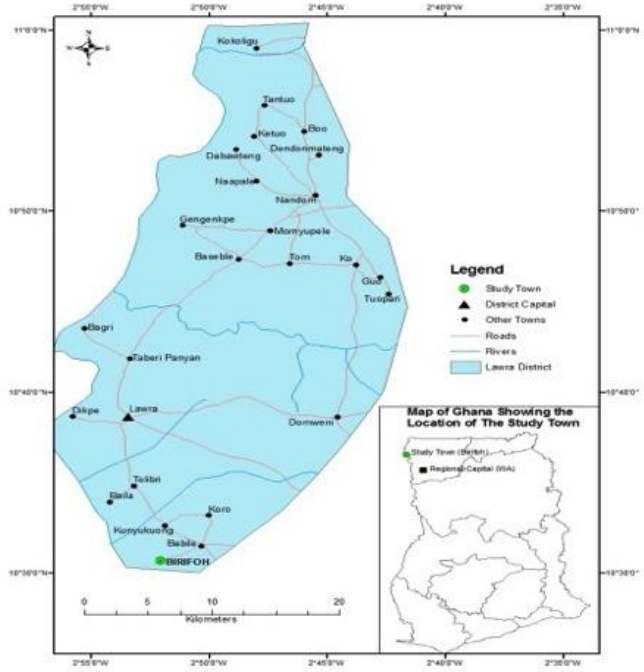


Fig. 2a. Babile Pottery Market.



Fig. 2b. Babile Pottery Market.



Fig. 3a. Catafalque of a female.



Fig. 3b. Catafalque of a female (detail).



Fig. 4. Pot used as a grave marker.



Fig. 5. Pot used in a shrine.



Fig. 6. Pot used in a shrine.



Fig. 7. Burial covered with potsherds.



Fig. 8. Potsherds used on a roof.



Fig. 9. Pito served in rubber gallons.



CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNOLOGIQUE

INSTITUT DES SCIENCES DES SOCIETES

Département de Linguistique et des Langues Nationales

Contribution à l'étude de la dérivation suprasegmentale en mandingue

Mamadou Lamine SANOGO
Maître de Recherches en sociolinguistique
INSS-CNRST

Ouagadougou

Adresse professionnelle	Adresse personnelle
INSS-CNRST	09 B.P. 304 Ouagadougou 09
03 B.P. 7047 Ouagadougou 03	Tél. (226) 70 24 62 67 (226) 37 06 45
Tél. (226) 36 92 14 Fax (226) 36 08 62	e-mail : mala_sng@yahoo.fr / malamine13@hotmail.com

Projet d'article

Mars 2012

Contribution à l'étude de la dérivation suprasegmentale en mandingue

Mamadou Lamine SANOGO[1]

Résumé

Les constituants formés à partir de bases lexicales monovalentes nominales peuvent apparaître dans le paradigme des verbaux sans être munis au préalable d'un dérivatif. Loin de créer une mutation catégorielle de ces bases, cette propriété est le résultat d'une transformation suprasegmentale. Le présent article montre que le système tonal de cette langue doit être re-analysé si l'on veut percevoir toutes ces fonctions des tons, d'une part et toutes les transformations segmentales et les liens entre les deux niveaux, d'autre part.

Mots-clés : *tonème, règle transformationnelle, dérivation, conversion, niveau segmental, niveau suprasegmental.*

Abstract

Components formed from monovalent nominal lexical databases can appear in the verbal paradigm without being stamped in advance of a distraction. Far from creating a categorical mutation of these bases, this property is the result of a suprasegmental transformation. This paper shows that the tonal system of the language must be re-examined if we are to perceive all these functions tones, on the one hand and all segmental transformations and the links between the two levels, on the other.

key-word : *toneme, transformational rule, derivation, conversion, segmental level, suprasegmental level*

L'observation des constructions syntaxiques et des types de phrase dans la langue mandigue[2] laisse percevoir des phrases nominales et phrases verbales dans cette langue. En d'autres termes, il s'agit, de ce que Houis M. (1977) a appelé des constructions à prédication nominale dans le premier cas comme *cɛ lo* « c'est un homme » (nominal et prédicatif nominal) et les constructions à prédication verbale dans le second comme *cɛ nana* « un homme est venu » (nominal et verbal). Le mandingue, à l'instar des nombreuses langues africaines reconnaît ainsi la distinction entre les constituants syntaxiques de la catégorie des verbes et ceux de la catégorie des noms c'est-à-dire les substantifs ou nominaux. En rappel, le constituant dans cette langue est formé à partir

[1] Maître de recherche en sociolinguistique, Institut des Sciences des Sociétés du Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique.

[2] Nous entendons par mandingue ici au sens de Delafosse M. (1929) le continuum bambara, malinké et dioula. Il s'agit, plus précisiement, des formes standards urbaines et pandialectales entre lesquelles l'intercompréhension n'est pas altérée.

d'une base lexicale à laquelle s'adjoint un morphème verbal pour donner des verbes ou un morphème nominant pour donner un nominal. Les bases peuvent éventuellement être élargies par un dérivatif. Les constituants dûment formalisés à cet effet assurent la fonction verbale d'une part et la fonction nominale, d'autre part comme on peut le voir dans le schéma ci-dessous :

		+ verbant	= Constituant verbal
Base +	(Dérivatif)+		
		+ nominant	= Constituant nominal

Il reste entendu que seules les bases monovalentes nominales ou verbales sont nécessairement adjointes d'un dérivatif lorsque la construction est exocentrique c'est-à-dire suivi d'un changement de catégorie grammaticale comme dans les cas ci-dessous.

Exemple 1. Base monovalente nominale

		+ ya	= cɛ ni mɔ gɔ yara	« Le jeune homme a grandit »
mɔ gɔ +	(ya)+	petit/personne/dériv. accompli		
		+ 0	= mɔ gɔ	« personne »

Exemple 2. Base monovalente verbale

		+ ra	cɛ ni ɲ iningara	« Le jeune homme a été interrogé »
ɲ ininga +	(li)+	jeune homme demande accompli		
		+ 0	a yi ɲ ingali kɛ	« il a posé la question »
		Il / pred. Demande/dériv. faire		

Cependant, au cours de cette même observation, certains constituants nominaux formés à partir de bases monovalentes nominales apparaissent dans le paradigme des verbaux sans pourtant appartenir à cette catégorie. Pire, ils ne sont même pas nantis d'un dérivatif qui est, en principe, l'élément qui permet, comme nous le verrons, plus loin, le passage d'une catégorie à une autre. L'existence de ce constituants nominaux dans le

paradigme des verbaux a fait croire par certain comme Delafosse M. (1901) qu'il n'y a pas, à proprement parler de verbe ou de nom en mandingue et que seule la place d'un élément permettait de déterminer son appartenance à l'une ou l'autre catégorie de constituant. Si celui-ci a changé de position à ce sujet depuis, il est entendu que des réponses satisfaisantes n'ont pas encore été proposées aux interrogations à propos de cette caractéristique des monovalents nominaux en mandingue. Dans une étude plus récente, Diallo M.L. (2009) pense qu'il s'agit d'un processus de conversion qu'il défini comme (*op. cit. : 19)*: *«(…) un procédé de formation de mots par lequel un mot d'une catégorie bien définie passe dans une autre ou dans d'autres catégories sans subir aucun changement ou aucune modification morphologique ».*

Si sur le plan segmental, aucune manifestation n'est perceptible lors du passage de ces constituants d'une catégorie à l'autre il convient de s'interroger sur les éventuelles manifestations suprasegmentales qui pourraient survenir dans ces constructions. En d'autres termes, si le passage d'une catégorie à l'autre rappelle la dérivation, pourquoi ne pense-t-on pas à un processus de dérivation sur le plan suprasegmental ? En d'autres termes, quant on sait que les tons des nominaux et ceux des verbaux divergent en mandingue, quelle transformation tonale accompagne-elle cette apparition des constituants nominaux dans le paradigme des verbaux ?

Le but du présent article est d'analyser, sur le plan segmental et suprasegmental, le passage de la catégorie des nominaux à celle des verbaux tel qu'on le constate dans le mandingue. En d'autres termes, nous allons analyser les mutations segmentales et suprasegmentales des constituants qui passent de la catégorie des nominaux à celle des verbaux. Nous espérons approfondir, par cette approche, l'analyse transformationnelle des constituants syntaxiques et contribuer à une meilleure connaissance des catégories grammaticales et des règles transformationnelles. De même, une meilleure connaissance du système tonal de cette langue nous permettra, nous en sommes convaincus, d'assoir les bases d'une étude plus complète de ces langues.

Nous fondant sur les caractéristiques des bases en mandingue, nous partons de l'hypothèse selon laquelle le passage d'une catégorie a une autre est le résultat des

règles transformationnels aussi bien au niveau segmental que suprasegmental. Et si cela est confirmé, les conséquences sont importantes quant à la nécessité d'avoir une perception du rôle plus important du système tonal du mandingue, d'une part, et de l'indépendance des niveaux segmental et suprasegmental, d'autre part. A cet effet, cela démontrera que les tons n'ont pas que des fonctions distinctives (tonème), démarcatives (contraste tonal), ou grammaticale (marque du défini) comme nous l'avons vu jusqu'à présent. Sanogo M. L. (1999, 2000, 2010). Cette importance du système tonal devra amener les décideurs à adopter une autre attitude quant à la prise en compte du ton dans l'orthographe de cette langue, d'une part et dans l'élaboration des manuels pédagogiques, d'autre part.

Notre principal intérêt, pour l'analyse des manifestations suprasegmentales, repose sur le besoin d'approfondir l'état des connaissances sur ces langues afin de guider les choix à opérer dans les domaines de l'équipement et de la politique linguistique. Au moment où dans la quasi-totalité des systèmes d'écriture, le ton a été écarté de l'orthographe comme s'il agissait d'un élément superflu dans la langue, il est temps de remettre les choses dans l'ordre en fixant avec plus d'objectivité le rôle et la place de chaque composante des langues africaines dans leur fonctionnement.

Les fondements scientifiques de notre analyse reposent sur deux cadres théoriques qui ont fait leur preuve, chacune dans son domaine concerné. Dans un premier temps, nous fondons notre analyse segmentale sur le cadre théorique du *plan de description systématique des langues négro-africaines* de Houis M. (1977). Ensuite sur le plan supragmental, nous allons nous fonder sur la théorie autosegmentale de Goldsith J. (1990). Si le premier cadre théorique a fait école dans l'analyse des langues africaines, aussi bien sur le plan typologique que sur le plan fonctionnel, le second reste celui ayant un pouvoir explicatif plus large et comportant très peu de règles.

Le présent texte va ainsi comporter trois parties : dans un premier temps, nous allons faire quelques éléments de rappel de la dérivation segmentale. Ce bref rappel nous permettra surtout de mieux présenter le problème ainsi que le corpus. Ensuite, en deuxième lieu, nous allons faire un rappel des principes de la théorie autosegmentale

avec une application au mandingue. Enfin, nous allons montrer les mutations suprasegmentales qui pourraient survenir lors du passage des constituants à base monovalent nominales à la catégorie des verbaux sans adjonction préalable d'un dérivatif.

1. la dérivation segmentale en mandingue

La dérivation qui consiste en l'adjonction d'un morphème dérivatif à une base est un procédé très productif dans cette langue de type économique qu'est le mandingue. Toutes les études ayant abordé ce sujet ont démontré que les dérivatifs sont des morphèmes segmentaux ; ce qui laisse entendre par dérivation -au sens la grammaire transformationnelle- l'extension segmentale d'une unité consécutive au processus de dérivation. Dans le même ordre d'idée, la dérivation peut avoir deux effets : une dérivation endo-centrique lorsque la forme résultative, c'est-à-dire dérivée et la base qui reçoit la dérivation appartiennent à la même catégorie grammaticale comme dans les exemples ci-dessous :

Exemple 3. Base monovalente nominale

demisɛn+	(ya)+	demisɛnya	« enfantillage »
	Enfant + dériv.		

En revanche, lorsque la dérivation entraîne un changement de catégorie grammaticale, nous avons une dérivation exocentrique.

Exemple 4. Base monovalente verbale

bugɔ+	*(li)+*	*bugɔli*	« la bastonnade »
	frapper + dériv.		

Nous pouvons retenir deux modes de dérivation en rapport avec leur mode d'adjonction en mandingue. Dans un premier temps, nous avons des dérivatifs préfixés comme dans les cas suivants : Exemple 5.

la+	*wili*	*lawili*	« le démarrer»
dériv.	lever		

la+	*gosi*	*lagosi*	« dénigrer »
dériv.	frapper		

Ensuite dans un deuxième temps, nous avons les dérivatifs suffixés comme dans les cas ci-dessous : Exemple 6.

la+	*wili+*	***li***	*lawili*	« le démarrage»
dériv.	lever			
la+	*gosi+*	***li***	*lagosi*	« le dénigrement»
dériv.	frapper			

Le processus de dérivation étant lié à la nature des éléments de base, c'est-à-dire la catégorie des bases qui sont à l'origine de la formation des verbes et des noms. Ainsi, Houis M. (1977) distingue :

- **Les verbo-nominaux** : il s'agit des bases qui peuvent s'associer à des morphèmes verbaux comme à des morphèmes nominaux. Dans cette catégorie, on peut ranger les verbo-adjectivaux.
- **Les monovalents verbaux** : il s'agit des bases qui s'associent à des morphèmes verbaux qui ont besoin d'un dérivatif pour pouvoir s'associer à des morphèmes nominaux ou nominant.
- **Les monovalent nominaux** : il s'agit des bases nominaux qui ont besoin de dérivatifs pour s'associer à des verbants.

On comprend alors le rôle important du dérivatif dans le passage d'une catégorie à l'autre, donc dans la chaîne de production. Ainsi, nous avons des verbes qui deviennent des noms comme : Exemple 7.

Boli	*Courir*	Boli	*La Course*
Taama	*Marcher*	Taama	*La marche*
Sigi	*S'asseoir*	Sigi	*Le fait de s'asseoir*
Kuma	*Parler*	Kuma	*La parole*

Des noms qui deviennent des verbes : Exemple 8.

Dumuni	*la nourriture*	A y'a dumuni	*Il nous a nourri*
Kalan	*l'enseignement*	A y'an kalan	*Il nous a instruit*
Baara	*le travail*	U y'a baara	*Il a été envouté*
Fini	*le vêtement*	A yi n fini	*Il m'a offert des vêtements*

Comme nous le voyons dans les cas ci-dessus, il y a en mandingue cette forme de passage d'une catégorie à une autre sans aucun changement dans le segment.

En effet, une première observation de ce processus laisse voir que du passage de la catégorie des noms à celle des verbes, il n'y a aucune modification segmentale remarquable et *vice-versa*. Cependant, en observation les éléments suprasegmentaux on se rend compte que les substantifs en apparaissant dans le paradigme des verbaux ont une manifestation suprasegmentale qui rappelle bien celui des substantifs indéfinis qui est d'ailleurs le même que celui des verbes comme nous pouvons le voir chez Bajimé M. et Rialland A. (1989) et (Sanogo M.L 1995).

Exemple 9.

dúmúní	*nourriture*	À yí án dúmúní	*Il nous a nourri*
kàlàn	*enseignement*	À yí án kàlàn	*Il nous a instruit*
báárá	*travail*	Ù yí à báárá	*Il a été envouté*
fɛ́ɛ́rɛ́bɔ́	*habillement*	Ń bí í fɛ́ɛ́rɛ́bɔ́	*Je t'habille*

2. rappel sur le système tonal du dioula[3]

Le système tonal du dioula repose sur l'observation des structures profondes comportant deux tons ponctuels haut ou bas (ton lexical), des supports segmentaux (syllabes), de la marque du défini (ton flottant) et de trois règles transformationnelles (insertion initiale, propagation tonale et contraste tonal)[4]. Rappelons que ces règles transformationnelles

[3] l'on remarquera au passage que nos exemples s'appliquent surtout au dioula, ce qui d'un point de vue de la grammaire transformationnelle n'a aucun inconvénient quant à l'analyse des formes proches comme le bambara et le dioula véhiculaire de Côte d'ivoire et le malinké.

[4] Voir à ce propos, Sanog ML. (1995 et 2000)

s'appliquent de façon ordonnée et que les lignes d'associations ne se croisent pas, selon les principes de bonne formation de Goldsmith J. (1990).

a. **Le ton lexical** indépendant du choix du locuteur, il est soit un ton ponctuel haut ou un ton ponctuel bas. Ce ton lexical s'associe à son support, la première syllabe de la base, par la règle d'association initiale (R-1). Il ne faut sans doute pas confondre la première syllabe du mot avec celle de la base lexicale. La dérivation par préfixation ainsi que la détermination et la composition nous permettent voir l'intérêt qu'il y a à faire cette distinction.

Règle d'association initiale ou R-1 Exemple 10.

	H	B	H	B	H	B
	I	**I**	**I**	**I**	**I**	**I**
R-1	CV	CV	CVCV	CVCV	CVVCV	CVVCV
résultat	Pán	tà	tága	sàma	bą́ara	còolo
	S'en voler	Prendre	Partir	Tirer	Travailler	Fuguer

b. Ensuite, ce ton initialement associé se propage par la suite sur les autres syllabes de la gauche vers la droite sauf dans les dérivations à préfixation segmentales[5] par la règle de **propagation tonale** (R-2). Exemple 11.

	H	B	H h	B b	H h h	B b b
	I	**I**	**I** l	**I** l	**I** l l	**I** l l
R-2	CV	CV	CVCV	CVCV	CVVCV	CVVCV
résultat	Pán	tà	tágá	sàmà	bą́árá	còòlò
	S'en voler	Prendre	Partir	Tirer	Travailler	Fuguer

Comme nous le voyons à travers ces deux tableaux, les monosyllabes ne connaissent pas de propagation tonale. Par conséquent, la R-2 ne s'applique pas à ce niveau. En revanche, dans les dissyllabes et les trisyllabes, la propagation est vite perceptible. Ces

[5] On notera que le support du ton n'est pas le mot mais la syllabe. Dans les cas de préfixation segmentale, le dérivatif reçoit le ton propagé dans le sens inverse comme dans *lábɔ́* « expulser » ou *màndìmì* « blesse ». Voir à ce propos SANOGO (1996)

deux premières règles suffisent pour expliquer les tons des verbaux et des nominaux indéfinis qui ont une structure tonale homogène et identique[6].

c. Quant à la troisième règle transformationnelle (R-3) ou **règle de contraste tonal**, elle n'entre en ligne de compte que lorsque le ton grammatical paraît. Mais, il doit rester à l'attention que cette condition est strictement liée à la hauteur du ton lexical initialement associé par R-1 qui doit être nécessairement un ton bas.

Ainsi, dans le tableau ci-dessous, nous remarquons que le ton de la dernière syllabe est relevé devant le ton bas flottant marque du défini afin d'adjoindre le ton grammatical.

[6] L'opposition défini indéfini en dioula n'est pas à mettre en rapport avec celui du français comme on le voit dans de nombreuses études. Le mandingue connaît diverses types d'indéfinis qui devront faire l'objet d'étude en particulier. Voir à ce propos Sanogo (2000).

Exemple 12. Tableau de résumé des règles transformationnelles en mandingue

Ton lexical	H	H	H	Marque du défini[7]	B	B	B	Marque du défini
R1	pán	tága	tágama		lɔ̀	sàma	bùruku	
R2		tágá	tágámá			sàmà	bùrùkù	
Verbes et indéfini	pán	tágá	tágámá		lɔ̀	sàmà	bùrùkù	
	S'envoler	partir	marcher		arrêter	tirer	labourer	
				+`	lɔ̀ +`	sàmà +`	bùrùkù +`	\
R3					lɔ̀ɔ́ +`	sàmá +`	Bùrùkú +`	
	[páàn]	[tágáà]	[tágámáà]		[lɔ̀ɔ́ɔ̀]	[sàmáà]	[bùrùkúù]	
	vol	départ	voyage		La taille	Un présent	Le laboure	

[7] La marque du défini est un ton bas flottant. Son adjoinction provoque un allongement audible de la dernière voyelle ce qui explique la raison pour laquelle nous précédons à une copie de cette voyelle marquant cet allongement. Houis M. (1981) Sanogo M.L. (1999)

Le processus transformationnel démontre ici tout l'intérêt de la nécessité d'analyser les deux niveaux de façon séparée. En effet, d'abord, on voit bien que le ton bas lexical conditionne la règle du contraste tonal. Ensuite, le contraste tonal est prévisible, c'est-à-dire qu'il n'affecte que les éléments non distinctifs. En d'autres termes, les tonèmes ne sont pas concernés mais seulement les suivants étant eux-mêmes le résultat d'un processus transformationnel.

Enfin, le cas des monosyllabes est bien l'exception qui vient confirmer la règle. En effet, comme nous le voyons, les monosyllabes n'ayant que le ton lexical, celui-ci ne peut en aucun cas subir la R3 tout de suite. Par conséquent, le ton grammatical (marque du défini) devra être conservé à sa hauteur. Par conséquent, on entend bien à la réalisation un allongement beaucoup plus important que dans les monosyllabes à ton lexical haut dans la même condition.

Exemple 13.

T L	B	H
R-1	sò	só
R-2	-	-
+ton bas flottant	sò+`	só +`
Sous-règle	**b--------> h / - (B)**	
+ton bas flottant	sòó+`	só+`
	[sòóò]	[sóò]
Français	« le cheval »	« la maison »

Notons que les monosyllabes devront subir une autre transformation avant d'admettre le contraste tonal. Il suffit de remarquer ce qui se passe dans la première colonne du tableau ci-dessus. Etant donné que nous n'avons qu'une syllabe qui ne comporte que le ton lexical, donc non susceptible d'être modifié, le contraste est néanmoins introduit dans la réalisation à la fin. Pour avoir ce contraste, il y a une première transformation par une sous-règle produisant l'allongement de la voyelle au contact de la marque du défini qui n'a pas de support segmental. Cette règle transformationnelle qui s'applique d'abord aux segments peut se formaliser de la manière suivante :

cvØ ————————> cvØvØ / cvØ-`

Cette sous-règle d'allongement vocalique permet alors de doter le lexème d'un support qui recevra le ton lexical propagé par (R-2), condition préalable à l'application de la R-3 ou règle de contraste tonal.

C'est cette transformation supplémentaire qui permet d'expliquer la raison pour laquelle les monosyllabes à ton lexical bas ont une réalisation plus longue [sòóò] « cheval »que les monosyllabes à ton lexical haut [sóò] « maison » lorsqu'ils s'associent à la même marque du défini.

b--------> h / - (B)

De même, la R3 peut s'appliquer également dans le cas de la dérivation segmentale par préfixation en mandingue. Ainsi, lorsque nous avons *la-* comme préfixe, il n'y a pas de contraste tonal pour la simple raison que *l* étant une consonne faible du point de vue du gradin consonantique de cette langue, sa parution à l'initiale de mot est relativement faible. Exemple 14. *lánà « faire venir » ládòn « faire entrer » lámàgà «rémuer »* lábɔ́ *« faire sortir » ládíyá « offrir un cadeau » láwílí « faire lever ».*

En revanche, lorsque nous avons le dérivatif *ma*, son ton dépend du ton lexical avec lequel il va contraster. L'occurrence de *m* est tellement développée sur gradin consonantique de la langue qu'il faut nécessairement marquer la frontière morphologique.

Exemple 15.

TL H	dérivation		TL B	dérivation	
bɔ́	màbɔ́	*reculer*	dòn	mádòn	*approcher*
fílɛ́	màfíllɛ́	*regarder*	mìnɛ̀	mámìnɛ̀	*réserver*
tágámá	màtágámá	*Aller vers*	sɔ̀rɔ̀	másɔ̀rɔ̀	disponible

Comme on peut le voir, le ton du dérivatif ma- contraste bien avec le ton lexical de la base dérivée. Ce qui nous permet de réaffirmer que contrairement aux idées reçues sur

les langues à ton, il y a bel et bien des éléments atones, c'est-à-dire des éléments segmentaux n'ayant pas de tonème. Les segments atones se caractérisent par le caractère prévisible de leur ton qui n'est pas une unité distinctive ou tonème.

3. analyse suprasementale nomovalents nominaux en question

A côté de ces formes dérivées, on retrouve bien d'autres qui n'ont aucune manifestation segmentale. En effet, du passage de la catégorie des noms à celui des verbes, comme on peut le voir dans les cas ci-dessous, il n'y a aucune manifestation segmentale remarquable.

Exemple 16.

Kulubali ye an ***kalan***	*« Kulubali nous a instruit »*	*Kulubali yi* ***kalan*** *k™*	« Kulubali a étudié »
Kulubali /préd./prén. /instruit		*Kulubali /préd./étude /faire*	
Kuma *bi n f™*	« Je veux parler »	*N bi* ***kuma***	« je parle »
Parolepred. Prén. post		*Moi préd. parler*	
Kulubali ye an ***fɛɛrɛbɔ***	*« Kulubali nous a habillé »*[8]	*Kulubali yi* ***f™™rɛbÛ*** *di an ma*	« Kulubali nous a offert des vêtements »
Kulubali /préd. /préno./vêtements		*Kulubali /préd. /vêtments/donner nous post*	
Baara *wilila*	« il est l'heure (pour le travail) »	*U yi mÛbili* ***baara*** *ka ban*	« ils ont terminé la réparation de la voiture »
Travail début-progr		*Ils pred. Voiture : travaille : pred : terminer*	

S'il n'y aucune différence segmentale dans les ces types de phrases sont considérés comme des constructions dans lesquelles le passage de la catégorie des noms à celui des verbes ici est un processus de conversion d'après Diallo M.l. (*op. cit.* : 19). Mais, si l'on regarde le niveau suprasegmental de ces mêmes éléments on se rend compte qu'il y a des manifestations tout à fait différentes du passage d'une catégorie à l'autre comme on peut le voir dans les mêmes exemples ci-dessous.

[8] Dans ce cas précis, on gagnerait mieux à traduire par « Koulibali nous a offert des habits ». Mais gardons cette forme pour des raisons d'analyse dans le paradigme.

Exemple 17.

Kùlúbàlì yí án ***kàlàn***	*« Kulubali nous a instruit »*	*Kùlúbàlì yí* ***kàlàn*** *kɛ́*	« Kulubali a étudié »
Kulubali /préd./prén. /instruit		*Kulubali /préd./étude /faire*	
Kúmá bí ń fɛ̀	« Je veux parler »	*Ń bí kúmá*	« je parle »
Parolepred. Prén. post		*Moi préd. parler*	
Kùlúbàlì yí án fɛ́rɛ́bɔ́	*« Kulubali nous a habillé »*[9]	*Kùlúbàlì yí fɛ́rɛ́bɔ́ dí ań mà*	« Kulubali nous a offert des vêtements »
Kulubali /préd. /préno./vêtements		*Kulubali /préd. /vêtments/donner nous post*	
Báárá wílílá	« il est l'heure (pour le travail) »	*Ù yí mɔ́bílí báárá kà bán*	« ils ont terminé la réparation de la voiture »
Travail début-progr		*Ils pred. Voiture : travaille : pred : terminer*	

9 Dans ce cas précis, on gangnerait mieux à traduire par « Koulibali nous a offert des habits ». Mais gardons, cette forme pour des raisons d'analyse dans le paradygme.

Ainsi, comme on peut le voir, dans les cas où l'élément assure la fonction verbale, c'est-à-dire lorsqu'il apparaît dans le paradigme des verbes, il a un schème suprasegmental homogène. En d'autres termes, les différents éléments qui apparaissent dans cette manifestation suprasegmentale ont la même hauteur, ce qui ne vas pas sans rappeler le ton des verbaux et des substantifs indéfinis comme nous les avons présenté au point 1 de la présente étude. En revanche, lorsque l'élément assure les fonctions dévolues aux nominaux comme le sujet ou le complément, il prend la marque du défini, ce qui nous permet de voir clairement ici que nous avons un nominal.

Par conséquent, nous pouvons en déduire qu'il y a dans le passage de la catégorie des nominaux à celui des verbaux une manifestation suprasegmentale marquant cette mutation d'une catégorie à l'autre. Il ne fait donc aucun doute que c'est bien ce processus tonal qui marque la dérivation c'est-à-dire le passage de la catégorie des nominaux à celle des verbaux.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que nous découvrons, dans le cadre de la présente analyse une autre fonction des manifestations suprasegmentales en mandingue. Il s'agit d'accompagner le passage d'une catégorie, ici les nominaux à celle des verbaux. Or, jusqu'à présent, nous avons découvert les fonctions distinctives, contrastives et grammaticales des manifestations suprasegmentales. Nous avons vu que le ton rempli des fonctions démarcatives dans les processus de dérivation et de composition dans Sanogo M. L. (1995, 2000). Nous venons enfin de voir que le ton peut également être utilisé dans la dérivation en usant des règles transformationnelles qui sont au nombre de trois. A cet effet, l'étude des tons dans le mandingue devra être plus approfondie si l'on veut élaborer des règles grammaticales pédagogiques complètes dans cette langue.

Références bibliographiques

BADJIME M. et A. RIALLAND, 1989, “Reanalyse des tons du bambara : des tons du nom à l’organisation générale du système ”, *STUDIES IN AFRICAN LINGUISTICS*, Volume 20, Number 1, Université of California, Los Angeles, pp. 1-28.

BIRD C., 1966, “Determination in Bambara”, *THE JOURNAL OF WEST AFRICAN LANGUAGE*, Vol. III, Janv. pp. 5-11.

BRACONNIER C., 1982, *Tons et segments en dioula d'Odienné (parler de Samatigila)*, thèse pour le doctorat de 3ème cycle, Université de Grenoble, 490 pages.

COULIBALY B., 1981, "Pour une transcription pratique des tons du jula" dans ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE OUAGADOUGOU, n° 1, pp. 49-129.

COULIBALY B., 1983, "Le phénomène du rehaussement tonal en Jula" dans *MANDENKAN, BULLETIN SEMESTRIEL D'ÉTUDES LINGUISTIQUES MANDÉ*, n° 6, Paris, pp. 9-20.

COULIBALY B., 1984, *Le jula véhiculaire de Haute Volta, Phonologie, morphologie, syntaxe et règles de transcription orthographique*, thèse pour le doctorat d'État ès lettres et sciences humaines, Université Paris V, 1008 pages.

CREISSELS D., 1978, "A propos de la tonologie du bambara" dans *AFRIQUE ET LANGAGE* n° 9, L'Harmattan, Paris, pp. 5-70.

CREISSELS D., 1985, "La perspective dialectologique dans l'étude du ton Bambara", dans *AFRIQUE ET LANGAGE*, publications du CNRS, n° 24, pp. 17-35.

DELAFOSSE M., 1929 et 1955, *La langue mandingue et ses dialectes (malinké, bambara, dioula)*; Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 489 pages.

DIALLO M.L, 2009, « Des types de formation de bases nominales en bamanakan », Etudes Maliennes, n°72, Institut des Sciences Humaines, Bamako, pp.19-44

DUMESTRE G., 1975, "A propos de l'orthographe des tons en manding" dans ANNALES DE L'UNIVERSITE D'ABIJAN, série H linguistique, Tome VIII, fascicule 1, pp. 27-34.

GALTIER G., 1978, "Problèmes actuels de la transcription du Bambara (au mandingue), l'harmonisation inter-étatique, les tons, la segmentation" dans COMMUNICATION AUX JOURNEES D'ETUDES LANGUES ET LINGUISTIQUE MANDING, vol. 1 pp. 35-73.

GOLDSMITH J. A. 1990, *Autosegmental and Metrical Phonology,* Basil Blackkwell, Oxford (UK)/ Cambridge (MA), 376 pages

HOUIS M., 1977, "Plan de description systématique des langues négro-africaines" dans *AFRIQUE ET LANGAGE*, n° 7, L'Harmattan, Paris, pp. 5-65

PARTMANN G., 1975, "Quelques remarques sur le jula véhiculaire en Côte d'Ivoire" dans ANNALES DE L'UNIVERSITE D'ABIDJAN, I.L.A., série II, pp. 241- 260, DÉRIVE M.J. 1976, "Dioula véhiculaire, dioula de Kong et dioula d'Odienné", dans ANNALES DE L'UNIVERSITE D'ABIDJAN, Tome IX-Fascicule 1, Série H, pp. 55-83.

SANOGO M. L., 1995, *Tons, segments et règles transformationnelles en jula*, in *MANDENKAN* numéro 30, pp. 41 – 54.

SANOGO M. L., 1999, «Les fondements scientifiques d’une règle d’écriture orthographique : le redoublement de la voyelle finale du défini en jula »,

dans les *Cahiers du CERLESHS*, Université de Ouagadougou, N° 16, pp. 127-144.

SANOGO M. L., 2000, «Contribution à l'étude du système tonal du jula», dans KUUPOLE D. D. (ed.), 2001, *New trends in languages in contact in west africa*, St Francis Press LTD.-P.O. Box 605, Takoradi, 205 pages

SANOGO M. L., 2003, «Vers une approche sociolinguistique des dérivatifs en dioula véhiculaire», dans les *CAHIERS DU CERLESHS*, 1er numéro spécial, juin 2003, Université de Ouagadougou, pp. 221-223

SANOGO M. L., 2010, « De l'identité bololaise : le rôle du dioula véhiculaire », Communication au colloque international sur le thème *« Urbanité et appartenance en Afrique de l'Ouest* Bobo-Dioulasso *dans son contexte régional »* Centre Point Sud Bamako, République du Mali 4-7 mars 2010



SISSAO Alain Joseph

Maitre de Recherche

Institut des Sciences des Sociétés

Burkina Faso

alainsis@gmail.com

Univers africain subsaharien manding et présence de l'islam dans la littérature africaine contemporaine.

Résumé

L'Afrique subsaharienne a été touchée par l'islamisation par le biais de conquêtes mais aussi par l'action du prosélytisme religieux. Cette situation s'exprime de façon prégnante dans la création littéraire. Nous essayerons d'examiner cette modalité d'expression chez des écrivains comme Ahmadou Kourouma qui cristallise dans sa production littéraire la quintessence de la rencontre des cultures notamment l'univers traditionnel et l'islam. Ce syncrétisme religieux s'exprime avec acuité dans ses œuvres. Nous oscillons parfois entre culture traditionnelle, culture islamique et tradition orale. A travers une lecture anthropologique et littéraire des auteurs, nous tenterons de montrer comment l'islam s'exprime dans la littérature africaine. Nous examinerons les mots et expressions de l'islam, l'islam et le destin, l'islam et la justice sociale dans les productions romanesques ouest-africaines.

Toutes ces particularités seront étudiées à travers ses romans et productions : *Les Soleils des indépendances, En attendant le vote des bêtes sauvages, Monnè, Outrages et défis, Allah n'est pas obligé, Quand on refuse, on dit non, L'Aventure ambiguë, Jusqu'au seuil de l'irréel, Les Frasques d'Ebinto*.

Mots clés : Islam, syncrétisme religieux, littérature africaine, écrivains.

Introduction

L'Islam est une religion qui a été introduite en Afrique Subsaharienne par le biais du contact avec le Maghreb. Ceci s'est déroulé sous la poussée aussi bien des guerres d'expansion ou

jihad, mais aussi sous celle des commerçants musulmans qui ont pu essaimer l'islam dans plusieurs zones culturelles, le Soudan, le Moogo etc. C'est fort de cet héritage que l'islam, religion révélée, s'est imposée à l'Afrique noire. Ceci a imprimé des schismes au point que les écrivains se sont fait l'écho de sa manifestation à travers leur création littéraire. L'exemple plus emblématique de cette représentation de l'Islam dans le roman est l'œuvre classique *l'Aventure Ambigüe* de Cheikh Hamidou Kane. En effet, le maitre du foyer ardent Thierno est l'incarnation de cet Islam rigoureux que nous observons par exemple dans l'islam soufi. Cette problématique de la présence de l'islam dans la littérature a été explorée par des critiques. C'est ainsi que Dieng Samba évoque cette réalité à travers la prise en compte de l'Islam et de son imaginaire, comme valeur dans le Soudan occidental, ce qui suscita même la présence de la religion du Prophète dans *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Il ajoute que la co-existence des deux généalogies de Djata - islamique et mandingue - chasseur versé dans l'occultisme s'explique sans doute par les pèlerinages de Kankan Moussa, des Askia de Gao, la splendeur de Djenné et Tombouctou. Dans le roman africain et arabo-berbère d'expression française par exemple, il se manifeste ouvertement de *Karim*[1] à *l'Etrange destin de Wangrin*[2] en passant par *Maïmouna*[3] et *l'Aventure Ambiguë*[4] et du *Fils du pauvre* à *la Nuit sacrée*[5].

[1] Ousmane Socé, *Karim*, Etampes, Imprimerie Puyfourcat, 1935. Prix de l'A.O.F en 1948 à l'occasion de la réédition par les Nouvelles Editions Latines.
[2] Amadou Hampaté BA, *L'Étrange Destin de Wangrin* (1973, Grand prix littéraire d'Afrique noire 1974)
[3] Abdoulaye SADJI, *Maimouna*, Présence Africaine, Paris, 1953
[4] Cheikh Hamidou KANE, *L'Aventure ambiguë*, *Julliard*, 1961
[5] Samba DIENG, « L'islam et l'imaginaire », *Ethiopiques*, numéros 66-67 Revue négro-africaine de littérature et de philosophie 1er et 2ème semestres 2001

I. Méthodologie

Nous empruntons dans notre démarche méthodologique l'approche de Janos Riesz[6] qui dans sa classification de la présence de l'islam dans les textes littéraires francophones africains au Sud du Sahara distingue quatre catégories :

1) Une présence au « degré zéro » : le texte littéraire se situe en milieu musulman, le protagoniste de la narration et d'autres personnages encore sont des Musulmans, mais la religion de l'Islam elle-même n'est pas thématisée de façon explicite. Elle est un phénomène d'arrière fond (Hintergrundsphänomen) dont seule une lecture attentive peut dégager la présence, la rendre « visible ».
2) A un deuxième degré la présence de l'Islam se ferait sentir par certains « éléments » ; sans être au centre de l'action et du discours, le lecteur serait néanmoins amené à « sentir » la présence de l'Islam et son poids dans la vie de tous les jours et conséquemment dans le schéma narratif du roman.
3) Une étape de plus serait franchie si la religion de l'Islam concerne des éléments essentiels du roman et qui se trouvent au centre du récit et du discours sans toutefois thématiser l'Islam en tant que doctrine par rapport à d'autres religions et d'autre visions du monde.

4) L'Islam présent non seulement comme décor ou comme élément de la croyance et de la pratique religieuse, mais thématisé de façon réfléchie, et perçu en tant que phénomène historique, par rapport également à d'autres croyances, par exemple l'animisme, le christianisme.

[6] Janos RIESZ, « Visages de l'Islam dans la littérature africaine de langue française au Sud du Sahara », doc internet.

II. Les manifestations de l'Islam dans le roman africain

Dans la première catégorie, on peut citer le roman *Maïmouna*[7] qui se fait l'écho du « degré zéro » car il s'agit de l'éducation d'une jeune fille qui quitte la campagne pour la ville et va se confronter à d'autres types de valeurs. Une lecture attentive permet de dégager la présence de l'Islam comme religion dominante à travers les pratiques sociales comme le mariage, les baptêmes etc. A la suite de ce roman, on peut aussi noter le roman *Les Frasques d'Ebinto*[8] d'Amadou Koné. Ce roman qui présente la trajectoire ou l'initiation d'un jeune homme dans la vie contient un message religieux islamique sous-jacent. En effet, Ebinto vient d'un milieu traditionnel mais aussi musulman et la culture du narrateur hétérodiégétique apparait dans le roman. Ebinto va traverser des épreuves, il va être contraint d'épouser Murielle qu'il n'aimait pas parce qu'elle attendait un enfant de lui. Il va essayer de se venger de son avenir brisé en torturant Murielle. Malheureusement pour lui, il se rendra compte de son erreur lorsque cette dernière va perdre son bébé. Les choses se précipitent et Murielle perd la vie dans la traversée du fleuve. La conscience religieuse d'Ebinto refait surface au moment où il échange avec sa mère car il prend conscience de sa culpabilité. Sa mère le lui rappelle aussi. On peut dire qu'Ebinto finalement fait le contraire de ce qui est autorisé dans la religion islamique à savoir le rejet du mal et la recherche du bien.

Dans le second cas, la présence de l'Islam se fait sentir par certains éléments dans la vie de tous les jours. On peut citer le roman *L'Enfant noir* de Camara Laye. Dans ce roman on voit que la vie du petit Laye oscille entre l'univers traditionnel animiste et l'univers Islamique. Ce syncrétisme religieux va imprégner tout le schéma narratif du roman. En effet, que ce soit les

[7] Abdoulaye SADJI, *Maimouna*, Présence Africaine, Paris, 1953
[8] KONE Amadou, Les Frasques d'Ebinto, Abidjan, (NEA), 1975,

talismans ou les versets incantatoires que le père de Laye prononce, on sent la présence de l'Islam comme religion quotidienne.

La seconde œuvre qui se fait l'écho de cette présence de l'Islam est *Xala* de Sembène Ousmane. En effet, dans le roman, on voit que le riche commerçant Abdou Kader Beye va vouloir épouser une quatrième femme. Cette pratique lui est permise grâce à l'Islam. Mais ce qui révèlera cette présence de l'Islam se lit au fil de la diégèse. Car il fréquente un marabout fréquemment pour ses affaires. Et après le mariage de la dernière épouse, il va contracter le *Xala* qui est l'impuissance en langue wolof, il ne peut pas ainsi consommer le mariage ce qui est un vrai sacrilège en milieu musulman. Son marabout lui donne l'antidote de son mal qui est de se faire cracher dessus par des talibés afin de soigner son mal. Cette image du rabaissement de El Hadj n'est pas sans rappeler les différentes pénitences et privations qu'on demande souvent aux fidèles musulmans afin d'expier leurs fautes. La présence de l'Islam est fortement présente dans ce roman qui emprunte ainsi les sentiers de la satire pour mettre à nu certains dysfonctionnements de la société sénégalaise.

En troisième point l'Islam comme religion à thématiser en tant que doctrine par rapport à d'autres religions et d'autre visions du monde. On peut citer le roman *L'Aventure Ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Dans ce roman, il s'agit non seulement des problèmes de civilisation Afrique/Occident, mais aussi philosophiques et religieux. Samba Diallo est un élève du Maitre Thierno qui lui a été confié pour son éducation religieuse et spirituelle par la Grande Royale, la très politique reine des Diallobés. Mais le canon (colonisation) contraint les Diallobé à fléchir l'échine et la fascination de l'aimant à travers l'école nouvelle vient arracher Samba Diallo au Maître coranique. Elève brillant, il poursuivra ses études de philosophie en Europe. L'Ecole va tuer en lui ce qu'il avait de plus cher, sa culture Diallobé,

sa religion, l'Islam. Dès lors, Samba Diallo est un être hybride incapable de prier et de se soumettre à la religion de son peuple et de son maitre Thierno qui voyait en lui son successeur. Il choisit de mourir sous la main du fou qui dissipe en lui toutes les formes de contradictions car il ne voulait pas choisir. Dans ce roman, on voit que l'Islam est perçu comme religion du peuple des Diallobé qui soude toutes les composantes de la société. Il y a une certaine symbiose entre les membres de la communauté. C'est aussi cet apprentissage des versets du coran qui imprime au jeune Samba la force de sa mémoire et de son intelligence. Finalement, ce que le maitre et le fou reprochent à l'Occident c'est de ne pas avoir d'âme et de ne pas placer l'Homme au centre de son projet de civilisation mais plutôt la matière. Il y a donc une doctrine qui est prônée dans cette œuvre, c'est celle d'un Islam qui s'occupe de l'âme et qui unit les membres de la communauté à l'inverse de la civilisation occidentale qui se montre comme un monstre froid dans ses rapports avec l'Homme.

La grève des bàttu d'Aminata Sow Fall s'inscrit dans le troisième point de notre classification. Car dans ce roman qui met en scène la grève des talibés avec leur *Bàttu* (sébile ou Calebasse) dans la ville, le roman montre comment la société fonctionne sur un système de redistribution de richesses. Ainsi, la mise à l'écart de ces réceptacles de l'aumône va créer une véritable crise dans la société, car certaines personnes ne sauront plus où aller donner leurs sacrifices qui leurs sont prescrits par les marabouts. Cette mise en évidence de l'importance des *Bàttu*, montre par ricochet, que la religion Islamique est très puissante dans un pays comme le Sénégal où l'intrigue romanesque se déroule.

En quatrième point, la présence de l'Islam comme élément de croyance, thématisé de façon réfléchie.

On peut évoquer dans cette catégorie les romans d'Ahmadou Kourouma, *Les Soleils des Indépendances, Monnè, outrages et défis, Allah n'est pas Obligé Quand on refuse on dit non*.

Dans ces quatre romans, on sent que l'Islam est présent comme hypoculture. Les intertextes islamiques foisonnent toutes les intrigues romanesques.

Ainsi si nous prenons le cas du roman *Les Soleils des Indépendances*, on voit que les personnages, les situations, les milieux sont marqués par l'univers islamique. On voit que Fama, le prince du Horodougou est un musulman pieux qui prie régulièrement : « il courbe sa prière ». Il s'acquitte de ce devoir religieux avec une certaine motivation et un zèle. Il fréquente la mosquée régulièrement et ses confrères musulmans dans des cérémonies de baptêmes, de mariages, de funérailles etc. Il va d'ailleurs assister aux funérailles du quarantième jour de son cousin Ibrahima Koné qui « avait fini ». Fama est aussi un homme qui croit aux préceptes de l'Islam, notamment certaines notions et piliers de l'Islam.

Fama aussi croit au destin comme en Islam, c'est ce qui va aussi le pousser à refuser tous les honneurs et l'argent que lui proposent le président au point de fuir vers le Horodougou où il se fera mortellement agresser par un saurien, symbole de la colère des ancêtres Doumbouya

Quant à Salimata, l'épouse « à la senteur de goyave », de Fama, elle est aussi une pieuse musulmane qui pratique les prières, l'aumône. Elle croit tellement à cette force de l'aumône qui pourrait exorciser sa stérilité, qu'elle ne se fatigue jamais d'en faire au point de se faire agresser par les gueux qui lui extorquent tout son argent.

Quand au roi Djigui dans *Monnè Outrages et défis*, on sait que qu'il prononce très souvent des jurons qui sont l'expression du dépit en religion islamique. Les notions d'honneur bafouées renvoient à la religion islamique à une forme de déchéance du fidèle, spolié de son salut. C'est la même sensation que ressent le personnage principal Djigui. La présence de l'Islam transparait dans les propos du narrateur hétérodiégétique.

Dans le roman *Allah n'est pas Obligé*, la présence de l'islam est parfois équivoque, mais en lisant bien le roman on sent que le propos principal du roman est de fustiger les exactions de la guerre à travers la narration des prouesses de guerre du jeune Birahima. La tritologie qui s'enracine dans l'Islam permet de dire que ce qui est fait dans le roman n'est pas la volonté d'Allah, mais il n'y peut rien. Ainsi, tous les acteurs qui semblent aborder cet univers de la guerre en posant des actes répréhensibles sont finalement condamnés à la punition conformément aux préceptes de la religion musulmane qui prône surtout la paix. Les acteurs sont parfois à côté de certains personnages traditionnels ou musulmans l'incarnation du mal. Le petit Birahima qui assiste en tant qu'enfant soldat à ces exactions va parfaire sa formation religieuse de musulman dans le roman posthume *Quand on refuse on dit non* d'Ahmadou Kourouma. Dans ce roman, Birahima traverse la Côte d'Ivoire en guerre en compagnie d'une jeune fille du nom de Fanta (belle comme un masque gouro) dont le père est musulman pieux. Il devient sage, pacifique et se soumet à ses devoirs de prières. Il a aussi les mœurs plus policées car il évoque chaque fois les interdits qui lui empêchent de commettre certaines exactions lors de son parcours. Alors que dans *Allah n'est pas Obligé*, on voit qu'il n'avait pas ces notions religieuses islamiques et n'avait aucun scrupule à se laisser aller souvent à la violence ou bien il assistait à cette violence de ses camarades.

Dans cette quatrième catégorie, on peut encore évoquer le roman *Jusqu'au seuil de l'irréel* d'Amadou Koné qui met en scène comme le fait justement remarquer Janos Riesz un univers dominé par la sorcellerie dans le village avec les mœurs rétrogrades. Heureusement que les forces du bien vont s'unir pour triompher notamment le marabout incarné par l'islam et le commandant blanc.

III. Les mots et expressions de l'islam dans le roman africain

Dans le roman *Les Soleils des indépendances*[9], on remarque que les expression et mots de l'islam baignent toute l'intrigue romanesque. On pourrait dire sans se tromper que l'hypoculture est profondément islamique quand bien même on peut penser parfois à un certain syncrétisme religieux avec la culture traditionnelle des Doumbouya notamment la figure tutélaire du saurien qui blesse mortellement Fama, symbole de ses ancêtres du Horodougou. On retrouve ce même syncrétisme religieux chez *Karim* d'Ousmance Socé. Pour lutter contre les maléfices et pour vivre un sort heureux, Karim reçoit la bénédiction de son père : sa mère lui donne des amulettes. La peur des tentations de la ville, la crainte de l'inconnu font resurgir les croyances ancestrales qui côtoient l'islam[10].

Dieu à travers Allah est sans cesse sollicité ainsi que le monde des marabouts et des mosquées qui indiquent l'ancrage islamique du texte. C'est ainsi « *Les marabouts récitaient et enseignaient le Coran, la piété et l'aumône* »[11] tandis que « *Allah a fabriqué une vie semblable à un tissu à bandes de diverses couleurs* »[12]. L'islam conseille la retenue et la patience, c'est pourquoi « *un musulman conserve le cœur froid et demeure patient* »[13].

La mosquée est au centre du dispositif des personnages : « *La mosquée des Dioulas était là* »[14] ; « *Il pénétra dans la mosquée, tout envahi par la grandeur divine* »[15] ; « Fama était parti à la mosquée, il y priait chaque matin son premier salut à Allah »[16]. Le muezzin accomplit sa tâche avec piété : « *Il monta dans le minaret, au sommet s'arrêta et cria de toute sa force, de toute sa gorge l'appel à la prière* »[17]. Fama est conscient de violer certains

---

[9] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970

10 Daouda MAR, « Relecture : Structure de KARIM, Roman d'Ousmane Socé Diop à l'image du voyage, Notes de lectures », *Ehtiopiques*, Ethiopiques n°56. Revue semestrielle de culture négro-africaine
2ème semestre 1992

[11] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.121
[12] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.22
[13] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.22
[14] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.26
[15] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.26
[16] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.45
[17] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.26

interdits de l'islam, il ne manque pas de se confesser à l'avance : « *Allah le miséricordieux pardonne d'aussi malséantes injures échappées à Fama dans la mosquée* »[18] ; et plus loin *« Allah pardonne à Fama de s'être trop emporté par l'évocation des douceurs de Salimata* »[19] et plus loin encore « *Allah, le bienfaiteur miséricordieux, pardonne le blasphème* »[20]. Pieux musulman, Fama ne manque jamais à ses prières, le narrateur hétérodiégétique décrit toutes les étapes de la prière musulmane ainsi que les principes religieux qui les sous-tendent, ce qui permet au lecteur de comprendre certains piliers et fondements et fonctionnement de l'islam : « *Par quatre fois il se courba, s'agenouilla, cogna le sol du front, se releva, s'assit, croisa les pieds* »[21] ; *« La prière comportait deux tranches comme une noix de cola (…) La seconde se disait tout entier en malinké à cause de son caractère tout matériel* »[22].

Dans le roman *Quand on refuse on dit non*, on retrouve des expressions et mots qui se font l'écho des intertextes religieux musulmans.

Les prénoms musulmans foisonnent aussi le texte romanesque. Ainsi le cousin du petit Birahima est Mamadou Doumbia, l'ami du père de Fanta, un autre imam s'appelle Saliou Doumbia, Saliou, un prénom islamique. L'Imam de l'école coranique où Birahima apprend le coran s'appelle Haïdara. Il le présente en ces termes :

« Mon maitre Haïdara est un imam. Il est obséquieux envers Allah. Il le prie et dit le chapelet tout le temps. Il jeûne pendant tout le mois de carême et trois jours par semaine les autres mois de l'année. Il enseigne l'arabe et le français dans un établissement appelé une medersa »[23].

Il y a des expressions et des jurons islamiques qui foisonnent dans *Quand on refuse on dit non* « Walahé » (au nom d'Allah, l'omniprésent) (pp.25, 29, 37, 38, 41, 158).

[18] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.227
[19] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.28
[20] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.44
[21] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.27
[22] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.27
[23] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, 160p.

Sidiki, est le prénom islamique du fils de la femme que Fanta et Birahima rencontrent en chemin.

Les salutations de bénédictions sont empreintes d'intertextes islamiques « Grâce à Allah, la journée ici a été paisible »[24] ; « *Il a récité des bissimilaï que nous avons répétés après lui* »[25] ; « *Fama souffla un gros bissimilai* »[26]; « Bissimilai »[27] « Ensemble ils portèrent les mains jointes au visage »[28] ;« *Qu'Allah qui est au ciel nous gratifie de ses bénédictions* »[29] ; « *Le prophète Mohammed notre guide à tous s'est marié à une femme beaucoup plus âgée que lui* »[30]. « *C'est Allah qui t'a sauvé, c'est lui qui décide tout. Remercions-le encore pour ce dont il t'a gratifié et ce qu'il fait pour nous et demandons-lui de nous préserver des nombreux pièges de la vie de guerre actuelle* »[31].

Le syncrétisme religieux transparait dans les deux hypocultures du roman : l'islam et la religion traditionnelle des ancêtres des Doubouya malinkés. C'est ainsi que les incantations, les libations, les souhaits, l'évocation de ces deux entités est perceptible : « *Mânes des prestigieux aïeux, vertèbres de la terre nourricière, acceptez, attrapez ce sacrifice dans la grande volonté d'Allah le tout puissant et éloignez nous tous les malheurs* »[32] ; « *Il murmurait mille incantations où se mêlaient les noms d'Allah et des mânes* »[33].

La stérilité de Salimata est une gangrène qui taraude l'esprit de Fama au point de constituer une obsession, il s'en remet alors dans ses prières à Dieu pour soulager sa peine : « *Allah fais, fais donc que Salimata se féconde ! (...)* »[34] Pourtant Salimata est exemplaire par rapport à ses

[24] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, p.81
[25] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, p.84
[26] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.29
[27] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.74
[28] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.73
[29] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, p.84
[30] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, p.138
[31] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, p.154
[32] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.73
[33] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.82
[34] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.28

devoirs de prières : « *Elle priait proprement, se conduisait en tout et partout en pleine musulmane, jeûnait trente jours, faisait l'aumône et les quatre jours de prières journalières* »[35] ; « *Précitamment Salimata récita les derniers versets, conclut la prière, replia la peau de chèvre et sortit de la case* »[36]. Fama prie pour Salimata « *Allah rembourse la bonté de Salimata en double, accorde lui beaucoup d'enfants* »[37] ; « *Allah accorde le bonheur et la paix à Salimata* »[38] ; « *Merci pour ta cuisine, qu'Allah t'en soit reconnaissant* »[39] ; « *Qu'Allah fasse le marché favorable, qu'il rende tes pas chanceux, répondit Fama occupé à se laver les mains à côté des plats vides* »[40]. ; « *Alors Allah pouvait prévoir pour Salimata une place de repos dans son paradis éternel* »[41] Fama finit par lancer dans ses prières un cri de cœur ou de désespoir « *Fama pétrifié, coupa la prière, cria « Allah aie pitié de nous*»[42].

Les notions de paix, de bonté, de santé, de longévité, de fortune, de bonheur sont liées à la recherche d'actes de piété envers Dieu, c'est pourquoi, des expressions se font l'écho de tels souhaits pour l'individu : « *Grâce à Allah, la paix seulement que la bonté du souverain nous apporte une journée favorable* »[43] ; « *Qu'Allah te gratifie de la longue vie, de santé et de fortune* »[44] ; « *Allah gratifie la bonté du cœur* »[45] ; « *Allah a figé des sorts définitivement »*[46] .

[35] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.28
[36] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.45
[37] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.60
[38] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.49
[39] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.57
[40] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.57
[41] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.170
[42] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.28
[43] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.46
[44] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.49
[45] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.58
[46] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.76

IV. Islam et destin dans le roman africain

Dans le corpus romanesque, on entrevoit la conception du destin selon l'approche de l'islam. Ainsi, Dieu ou Allah est au centre du destin de tout homme. Ce qui amène le narrateur hétérodiégétique à penser qu' « Aucune *prière ne peut ragaillardir un violé comme Fama* »[47]. Même les prières ne sont pas souvent des médiations et des intercessions efficaces face au destin lorsqu'il est déjà tracé « *Allah miséricordieux et Mahomet son prophète ! Clémence encore clémence ! Fama devait prier pour détourner, écarter une vie* »[48]. Ainsi devant certaines situations humaines « *Allah seul fixe le destin d'un être* »[49]. Le croyant pense donc que la volonté divine est plus forte, ce qui amène cette interrogation du narrateur hétérodiégétique : « *Qu'est ce qui primait dans la volonté d'Allah ?* »[50]. Ce qui explique le comportement de Fama tiraillé entre deux eaux : « *En dépit de sa profonde foi au Coran, en Allah et en Mohamet, Fama toute la nuit dans une petite case se recroquevilla entre de vieux canaris et un cabot galeux* »[51] ; « *Tous communièrent dans une seule prière pour obtenir la clémence d'Allah et des mânes des aïeux* »[52] . Fama doit encore sa survie en prison au syncrétisme religieux ; sa foi en l'islam et aux ancêtres : « *Grâce aux mânes des aïeux et par la volonté du tout-puissant, Fama a survécu* »[53].

La croyance au destin est si forte chez le musulman qu'il accepte souvent son sort quel qu'il soit : « *Les volontés d'Allah et des saints ont été faites* »[54] ; « *La pauvreté autant que la richesse sont des œuvres d'Allah* »[55] ; « *Qu'Allah une fois encore en soit loué* »[56] ; *qu'Allah le fasse ainsi* »[57].

---

[47] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.30
[48] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.30-31
[49] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.32
[50] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.44
[51] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.106
[52] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.141
[53] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.158
[54] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.65
[55] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.66
[56] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.72
[57] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.74

On ne peut échapper à son destin, c'est ce que pense le roi DJIGUI, « *Ce qu'Allah vous a destiné tjogo-tjogo, coûte que coûte, vous atteint* »[58].

La mort fait partie aussi du destin de l'homme, du Malinké, c'est pourquoi, plusieurs expressions traduisent cette situation. « *Allah dans son livre interdit de pleurer les décédés* »[59] ; « *Le Coran dit qu'un décédé est un appelé par Allah* »[60] ; « *Les prières coraniques et le paradis sont insuffisants pour contenir les morts malinkés* »[61].

V. Islam et justice sociale dans le roman africain

Il faut dire que les œuvres d'Ahmadou Kourouma s'inscrivent dans une perspective de revendications sociales. Ainsi lorsque les amis de Fama se retrouvent pour discuter du régime, ils montrent que ces revendications sociales ne sont pas incompatibles avec la justice en islam. Ils appuient généralement leurs revendications avec des jurons, des mots ou réflexions dont les intertextes proviennent du l'univers islamique.

Dans *Les Soleils des indépendances*, les sentiments de justice et d'équité fonctionnent avec l'évocation de l'islam. C'est ainsi que le narrateur hétérodiégétique pense que « *La vie est au pouvoir d'Allah seul* »[62]. La colère de Fama gronde par rapport à l'injustice qu'il semble vivre : »Tant qu'Allah résidera dans le firmament, même tous conjurés, jamais ils ne

[58] A. KOUROUMA, *Monnè, Outrages et défis*, Seuil, 1990, p.73
[59] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.104
[60] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.105
[61] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.119
[62] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.10

réussiront à faire crever Fama»[63]. La recherche de la justice conduit à l'évocation d'Allah : « *Le miracle appartient à Allah seul qui par ailleurs distingue le bien du mal* »[64].

Dans *Quand on refuse on dit non* d'Ahmadou Kourouma, l'islam fonctionne concomitamment avec la recherche de la justice sociale. Ainsi Birahima ne manque pas de relever ces aspects dans son discours :

« Mon père, ton maitre Youssouf, a dit que l'Omniprésent au ciel, Allah, n'agit jamais sans raison. Toute épreuve pour un peuple ou bien sert à purger des fautes ou bien signifie la promesse d'un immense bonheur. Ce bonheur immense, pour le peuple ivoirien, pourrait être simplement la démocratie. La démocratie est l'abaissement des passions, la tolérance de l'autre. »[65].

Dans le roman *Monnè, outrages et défis*, le chant traditionnel de louange aux keita est basé sur le principe de l'inégalité :

« *Allah engendra le monde, mais ne conçut pas l'égalité*

Bailla à chacun ce qu'Il voulut

Aux Kéïta, la puissance et la Force… »[66]

Une autre allusion à la justice en islam est le devoir envers ses coreligionnaires :

« *L'islam nous interdit de laisser finir des coreligionnaires entre les mains d'infidèles* »[67].

Djigui comprend que son idée de train est un projet trop lourd à porter pour ses épaules fragiles, il émet alors cet intertexte islamique : « Dans *le livre, il est écrit qu'un croyant ne sera jamais chargé d'un fardeau au-dessus de ses forces. Allah, tois le misécordieux, décharge nous du fardeau du train ou gratifie-nous des moyens supplémentaires pour le porter, Amen !* »[68].

---

[63] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.25
[64] A. KOUROUMA, *Les Soleils des indépendances*, Seuil, 1970, p.26
[65] A. KOUROUMA, *Quand on refuse, on dit non*, Seuil, 2004, p.39
[66] A. KOUROUMA, *Monnè, Outrages et défis*, Seuil, 1990, p.49
[67] A. KOUROUMA, *Monnè, Outrages et défis*, Seuil, 1990, p.49
[68] Ahmadou KOUROUMA, *Monnè, Outrages et défis*, Seuil, 1990, p.104

La mort du roi Djigui, suite à un monnè, un déshonneur est un grand bouleversement pour toute la contrée:

« *Les prières musulmanes occupèrent la mosquée où ceux qui savaient lire l'arabe psalmodièrent le Livre*»[69].

Dans *Xala,* on voit que l'islam aussi est un véritable levier pour combler le fossé entre riches et pauvres. En effet, on voit à travers le roman, des gueux, des mendiants côtoient des riches dont l'opulence est parfois choquante. C'est ainsi que le rituel auquel se soumet El Hadj notamment les crachats, les souillures et insanités ne sont que des moyens de le rabaisser socialement et ramener cette classe privilégiée à la mesure des valeurs humaines terrestres. Dans ce sens, l'acte du marabout qui prescrit cette thérapeutique renvoie symboliquement à une forme de recherche de justice sociale.

Conclusion

Au terme de cet article sur la présence de l'islam dans la littérature africaine, force est de reconnaitre qu'elle est présente dans tous les segments de notre corpus. Elle se perçoit au niveau de l'arrière fonds idéologique, de la vie de tous les jours, de la vision du monde, de la société, et comme phénomène historique. Nous avons essayé de montrer les manifestations de l'islam au niveau des romans de notre corpus ainsi que les mots et expressions de l'islam. L'islam fonctionne aussi avec le destin ainsi que la recherche de la justice sociale.

On peut dire que l'islam comme religion est donc devenue une forme de catégorie littéraire chez certains écrivains africains à l'instar du phénomène d'écriture comme l'oralité feinte, l'écriture carnavalesque, du baroque ou de l'obscène pour citer Jacques Chevrier[70]. C'est ainsi

[69] Ahmadou KOUROUMA, *Monnè, Outrages et défis*, Seuil, 1990, p.280

[70] Jacques CHEVRIER, *Littératures francophones d'Afrique noire*. Les écritures du Sud Edisud, Paris, 2006, 215p.

que Chez Kourouma, l'islam devient sous sa plume une véritable forme de narration du récit qui finit par épouser les formes du palabre africain. Outre l'oralité qui est abondamment utilisée par Kourouma qui essaie toujours de « casser » le français pour restituer l'âme du Malinké, l'islam chez Kourouma finit par subir ce traitement identique. Car en définitive, l'islam qui est religion présente dans ses romans sert toujours à décrire des situations humaines : l'injustice, la paix, la violence, la guerre.

Bibliographie

CHAM Mbaye, « Islam in Senegalese Literature and Film », *in: HARROW*, 1991, pp.163-186

CHEVRIER Jacques, *Littératures francophones d'Afrique noire. Les écritures du Sud*, Edisud, Paris, 2006, 215p.

GUINGANE Jean-Pierre, Notice sur *Jusqu'au seuil de l'irréel* d'Amadou Koné, in Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française, sous la direction de Ambroise KOM, Sherbrooke, Québec (Naaman), 1983, pp.309-310

MAR Daouda, « Relecture : Structure de Karim, Roman d'Ousmane Socé Diop à l'image du voyage, Notes de lectures », *Ethiopiques*, n°56. Revue semestrielle de culture négro-africaine, 2ème semestre 1992

KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris (Julliard), 1961

KONE Amadou, *Jusqu'au seuil de l'irréel*, Abidjan, (NEA), 1976,

KONE Amadou, *Les Frasques d'Ebinto*, Abidjan, (NEA), 1975,

KOUROUMA Ahmadou, *Les Soleils des Indépendances*, Seuil, 1970

KOUROUMA Ahmadou, *Monnè, outrages et défis, Seuil, 1990*, 290p.

KOUROUMA Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, 1998, 362p.

KOUROUMA Ahmadou, *Allah n'est pas obligé,* Seuil, 2000

KOUROUMA Ahmadou, *Quand on refuse on dit non*, Seuil, 2004, 160p.

SOCE Ousmane, *Karim*, Etampes, Imprimerie Puyfourcat, 1935. Prix de l'A.O.F en 1948 à l'occasion de la réédition par les Nouvelles Editions Latines.

SOW FALL Aminata, *La grève des bàttu*, Dakar (NEA) 1979

RIESZ, Janos, « Visages de l'islam dans la littérature africaine de langue française au sud du Sahara », doc internet.

SADJI Abdoulaye, Maimouna, Présence Africaine, Paris, 1953

Conférence Internationale des Etudes Mandingues au Burkina Faso
(Juin-juillet 2011)

THEME: l'influence de la langue Maninka (Bambara, et Dioula) sur les autres langues de la sous région (l'Afrique Occidentale) :

Cas du kissi de la Guinée Forestière à travers l'approche de l'école N'ko.

Contributeur: Monsieur Faya Ismaël TOLNO
Enseignant chercheur, Conakry, Guinée.

1. introduction :

La langue Maninka était une langue spécifiquement à expression orale comme toutes les autres langues de la sous région. Elle n'a eu sa propre écriture qu'en 1949 par le biais du Savant Solomana KANTE. Elle influe généralement sur les autres langues de la sous région à travers des interactions. La langue maninka, une des variantes principales dialectales mandingues, est en réalité la même langue que le bambara et le dioula (Kanté, 1974). En occident, même si des auteurs importants comme Westermann, Delafosse et Galtier considèrent le maninka, le dioula et le bambara comme la même langue, la plupart des linguistes de la génération actuelle considère ces variantes comme des langues à part entières (Condé, 2008).
Dans cette présentation, je ne toucherai pas à cette contradiction générale, mais je m'efforcerai à montrer quelle est l'influence de la langue mandingue(en fait maninka, dioula et bambara) sur d'autres langues de l'Afrique de l'ouest.
Comment le manding influence les autres langues de la région ?
Pour être précis, comment, le kissi, une langue ouest atlantique parlée au sud de la Guinée est elle influencée par le maninka ?
Je développerai une approche basée sur les travaux de l'école N'ko.

2. l'influence du manding sur les autres langues ouest africaines :

L'expansion du mandenkan et son influence en Afrique occidentale, sont le résultat de plusieurs facteurs d'ordre historique, commercial, et culturel.

➢Sur le plan historique :

En effet, selon Delafosse dans le Haut Sénégal-Niger en 1912/1972, la succession chronologique des deux grands empires à savoir: l'empire du Ghana et l'empire du Mandén provoqua leurs diversités linguistiques et démographiques d'où son influence sur les autres.

La langue Maninka (Bambara, Dioula) est une des langues des deux grands empires.
L'empire du Manden est la conséquence de la dislocation de l'empire du Ghana dont la capitale était Koumbi (actuelle Mauritanie), qui est différente de l'actuelle Ghana dont la capitale est Accra.
Tous les Mandénkas ont étés Ghanéens avant qu'ils ne soient Mandénkas d'aujourd'hui; cela signifie que l'un vient de l'autre.
Ces Mandénkas, au fil du temps, adoptèrent d'autres noms d'un milieu à l'autre. C'est ce qui provoqua une légère différence dans leurs accents et dans certaines de leurs nomenclatures:

➥En Guinée; **Maninka**, **Dialonka**, **Kouranko**, **Lélé**, **Djakanka**.
➥Au Mali; **Bambara**, **kassonka**,
➥En Côte d'Ivoire; **Dioula**, **Maouka**, **Köya, Tagbanan.**
➥Au Burkina Faso; **Dioula, Bobo.**
➥En Gambie et Sénégal; **Mandinko**, Mandinka, Gaabunka.
➥Au Ghana et au Nigeria; **Wangara**.
Ailleurs d'autres ethnies dérivent des Sarakolés telles les **Sonrhaï** au **Mali** (à Tombouctou et Gao), les **Haoussas** au Nigéria.
- Les **Senoufos** en Côte d'Ivoire, dérivent des Bambaras. L'union entre la princesse Yennega et un manding serait à l'origine des mossis.
- Les **Lobis** du Burkina Faso et en Côte d'Ivoire viennent des Bambaras.
- Les **Bobos** du Burkina Faso dériveraient des bambaras.

Tous ces changements d'accent, de nomenclature et de dérivation ethnique d'un milieu à un autre, ont favorisé l'influence de la langue Mandingue sur les autres langues de la sous région.
➢ **Sur le plan commercial**: les Madénkas sont très reconnus dans la sous région par le commerce des pierres précieuses (l'Or, le Diamant), des pagnes tissés, du Cola. En dehors de ceux-ci, on voyait toutes les nouvelles choses avec eux dans le commerce. C'est à travers le même commerce qu'ils furent nommés « Dioula » par les forestiers, d'où le changement du nom **Maninka** à **Dioula**.
Le Commerce était leur activité principale, la preuve est que la plupart des termes commerciaux utilisés dans l'ouest africain sont en Maninka.
- **Djago** ou **Djoulaya**: le commerce,
- **Tèrèmè**: négocier ou discuter dans le commercial,
- **Tèrèmèli**: négociation ou discussion commerciale,
- **Tonön**: l'intérêt,
- **Bonön**: la perte,
- **Manankou**: le capital,
- **Bandjo**: Bazarder, liquider
- **Bandjoni**: l'action de bazarder, liquidation

➢ **Sur le plan culturel:** les mandénkas, dans leur existence, se sont fait remarquer par leur culture. Aujourd'hui, ils sont parmi les africains qui sont très respectés par la diversité de leur culture.
Partant de cela, je relaterai la liste non exhaustive de certains instruments culturels que les autres groupements humains leur ont emprunté:

- Dans l'art musical:

1-le Balafon,
2-le Cora,
3-le Tam-tam avec ses différentes qualités,
4-le Köni avec ses différentes qualités,
5- le Dan (le Köni à une corde)
6-la flute,
7-le Bölon,
8- Castagnette,
9- le Violon,
10- la Case Violon,
11- le Koudén,
12- le Tambour.

- Dans la danse: Doundouba, Soli, Farifari, Nama, Douwa (Marassa), Samakora, Sarouwa, Tchèblékè, Didadi, Mamaya, Apolo.
- Dans les relations humaines: les Mandénka ont mis en place des systèmes avec la charte de Kroukanfouwa qui facilitent et harmonisent la vie sociale:

_ Sanankouya (le cousinage à plaisanterie): c'est un système de plaisanterie créé entre deux clans farouches et antagonistes, pour qu'ils se disent la vérité entre eux dans la plaisanterie sans feu ni cri ni tambour.

- Dans Nimöniya (plaisanterie entre les petits frères de ta femme et toi puis entre ta femme et ses petits frères), est évoqué pour que ceux-ci interviennent à l'amiable dans les différents entre deux époux.

3. **L'influence de la langue et de la culture maninka sur le Kissi:**

Selon les traditions orales du pays kissi, les kissiens seraient des pygmées originaires de l'Afrique centrale.
La langue kissi est une langue qui n'appartient pas à la famille linguistique mandé. C'est une langue du groupe ouest atlantique de la branche des langues Niger-Congo. A noter que le manding aussi dérive du groupe Niger-Congo. Mais les Kissi, localisés au Sud de Kankan, à Kissidougou et Guéckedou en Guinée forestière, sont plutôt considérés unanimement par tous en Guinée comme des mandingues. Le fait aussi que Dankaran Touman, frère aîné du futur empereur mandenka, Soundiata, sous la pression du célèbre Soumaoro Kanté se refugia au XIII ème siècle en fondant Kissidougou est le point de départ, selon plusieurs traditions orales, des relations entre Malinké et Kissi. Cette proximité géographique entre malinké et Kissi en Guinée est la base de plusieurs phénomènes linguistiques comme les emprunts. Ci-dessous, nous dressons une

liste de mots maninka empruntés par les Kissis. Le fait aussi que la plupart de ces mots soient des termes de commerce explique aussi l'influence des commerçants mandingues, les dioulas, depuis des siècles entre la savane et la forêt.

NB : comme je ne possède pas les polices pour l'alphabet phonétique international, je note volontiers selon l'orthographe courante guinéenne : e ouvert(è), e fermé(é), o ouvert (ö), o fermé (o)**.** Ces mêmes difficultés m'ont empêché de noter ici les tons.

En Maninka	**En Kissis**	**En Français**
Dioulaya	Youlalén	le Commerce
Tönö	Tönô	l'Intérêt
Bönö	Bönô	la Perte
Manankoun	Manankoundo	le Capital
Tèrèmè	Tèrèmè	Négocier
Dénnabö	Dénnabô	le Baptême
Sèrè	Sèrö	la classe d'âge
Mako	Moko	le Besoin
Dènkènèya	Dènkénèya	Croire (Croyance)
Mansa	Massaa	le Chef
Samara	Samtaran	la Chaussure
Sèbè	Sèbèo	le Sérieux
Sèbè	Sèbo	le Papier
Tooman	Tooman	l'Homonyme
Lô	Lô	le Marché
Teran	Terando	la Hache
Tognan	Tognan	la Vérité
Bèrèkè	Bèrèkè	Très bien
Sadi	Sadio	le Riz au lait
Malo	Maalo	le Riz
Karamô	Karamönön	le Maître
Môningbè	Môningbènö	l'Albinos
Djiana	Gnina	le Diable
Djeli	Djelinö	le Griot
Garanké	Garankénô	le Cordonnier
Taman	Tambâ	Le tambourin
Namara	Namara	le Problème
Tana	Tanaa	le Totem
Kèndèya	kèndiya	la Santé
Kognokouda	kognokoukouda	la Mariée
Sonkö	Sonkô	la Bagarre
Mönè	Mönaï	la Colère
Wodi	Wolhiyo	l'argent
Harijdjè	harijèho	la chance.

Nata	nataa	l'ambition
Dinyè	dinyè	la résignation

Source : enquête de terrain à Guéckedou le 15 mars 2011, dans la sous préfecture de Nongoa, située à la frontière guinéo-léonaise en pays kissi.

En somme, l'espace géographique mandingue est caractérisé par un dynamisme à la fois socioculturelle et linguistique. C'est ce qui expliquerait les influences des principaux parlers mandingues (bamanan, maninka, dioula) sur les autres langues, dont le kissi peut servir d'exemple.

Bibliographie principale:

Delafosse, Maurice. Le Haut Sénégal Niger. 1912 /1972.Paris
Kanté, Soulemana. Manden fodoba kan. 1997. Caire
Kanté, Soulemana. Dictionnaire N'ko. 1992. Caire
Kanté, Soulemana. Histoire des mandingues. 1974. Conakry

Sources orales :

Interview de Fallo Popaye Dembadouno, doyen de la ville de Guéckédou le 12 mars 2011 à Guéckédou.
Dialogue de Fallo Nata, musicien traditionnaliste, à Nongoa le 15 mars 2011.
Causerie avec Fallo Faraboundo Komano, à Guéckedou Sayani, le 12 mars 2011.

Huitième Congrès International
des Études Mandé

La médiation en contexte urbain, aujourd'hui
Entre sagesse et chartes sociales

Par Ismaila Samba TRAORE, chercheur en sciences sociales
Ecrivain et éditeur

Le capital de savoirs, les modes de sa gestion et de sa transmission sont des indicateurs de la sagesse des communautés et des peuples.

Par savoirs nous entendons les patrimoines matériel et immatériel, la somme des traditions, des expériences, des vécus et des savoirs faire.
Les patrimoines de littérature, orale et écrite, permettent à cet égard de connaitre les valeurs qu'une société transmet et les enjeux d'une telle transmission.

Par modes de gestion et transmission, nous entendons la place occupée, au sein des formes de l'organisation sociale et politique, par les multiples acteurs qui participent à la production et la diffusion de la pensée.

Préoccupé de partir d'une perspective endogène, je souhaiterais pouvoir cerner les axes et fondements d'une ethique, d'une humanité mandingue et africaine. En somme, élargir la base du concept de sagesse comme régulateur de crises. Partir des fondements de la sagesse à l'échelle individuelle pour embrasser le champ des actes publics qui engagent la société toute entière dans la recherche du consensus, de la paix sociale, de la sérénité.

1- Approche des acteurs et schéma de la transmission des savoirs et des valeurs

A cet égard, on peut citer quelques exemples.

Mon vieil oncle, feu Lanfia Fofana de Manfara m'a dit que les érudits de Manfara présidaient dans le Mandén aux cérémonies d'inauguration de nouvelles mosquées, en raison de l'antériorité de leur mosquée sur toutes les autres. Ils étaient particulièrement redoutés en contexte de crises nées de la gestion des communautés, des mosquées ou des terres, car détenant des écrits sur l'histoire des familles.

Si les nyamakala, dans les sociétés sahéliennes, décidaient d'épouser une cause, ils mobilisaient leur art de maîtres de la parole, maîtres des récits et des chroniques historiques et familiales pour ce faire. S'ils décidaient de pousser un souverain à la guerre, ils atteignaient toujours leur objectif. Le récit, la chanson épique, les devises patronymiques représentent une construction littéraire complexe qui se prête aux disgressions, même sur les choses du présent. Véra Cardot estime que l'histoire est toujours écrite par les vainqueurs. Dans le cas des traditions historiques et littéraires orales africaines, cette assertion prend tout son sens. Les

Jeli du Manden ont réussi souvent à faire passer certains personnages par la trappe et à valoriser d'autres. Celà explique pourquoi ils sont si redoutés.

Les jurisconsultes de Tombouctou ne se sont pas comportés autrement. Entrés en conflit avec Sonni Ali qui les a combattus, ils ont décrété qu'ils le saliraient. Ce qui fut fait. Les chroniques le décrivent comme un sanguinaire et un barabare...

En somme celui qui a pour fonction, ou pour qualité de conserver la mémoire détient aussi le pouvoir de l'utiliser, pour documenter les utilisateurs éventuels, mais aussi comme moyen d'exercer un pouvoir sur les autres...

2- Approche linguistique

Plutot que de parler de définition ou d'évaluation, considérons les mots et expressions suivantes:

Les étapes de la vie, qui correspondent aux classes d'âge, sont désignées en bambara-malinké par des expressions qui en disent long.

Soit l'expression *a yé kulusi ta, il porte le pantalon*.
Se disait de quelqu'un qui portait autre chose que le cache sexe; qui est sorti de l'enfance; qui a été circoncis.

Soit l'expression *a ye bonchi bila, qui a laissé pousser sa barbe*, renvoyait à la notion d'âge mûr.

Soit le mot *Shijè qui signifie poils blancs*. Désigne obligatoirement quelqu'un qui a le grand âge

Quel type de personne considère t on comme sage?
C'est quelqu'un qui a le grand âge: mogokoroba, ce qui donne en langues mandingues, contracté, *mooba, maakoro*
Deux choses caractérisent le grand âge: *le hakili et le sabali*
mogo hakilima: qui privilégie le recours à l'esprit. Sans doute par rapport au gros coeur(farinya) qui caractérise les personnages historiques de référence des sociétés guerrières sahéliennes...
Mogo sabalilen: qui a le sens de la retenue, de la mesure
hakilimaya est un état d'esprit, tout comme le sabalilenya.
On pourrait traduire sagesse par sabali. Ceci dit, la richesse du mandenkakan est telle que les synonymes ne manquent pas.

Cette revue du vocabulaire pour dire que les valeurs sont relatives aux étapes de l'âge et se déclinent dans une terminologie, des expressions courantes. Interroger ces termes représente souvent un raccourci pour comprendre les concepts et ce qu'ils véhiculent.

L'homme sage, c'est le plus souvent la figure de référence vers laquelle se tournent les gens lorsque les fondements familiaux, sociaux ou politiques sont ébranlés. Il est figure emblématique et condensé de valeurs à lui tout seul.
Sur un plan plus général, c'est aux institutions et valeurs de référence que se réfèrent les communautés et les nations.

3- Approche organique

Que vaut la sagesse si elle n'est pas en lien avec une utilité sociale?
Nous avons affaire en Afrique précoloniale à de nombreuses formes d'organisation politique qui renvoient à un schéma où des gens reconnus pour leur sagesse, conseillent ou contrôlent le pouvoir du chef. Toute fonction publique, qui n'est pas métier des armes, est tenue en général par les *maakoroba.*
Les sociétés sahéliennes ont suscité l'émergence d'agents sociaux bénéficiant de statuts spécifiques et mis en place des formes d'organisation sociale, en vue de bâtir les grands équilibres sur lesquels la société s'appuie. La dimension humaniste des actes et comportements dans les sociétés sahéliennes a contribué à mettre nos Etats à l'abri de certaines dérives. Il s'agit ni plus ni moins de sagesse, enchassée dans les institutions et les formes d'organisation sociale. Si vous interpellez un Malien ou un Africain, il se réfèrère toujours à des actes de sagesse induits dans les systèmes d'organisation sociale précoloniale.
Nous pouvons tenter de parler de quelques références.

3.1. Empire de Ghana, 6è-12è siècles
L'empereur Kaya Maga était aidé par des chefs de guerre, des gouverneurs militaires, une police. Mais avant de prendre une quelconque décision, il consultait[1]:
- 12 patriarches conseillers, choisis en raison de leurs connaissances et leur personnalité
- 7 notables, secondés par 7 assistants, chargés de veiller au respect des interdits.

Quand on dit notable, celà implique toujours le grand âge.
Ce schéma de *conseillers de grand âge* chargés de contrôler le pouvoir politique se répètera dans toutes les constructions politiques qui vont suivre dans le Soudan Occidental.

3.2. le concept de roi sacré, prêtres rois, chefferie spirituelle
Il existe depuis plusieurs siècles un organe de contrôle de la chefferie malinké-bambara.
Il s'agit de ce que les chercheurs ont appelé les rois sacrés. Dispensateurs de baraka par excellence, chefs spirituels de la communauté, ces Masa, à la tête des Masadugu avaient une fonction plus sociale et juridique que politique.
Il faut croire que la puissance des Massa Traoré était imposante, car leur autorité allait de Banamba (au Nord de Koulikoro) à l'ouest du pays bobo.

Les chroniques de Ségou signalent qu'ils se réunissaient avec le roi Biton, une fois l'an. Pendant une semaine, ils siégeaient comme un conseil oeuvrant à la stabilité et la paix sociale. En outre, à chaque changement à la tête de l'Etat, le nouveau roi leur envoyait des cadeaux rituels destinés à s'assurer leur soutien.

Ces Massa étaient bien là à la veille du règne de Sunjata puisque dans Soundjata la gloire du Mali[2], les auteurs écrivent page 29, que Soundiata a envoyé des "messages également aux "rois sacrés" Traoré des provinces de Sanamadougou, du Dadougou, du Kamiandougou, du Chiendougou...afin qu'ils bénissent le Mandén et son chef".

Après les prescriptions de la rencontre de Dakadjala qui a énoncé les grands principes de gouvernance, "Soundjata dépêcha Tiramakan et ses chasseurs auprès des chefs spirituels des massadougou, territoires des prêtres-rois de Boidiè, Sanamadougou, Chêla, Da, Sankoula, etc

[1] Germaine Dieterlen, Diarra Sylla, L'empire de Ghana, Karthala-ARSAN, 1992
[2] Youssouf Tata Cissé, Wa Kamissoko, Kartala ARSAN, 1999

pour les assurer de la bienveillante attention du Mandén à leur égard...et leur demander de l'aider à combattre les esclavagistes".
Le Massa n'avait pas le pouvoir politique, mais celui de faire respecter les règles et interdits sociaux. C'est une fonction basée sur la justice et l'équité qui ne sera pas contrariée par les constructions politiques précoloniales. Peu connues du grand public, les massa et les massadougou se rappellent à l'attention des chefs de village en cas de crise. Aujourd'hui encore, il est admis dans les régions concernées que lorsque le massa tranche, le conflit (foncier, gestion du patrimoine) est enterré à tout jamais..

3.3. Les premiers fils: les denkèfolo et la naissance des groupes statutaires protégés

D'après de nombreuses sources orales, dont le doyen Gagny Traoré de Siguiri, à partir de Kurukanfuga, 1236, les *premiers fils* des grands lignages mandénka auraient eu mandat d'entrer en Jeliya et jouer ainsi les fonctions de passeur, médiateur, communicateur. Les jeli le disent bien: il n y a de jeli que les Kouyaté. Tous les autres sont entrés dans le statut.
Ainsi seraient nés les patronymes suivants correspondant aux branches aînées:
Les Diabaté Jeli, aînés des Traoré
Les Dansira Jeli, aînés des Kéïta
Les Sissoko-Kamissoko Jeli, aînés des Kuruma et Doumbia
Les Samoura Jijanjeli, aînés des Camara
etc.
Ce type d'information est de nature à remettre les choses à leur vraie place. L'ethnologie coloniale a appliqué des grilles et un système de correspondances, consacré des appelations et définitions. Ce schéma ne se justifie pas toujours lorsqu'on interroge la langue, sans chercher forcément à traduire et faire correspondre.
Quel statut prestigieux en effet que celui de Jeli, arbitrairement traduit par griot. Sans cette catégorie socioprofessionnelle, devenue institution sociale, nous aurions eu une société plus conflictuelle. Par ailleurs le rôle joué par les Jeli dans la conservation et la transmission des savoirs historiques et culturels est exemeplaire.
D'après les sources des Jeli eux mêmes, les correspondances ci-dessus illustrent la réalité de la pratique des lignages qui ont décidé de faire entrer un des leurs en Jeliya.
Aujourd'hui, ceux qui parlent de « castes » tiennent à faire entrer nos groupes statutaires protégés dans la catégorie des castes méprisées. Les mots du vocabulaire ont leur importance. Caste en français induit des notions tout à fait différentes de ce que Jeli ou Nyamakala induit en mandenkakan. Des sens venus d'ailleurs ne sauraient être transposés à des réalités fondamentalement différentes. Celles du Mali, Sénégal, Guinée, n'ont pas à être alignées sur celles de l'Inde et de ses intouchables. Nos devanciers nous ont légué là une institution incomparable.

3.4. des statuts d'inviolabilité
La chanson malienne Naninjè est de composition très ancienne on le devine. Elle dit ceci, ce qui ressemble véritablement à un decret:
kana jeli nenin, jeli malo magni
kana numu buko, numu bugo magni
kana finè faga, finè faga magni

N'insulte pas le jeli, il n'est pas bon d'humilier un jeli
Ne frappe pas le forgeron, il n'est pas bon de frapper un forgeron
Ne tue pas le finè, il n'est pas bon de tuer un finè

Cette prescription a été respectée dans la société précoloniale. Finè, jeli, numu relèvent tous de ce que Jean Bazin appelle les groupes statutaires endogames. Protégés devrait on ajouter, car c'est celà le principe qui est à la base des nouvelles fonctions apparues après la réorganisation des communautés à la suite de la disparition du Ouagadou.

3.5. La charte de Kurukanfuga, 1236, bâtie autour de 44 articles, énonce entre autre ceci:

point 12
"Ne donnez jamais le pouvoir à un mineur parce qu'il possède des biens"
Commentaire
point 17 de la charte de Kurukanfuga
"Les mensonges qui ont vécu 40 ans doivent être considérés comme des vérités."
Commentaire
Véra Cardot nous permet de conclure ce chapitre par sa formule célèbre[3] "si vous demandez un service aux gens de Ségou et qu'ils vous disent non, vous vous sentirez obligé de leur dire merci." Tout est dans la manière pourrait on dire. La civilité est une dimension importante de la sagesse. Elle implique élégance morale et bonne tenue vis à vis de l'autre.

4- Limites du schéma dialectique vieillesse = sagesse

4.1. Adages, chansons populaires
Ils sont nombreux les proverbes qui mettent le holà. Tous les vieux ne sont pas des sages et jeunesse n'est pas synonyme d'absence de sagesse. Du reste, le grand âge entraîne des effets qui sont au coeur de nombreuses proverbes, adages, dictons.
"N'i korola, i lebu la" (Vieillir, c'est entrer dans la honte) disait le vieux Bakary Samaké.

Qu'est ce que le *lebu* dont parle l'adage? C'est la honte suprême. Cette formule est dite dans des contextes où le grand âge venant à surprendre le gaillard, il perd la face:
- il ne peut plus imposer son autorité, il subit celle des autres
- il ne peut plus satisfaire toutes les obligations conjugales
- il a perdu les moyens économiques qui faisaient de lui un homme craint.

Si sagesse et érudition sont admises comme synonymes, il faut dès lors considérer les paliers et titres se rapportant aux gens de grand savoir.
En sociétés mandingues, non islamisées, le titre le plus élevé dans les sociétés d'initiation, c'est le soma.
L'enfant né le jour de commémoration du Komo s'appelle Soma. Le premier né d'un chasseur s'appelle Soma. C'est un prénom chargé de sens. Ce qui en fait l'héritier du père, de toutes les connaissances du père et d'autres donateurs...

S'agissant de la femme, la chanson populaire dit:
Nana Kadidia
Muso de bè soma wolo
N'o tè muso tè kè soma ye

Nana Kadidia
La femme peut mettre au monde un soma
Elle ne peut être soma elle même.

[3] in Belles pages de l'histoire africaine, Paris, Présence Africaine

Soit. Mais il existe des rites féminins, des sociétés d'initiation féminines. Dans le Mandén, les Nyagwan sont des prêtresses considérées comme ayant dépassé le stade de la sorcellerie. Les nyagwan femmes avaient le pouvoir de maintenir les bas fonds à sec pendant une semaine à dix jours pour permettre les travaux préliminaires de riziculture. Pour celà elles plantaient dans le champ leur aiguille de tressage (bandigi) instrument doté de beaucoup de pouvoirs. Lorsqu'elles enlevaient l'aiguille, la crue s'installait dans le champ. C'était un mode de submersion controlée en somme. Des catégories sociales spécifiques comme les forgeronnes sont reconnues comme détentrices de très grands savoirs, et à ce titre, très redoutées.

S'il faut se référer encore une fois aux légendes et mythes, Do Kamissa, soeur du roi de Do est une figure emblématique du pouvoir des femmes. Douée de grands pouvoirs occultes, elle met en déroute l'armée du roi, les meilleurs chasseurs du pays...
Ce qui vient à bout de cette puissance, c'est l'approche du jeune chasseur Traoré, qui à force de patience et de bonnes manières, de sagesse donc, finit par ébranler la vieille femme. Ell lui confie le secret de sa propre mort....
Muso kèlè,(guerre des femmes) expression employée pour parler d'une femme qui a succombé en mettant au monde un enfant
bè b'i ba bolo, (chacun tient grâce à sa mère). Formule employée pour dire que la mère est la référence, l'équilibre de l'individu et que de ses qualités dépend que son fils revienne de la guerre, survive aux périls, etc.

4.2. Rabia
Tout savoir n'entraîne pas forcément consensus et respectabilité. Il peut être source de conflit.
A ce stade permettez une illustration, qui est tirée de l'histoire de ma propre famille, puisqu'il s'agit des mes arrières grands parents Fodé Ousmane et son épouse Rabia qui vécurent vers la fin du 19è siècle au Fouta Djallon, en Guinée.
Fodé Ousmane et Rabia ont donné naissance à Nana Kadidia, qui a donné naissance à Kamissa Kéïta, ma mère, née en 1916. Paix à son âme. Paix à tous nos défunts.
Rabia est considérée comme la première femme malinké patrône d'une école et d'une mosquée. Sa vaste érudition éclipsa celle de son mari, Fodé Ousamane, dont le premier prénom, Fodé, est en réalité un titre d'érudition chez les malinké islamisés. L'école coranique de Rabia devint plus importante aussi. Son lieu de prière se transforma en mosquée et draina plus d'adeptes que celle de son mari.
Un grave conflit s'installa car le mari prit ombrage de tout celà. A la suite de quoi, il fut décreté qu'aucune fille de la famille ne recevrait l'instruction. Ma grand mère qui me racontait tout celà, rusée et entêtée, réussit dans son enfance, en cachette, à se donner de solides bases. Quand celà se sut, l'arrière grand père la maria à un soldat de l'armée coloniale qui passait par là et dont le niveau d'études coraniques était élémentaire. Ce soldat c'est Nakamissa Kanda .
« Un malinké de la montagne » se moquait ma grand-mère, par opposition au malinké du fleuve, bajurufè maninka, considéré comme plus raffiné, moins rustre. Mes grands mères ont passé leur vieillesse, chapelet en main, à invoquer Dieu afin qu'il réconcilie leurs parents Rabia et Fodé Ousmane dans l'eau delà.

5- La transmission Attention, tout n'est pas perdu! En terme d'héritage, la transmission est faite.
5.1. Cèkoroba den: Il y a en effet les cèkoroba den, c'est à dire ***les enfants de vieux***. Se dit dans le sens où le fils qui est né d'un vieux a souvent l'avantage de la maturité sur d'autres. Cette maturité provient très certainement de des formes de comportement, des discours et modes d'accompagnement du jeune enfant que les cèkoroba mettente enjeu dans leur relation

à l'enfant. On entend souvent les femmes dire qu'il est très agréable d'être un cèkoroba muso, parce qu'il y a moins de rapport de force, moins de brusquerie, plus de tolérance, de sagesse. Chez l'enfant de cèkoroba, maturité et sagesse précoces prédisposent à la sérénité, l'équilibre, aux valeurs de sociabilité.
Le Tièkoroba den est souvent le dépositaire des savoirs de la famille. Le Tièkoroba den grandit sagement, dans la proximité du père vieillissant, il aide, c'est l'accompagnateur qui tient le bâton lorsqu'il est non voyant, il est garde malade lorsque le vieux père est privé de motricité, il est seul interlocuteur lorsque le vieil homme est logé à part, c'est lui qui partage ses repas...En société mandingue, c'est dans l'oreille de cet enfant que l'homme de grand âge se sentant partir confie les informations inédites sur l'histoire du lignage, le secret des plantes, les savoirs de toutes sortes. On considère qu'un enfant qui a partagé tout ça, ce *tièkorobaden,* a la baraka.
Celà prend toute son importance quand on sait que dans nos sociétés précoloniales la religiosité, les rites et traditions sacrées tenaient une place stratégique.
Qu'il s'agisse d'environnement musulman ou animiste, être dépositaire de savoirs patrimoniaux, c'est:
- ajouter un plus à la légitimité successorale si on est chef de famille
- se poser en recours lorsqu'on est cadet
- devenir un pôle de référence, un médiateur
Le profil de médiateur est marqué par une chose essentielle: la documentation, quelle qu'en soit la forme. Le médiateur est en effet un homme mémoire. Tout conflit est documenté et la trame des conflits de type communautaire est lisible dans les différentes phases des processus de peuplement et d'occupation du sol. Celui qui détient ces informations est un recours obligé.

5.2. La sagesse n'est pas l'apanage exclusif de l'âge, elle s'acquiert.
Le proverbe mandingue dit: *Un jeune qui a voyagé sur cent pistes en sait autant qu'un vieillard de cent ans...*

5.3. Une élite redoutée
Sory Camara écrit, dans une communication au Colloque de Bamako sur la chasse*:"La détention et la transmission de la connaissance sont soumises à la loi du secret chez les mandenka. Car tout savoir est un pouvoir...Sa transmission engage la responsabilité du maître et la foi jurée du disciple. Elle se fait ordinairement dans un cadre initiatique...ce qui tend à faire du savoir le monopole d'une élite."*

Si un nyamakala décidait, ou décide même aujourd'hui de te salir, tu es bon pour la poubelle sociale et la honte.

Si un chantre des chasseurs décide de disqualifier un chasseur sur la place des fêtes, l'intéressé a intérêt à lui présenter des excuses avant que le conteur musicien ne commence à officier.

Le maître de parole, est porteur de savoir. Il peut en user comme d'un pouvoir, même si d'en user c'est déjà se mettre dans une attitude d'abus de pouvoir. Ce qui entraîne désapprobation et autres formes de solidarité avec l'intéressé. Oui, le jeli a d'autant plus de pouvoirs que ce pouvoir reste une botte secrète. A utiliser qu'en cas de. En tout cas s'y référer avec modération. Sinon il n'y aurait pas de Jeli, fil de trame des sociétés. Les exemples sont

nombreux de conflits où le griot est déclencheur de défis et conflits, grâce à son pouvoir d'enflammer les coeurs par ses récits.

Les jurisconsultes de Tombouctou ne se sont pas comportés autrement avec Sonni Ali ber. Entrés en conflit avec Sonni Ali qui les a combattus, ils ont décrété qu'ils le saliraient. Ce qui fut fait. Les chroniques le décrivent comme un sanguinaire et un barbare.

5.3. Nouvelles pistes?

Caractère mouvant et non statique d'un concept

Le concept de sagesse renvoie a une philosophie et a un modèle d'hommes et femmes dont la vie et l'enseignement constituent des repères apaisants pour les individus et les communautés. Mais le concept est changeant, selon l'aire culturelle, selon l'environnement religieux, selon les enjeux de domination induits par la pensée en construction ou le modèle.

Ainsi le Sage de Bandiagara est il jaugé selon des repères différents par rapport a celui de Teserila. Ce dernier est ancré dans une civilisation où la clé d'interprétation de l'humanisme n'est pas l'islamisme.

Image d'Afrique, image pervertie

L'imaginaire auquel sont confrontés les enfants africains sur la toile mondiale, dans les chaînes de télévision satellitaires est un imaginaire torturé. Les paradoxes sont nombreux entre les esthétiques et les environnements des producteurs japonais, américains et celui de l'enfant africain.

Au cours d'ateliers de créativité, lorsque nous demandons aux enfants de Bamako de dire des contes, certains commencent par les formules bien connues et poursuivent en faisant entrer tout de suite Tom et Jerry dans le récit.

Dire qu'un inépuisable patrimoine de contes et récits existe qui devrait être pris en charge par une industrie culturelle africaine(éditeurs, réalisateurs, BDistes, etc.)

Que faire face à tant de savoirs et de valeurs? Comment opérer?

Quelles sont les dynamiques qui sont en jeu aujourd'hui?

Tous les jours, des gens atteignent le grand âge. Tous les jours, des jeunes entreprennent les voyages "initiatiques" qui les conduiront sur cent pistes, dans cent sites, sur tous les continents. Ils produisent à partir de cette riche expérience des pensées et des schéma qui devraient aider nos sociétés à avancer mieux.

Tous les jours, des nostalgiques déplorent que le rythme du monde se soit accéléré, laissant peu de temps à la maturation de la pensée, sous l'arbre à palabre, au clair de lune, etc...

Je ne suis ni un nostalgique, ni un qui veut piétiner le jardin de nos valeurs. Je suis un modeste écrivain en apprentissage et un bien plus modeste éditeur qui essaie de transcrire la pensée, qui invite ses concitoyens à écrire. Il y a une grande bataille dont beaucoup de personnes n'ont pas conscience, c'est celle pour le positionnement des contenus. Créer des contenus sur soi, c'est affronter les défis de la mondialisation. Créer des contenus sur soi, c'est inscrire ses contenus sur la grande toile de la diversité des cultures. Il y a urgence à créer des contenus pour soi, pour les systèmes éducatifs africains qui ont tant besoin de matériels culturellement appropriés. C'est comme celà que l'on pourrait aider l'Afrique à garder les pieds sur terre, pour affronter l'ouragan des cultures dominantes.

Cette vision pour l'éducation sera gagnée par l'édition et la diffusion à grande échelle des savoirs et savoirs faire africains. Bref, de la pensée. Parler, débattre c'est bien. Il faut néanmoins laisser des traces.

6. En guise de conclusion

Que vaut la sagesse dans des communautés de plus en plus projetées par le satellite sur la toile mondiale?
Peut être devrait on demander plutôt ce que peut le fond africain de sagesse pour aider les sociétés concernées à atterrir sur la toile mondiale sans préjudices de perte de repères pour ses enfants.
Sans doute que la sagesse ne se gère plus à l'échelle individuelle, ou interindividuelle. Ce sont d'autres canaux :
- De créativité d'abord.
La production d'une pensée, de produits et biens culturels, s'opère dans un contexte de plus en plus extraverti. Les dérives de la nouvelle gouvernance qui ont pour nom fraudes, clientélismes ethniques et régionalistes, corruption des élites et maffia émergentes entraînent de grandes fractures sociales et économiques. Des antivaleurs s'imposent qui militent contre la sagesse car ils refoulent les grandes valeurs que sont la justice, l'équité, le travail, l'argent gagné à la sueur de son front, la probité, etc.
- De solidarité et d'entr'aide ensuite.
De nouvelles visions de développement pourraient réhabiliter l'autosuffisance économique sans laquelle il y'a pas d'homme, donc pas d'humanisme.
On dit bien que *booro konolankolon tè jo* traduction *Sac vide ne peut être maintenu debout*.
Autrement dit: celui qui n'a pas les moyens de se nourrir ne peut tenir sur ses jambes. Entendez n'a même pas le sens des valeurs.

Le Mali comme les autres états africains a été confronté à l'indépendance à de nombreux problèmes, le plus souvent liés à des questions du *vivre ensemble* restées longtemps non résolues ou participant de la dynamique (longue) de l'intégration des composantes humaines mises en présence par les phénomènes migratoires accélérés du 19è siècle. L'Afrique de l'Ouest tout entière semblait en effet en *recomposition* après la stabilité de la période des grands empires. Le tracé des frontières hérité de la colonisation n'a pas simplifié les choses.

Cette situation aurait pu entraîner bien des déchirements et de nombreuses formes de déstabilisation pour le Mali, reconnu comme un des pays les plus pauvres du monde. Mais à chaque fois qu'une crise a éclaté, les acteurs ont su trouver des formules de solution qui préservent toujours la paix et la stabilité. Ces solutions consensuelles qui opèrent depuis des siècles sont culturelles. Elles sont articulées par une culture de la paix et de la convivialité qui fait de chaque homme ou femme, un faiseur de paix par essence.

La singularité de cette culture de paix est articulée par la mémoire de ceux qui sont chargés de la transmission des valeurs et la présence de quelques grands principes d'organisation :

- une société pluriethnique où le nom patronymique et les autres marqueurs d'identité servent à souder et non à stigmatiser ;
- la culture de la civilité érigée en principe de comportement ;
- des groupes statutaires chargés de « coudre les gens » ;
- des chartes sociales et politiques ont existé dans la plupart des aires culturelles. La plus connue est la Charte de Kurukanfuga, qui a créé des groupes statutaires protégés appelés couramment griots depuis le 13è siècle. Les fonctions du griot et son champ d'intervention sociale et politique font du personnage à la fois un diplomate, un précepteur, un historien généalogiste, un musicien, un négociateur spécialisé dans la gestion et la prévention des conflits. Les mêmes chartes ont établi des règles qui protègent l'étranger, le plus démuni, la femme, etc.

En l'absence d'écrits au sud de Djenné, c'est la mémoire qui a opéré. Mémoire des traditionnistes qui ont été chargés de mémoriser les règles. Mémoire sociale aussi dans la mesure où chaque individu déclare tenir de son devancier la somme de ce qu'il sait.

Au Mali, nous sommes en présence d'une société pluriethnique dont les fondements structurels sont stables et équilibrés, en raison d'une continuité ethnique et culturelle du Nord au sud. Ladite continuité culturelle est balisée par ce que j'appellerais des espaces de trans-nationalisation où les ethnies fusionnent, donnent vie à de nouveaux métissages : il en est ainsi de la capitale malienne fondée avec la rencontre entre des nomades blancs venus du Sahara et des sédentaires bambara, à l'origine soninké. Le pays est traversé de part en part par ce type de schéma d'intégration.
De nombreux métissages humains sont à l'oeuvre depuis plusieurs siècles: khassonke, dioula, dafin, dionka,bambara, halpoular, sont le produit de la rencontre entre deux, voire trois groupes ethniques existant.
Certaines ethnies adoptent une nouvelle identité à l'issue de leur processus de migration : Dans le cas des Dogons par exemple, la communauté a perdu la langue de départ, ne répond plus aux patronymes de départ, s'identifie malgré tout comme issu de l'autre (malinke-bambara) avec des patronymes apparentés. Le nouveau groupe devenu dogon tisse des liens fondés sur des pactes, alliances et interdits avec les nationalités qu'il a trouvées en place : sonrhaï et bozo. Après quelques siècles, la configuration ethnique se présente non sous la forme de groupes antagonistes comme on le voit ailleurs, mais sous forme de groupes unis et solidaires qui produisent même des sous groupes métissés.
De nombreux territoires de fusion dans la diversité existent, comme le Wassoulou de la célèbre chanteuse Oumou Sangaré par exemple, bâti aux confluents d'une identité peulh à la rencontre de bambara-malinké et qui produit une culture de synthèse spécifique. Il en est de même du Khasso et de presque toutes les aires culturelles de notre pays où on voit plusieurs groupes ethniques fusionner progressivement pour donner une identité nouvelle et spécifique.
Les maliens ont une formule très caractéristique pour chercher à qui on a affaire : « *si deux personnes qui se rencontrent commencent par demander leurs noms patronymiques respectifs, il n'y aura jamais de conflits* ».

Lorsque l'on reçoit le voisin, le parent ou l'étranger, la formule consacrée en bambara malinké est *I bismila* (ou I sigui), *an bè kun* ! *An bè kun* signifie littéralement : nous pouvons nous entendre. Ces formules linguistiques existent dans toutes les langues de notre pays et elles engagent celui qui les prononce.

Le conflit, dans un tel contexte, peut être défini comme méconnaissance de la diversité:
En 1972 les Samo de Loulouni interpellaient les plus hautes autorités pour revendiquer plus de place …pour leur musique et leur langue dans les émissions de la radio nationale
Entre 1961 et 2008 la question touareg a été posée et vécue comme un problème d'intégration et de développement mal géré par l'Etat centralisé.
En 2002, le conflit ivoirien est né de la négation de la trans-nationalisation: les dioula sont une nationalité en construction depuis plusieurs siècles, qui résulte de l'intégration de nombreux groupes ethniques.

Pour parler de familles, on peut dire que dans une grande partie du Sahara et de l'Afrique occidentale au XVIIIe et au XIXe siècles les *Kounta* ont joué un rôle très important dans le règlement pacifique des conflits. En effet ,Cheickh Almokhtar Al Khébir, son fils Sidi Mohamed et ses petits fils Cheickh Almokhtar As-Saguir et Cheickh Sidi Albakaye Alkounti

étaient les médiateurs reconnus entre touareg et arma (descendant des conquérants marocains) entre peulh et touareg, entre bambara, etc.

La carte culturelle du Mali contemporain permet d'établir un certain nombre de constats qui fondent la culture de paix:
Cette approche de l'histoire et de la transmission des savoirs a permis que se maintienne l'essentiel des valeurs de civilisation.

La Civilité
Une culture de la civilité et de la convivialité s'est développée grâce aux valeurs que sont le sinankunya et ses formes dérivées.
De même le mode de vie urbain légué par les empires a entraîné une douceur de vivre et un sens du tact et de la délicatesse si poussés que l'écrivain Véra Cardot a pu écrire dans son ouvrage *Belles pages de l'histoire Africaine*, je cite « *si vous demandez un service aux gens … et qu'ils vous disent non, vous vous sentirez toujours obligé de leur dire merci* » fin de citation.

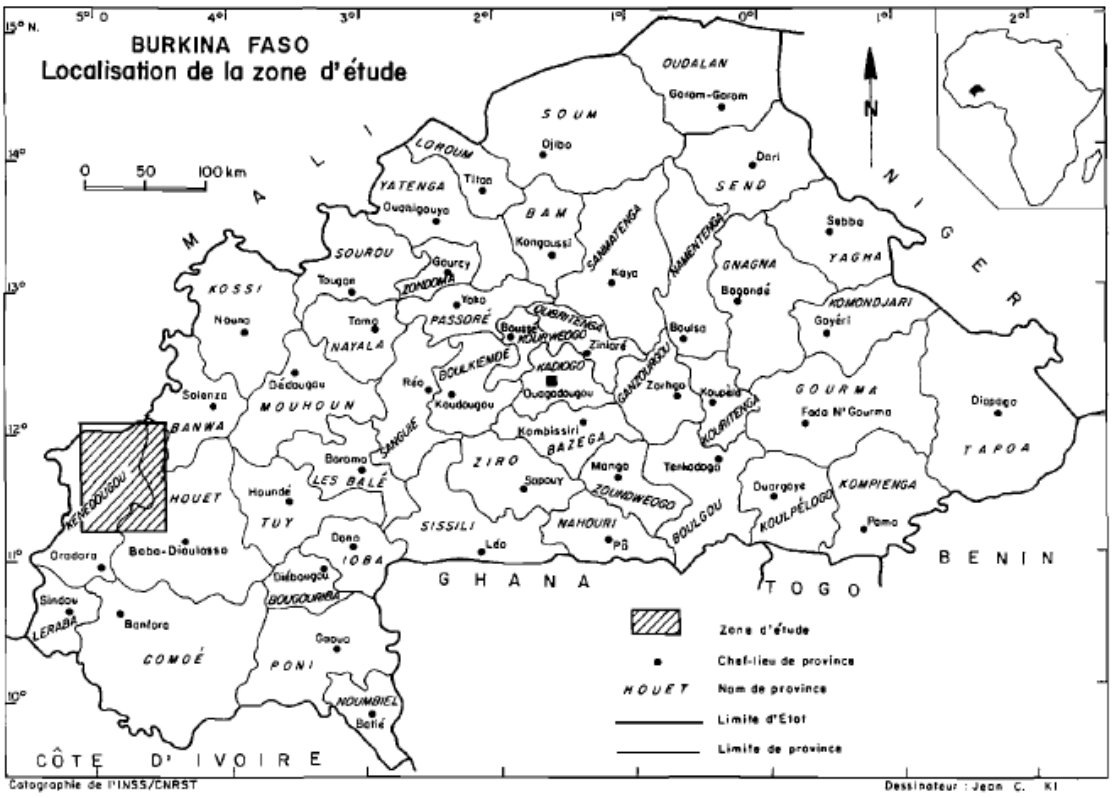
……
sanakunya chez les Malinké, Bamanan, Damaga, Gara ou Mangu chez les Dogon,
Dendiraagel chez les Peul; Yaraga et yagwa chez les Minianka ; baassetaray horey chez les Sonrhaï, Tebbubesha chez les Touareg, Lassaliya chez les Bozo

Histoire du Peuplement Bolon

Bakary TRAORE

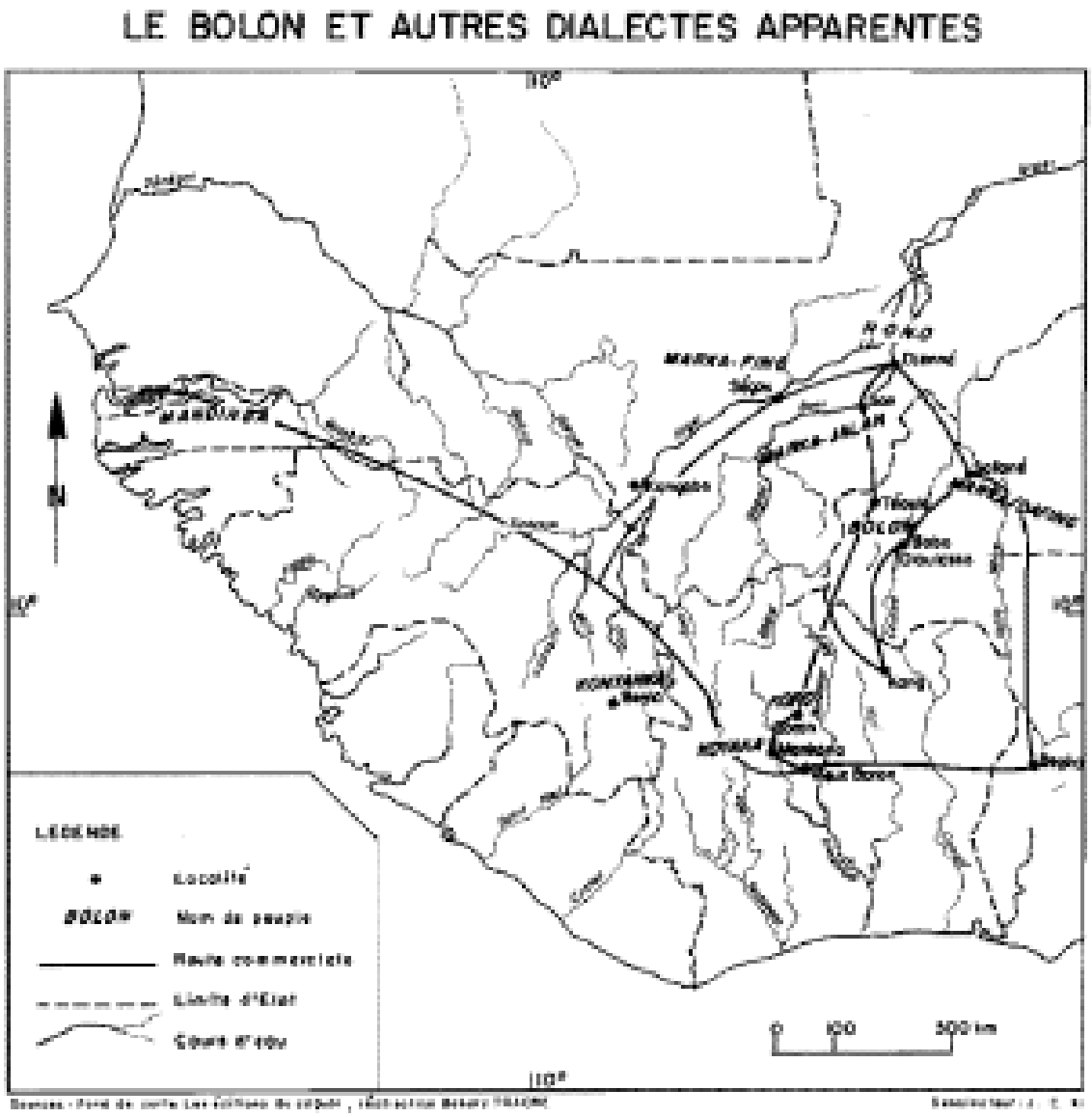
Le Burkina Faso présente dans sa partie occidentale des minorités mandé. Celles-ci se trouvent dispersées au milieu d'autres peuples, formant ainsi des diasporas mandé. De cette réalité témoignent les Bolon.

Carte n°1.



Sur le plan linguistique, ils sont apparentés à leurs voisins du Nord et du Nord-est, les Marka/Dafing, avec qui ils parlent le même dialecte, même si des nuances apparaissent souvent d'une contrée à une autre, d'un village à un autre. En effet, les parlers des deux groupes sont assez proches de ceux d'autres peuples mandé tels que les Marka-Jalé et les Khassoké au Mali, les Koyaka en Côte d'Ivoire, les Konianka en Guinée-Conakry et les Mandingo en Gambie (voir carte n°2).

Carte n°2



Se fondant sur ces faits linguistiques et parfois sur des récits d'origine, vrais ou reconstruits, certains parmi eux revendiquent une identité marka. L'intérêt de ce travail est de savoir si cette parenté linguistique peut-elle être éclairée par l'histoire du peuplement ?

Sur leur origine, Delafosse écrit que les Bolon sont apparentés aux Jula et qu'ils seraient des descendants d'une caste de chasseurs qui auraient accompagné la plus ancienne migration jula[1]. De quels Jula s'agit-il ? Quels sont les éléments de cette parenté ? A quand remonte leur migration dans la région ? Malheureusement, l'auteur n'en dit rien.

[1] DELAFOSSE , M., Haut-Sénégal-Niger, tome I, p.282

A la suite de Delafosse, Capron écrit qu'ils seraient d'origine mandé et représenteraient une vieille branche de Malinké mais qu'ils seraient beaucoup proches des Bwa et des Bobo par la culture (filiation patrilinéaire, communautés villageoises divisées dans le sens vertical selon les quartiers et les familles et dans le sens horizontal selon les différentes classes d'âge, progression initiatique se poursuivant durant toute la vie de l'individu, compensation matrimoniale à forme de prestations de travail….»[2]. Paradoxalement, il les distingue des Marka[3] qui non seulement font aussi partie de leur voisinage, mais aussi et surtout qui sont beaucoup plus proches d'eux, non seulement par la langue mais aussi par les origines, que n'importe quel autre groupe. Person les présente, quant à lui, comme « des Bambara typiques, mais assez particularisés pour que leur installation paraisse très ancienne »[4]. A en croire les affirmations de l'auteur, cette identité bambara reposerait d'une part sur le fait que les Bolon seraient « exclusivement animistes »[5], et d'autre part sur le fait de la parenté de leur dialecte avec le bambara du Kala. Mais la religion animiste seule ne permet pas de les identifier à des Bambara, encore que dans leur aire de dispersion, il y a aussi les Nanergué (un des groupes de la famille sénoufo au Burkina Faso) qu'eux (les Bolon) désignent exclusivement par le nom de « Bambara » et que comme le fait remarquer l'auteur, l'animisme dont ils témoignent peut aussi s'observer chez leurs voisins Bwa (*Bobo-ulé*)[6] qui ne sont pas pour autant des Bambara.
Au total, si les origines ainsi évoquées ne manquent de vraisemblance, elles sont, prises séparément, quelque peu réductrices d'une histoire sociale beaucoup plus complexe. Face à cette situation, il nous paraît utile de rendre compte de l'histoire de ce groupe mandé au Burkina Faso, une histoire de surcroît ensevelie par des représentations mentales qui font autorité dans la région. Ces représentations mentales, produites dans le *Kong-Kènè* par des marabouts liés à l'aristocratie guerrière des Watara, puis exportée au Kénédougou par ces mêmes lettrés-musulmans et plus tard réappropriées par les populations environnantes, situent l'origine des Bolon dans une logique essentiellement politico-religieuse. L'ancêtre de ceux-ci aurait trahi le Prophète, tantôt pour une histoire de femme, tantôt pour avoir fait défection de son armée, à la suite d'une histoire de partage de butin. Qui était cet ancêtre ? Quel est le prophète qu'il a trahi ? Où s'est passée cette trahison ? Ce prophète serait-il arrivé en Afrique, et de surcroît dans le *Kong-Kènè* ? Ou l'ancêtre des Bolon aurait-il vécu au Moyen Orient ? Les Bolon descendraient-ils d'un ancêtre commun, comme le font croire ces représentations

[2] CAPRON, J., Les communautés villageoises bwa (Mali-Haute-Volta), p.48
[3] CAPRON, J., Les communautés villageoises bwa (Mali-Haute-Volta), p.48
[4] PERSON, Y., Samori, une révolution dyula, tome III, p.1876.
[5]PERSON, Y., Samori, une révolution dyula, tome I, p.83.
[6] PERSON, Y., Samori, une révolution dyula, tome I, p.83.

mentales ? Toujours est-il que cette prétendue trahison, placée sous l'autorité de l'islam, servira à justifier la mise à l'indexe des Bolon et les médisances proférées à leur encontre, à l'instar de la prétendue malédiction de Cham et de sa postérité rapportée par l'Ancien Testament. Reprise par les populations non-musulmanes voisines, notamment les Nanergué, cette représentation mentale présente l'ancêtre présumé des Bolon sous le signe de la souillure. En effet, celui-ci se serait rendu coupable tantôt d'un délit d'adultère avec une dolotière nanergué, tantôt d'un délit d'inceste. A cette époque que le mythe ne situe pas, la société sénoufo, même païenne, était d'une telle pureté, d'une telle pudeur, qu'une aventure avec une dolotière pouvait être source de scandale, voir de bannissement ! Au delà de cette dialectique de la souillure et de la sacralité, par laquelle les représentations mentales opposent les deux groupes, que peut nous apprendre l'histoire réelle, celle fondée sur les faits ?

Il s'agira donc pour nous d'aider à combler les insuffisances des travaux qui se sont intéressés aux Bolon et à deviser les mythes qui entourent le groupe afin de le faire connaître sous un jour nouveau. A ce titre, une histoire du peuplement bolon se justifie amplement. Cette histoire s'appuie essentiellement sur les enquêtes menées sur le terrain, notamment auprès des Bolon (les cibles), mais aussi auprès des Jula (les producteurs d'idéologie) et des Nanergué (les utilisateurs de seconde main d'idéologie). Elle s'appuie aussi sur les sources d'archives dont les données permettent de se faire une idée sur le poids démographique des Bolon, les difficultés d'identification du groupe, et de comprendre leur évolution politique pendant les périodes coloniale et post-coloniale. Ce travail connaît cependant des insuffisances indépendantes de notre volonté : nous n'avons pu, pour des raisons matérielles essentiellement, nous rendre dans toutes les localités habitées par des Bolon, au Mali mais aussi dans la région de Djibasso (province actuelle de la Kossi, Burkina Faso).

Il comprend trois parties. La première est consacrée aux conditions historiques et sociologiques du peuplement bolon. La deuxième fait le point sur les migrations mandé dans ce qui va devenir l'aire de peuplement bolon. La troisième est relative aux changements d'identité au profit des Bolon des individus issus des ethnies voisines (Bobo, Sénoufo et Samogo).

Au-delà de cette préoccupation qui pourrait d'ailleurs être perçue par certains comme une marque de subjectivité, nous avons cru que l'histoire de Bolon, parce qu'elle est au cœur des relations interethniques, s'inscrit dans l'esprit scientifique même du VIIIème colloque international organisé par MANSA (Mande Studies Association) : « Les Mandé et leurs voisins ». Puisse cette modeste contribution être comprise dans ce sens !

I. Les conditions historiques et sociologiques du peuplement.

Les causes de l'expansion mandé dans la boucle du Niger ont été abordées par Terray dans un excellent travail que nous faisons nôtre[7]. Aussi n'entrerons-nous pas dans les détails. Nous retiendrons que l'expansion dans la boucle du Niger est due essentiellement à des causes économiques, politiques et sociologiques. Sur le plan économique, il s'agit de relier les ports du commerce transsaharien aux pays fournisseurs d'or, de kola et d'esclaves. L'importance du premier article dans le commerce transsaharien est telle que le terme *Wangara,* par lequel les marchands nord-africains désignent leurs partenaires subsahariens, s'est seulement cristallisé sur les commerçants mandé impliqués dans la fourniture du métal précieux, mais aussi a servi à désigner le pays de l'or. Au XIVème siècle, en effet, Djenné devient une importante cité marchande, sur la rive du Bani, affluent du Niger. Ce fait stimule les échanges qui vont donner lieu à d'importants mouvements de personnes. Du fait de sa position médiane entre les pays du sel (*Kogodougou*), au nord, et les pays de la kola (*Worodougou*), au sud, l'Ouest du Burkina Faso a été traversé par les voies de commerce reliant des deux pôles économiques. Lieu de passage des routes, cette région a vu l'installation de populations d'origine mandé, tantôt marchandes, tantôt guerrières. Ainsi, du XIVème siècle à la fin du XIXème siècle, ces mouvements de populations se sont poursuivis et ont donné lieu à des infiltrations lentes d'individus, à la création de marchés et de villes et parfois à des cristallisations ethniques. Les populations qui sont portées par cette dynamique économique vont dans tous les sens : du nord au sud et du sud au nord, de l'ouest à l'est et de l'est à l'ouest. C'est ainsi que les Saganogho dont l'existence à Dia au XIVème siècle est attestée par Ibn Battuta sont présents à Djenné au XVème siècle. Mais dans cette célèbre cité marchande, leur patriarche, Fodé Muhammad Saganogho, une des grandes figures religieuses de l'époque, serait venu de Bégho, important foyer jula dans le bassin de la Moyenne Volta, au Ghana actuel. De la même manière, des Traoré quittent Bolon, au sud de Bamako pour la région de Ségou. Un segment de ce lignage redescend vers le sud. Certains de ces membres empruntent le patronyme Watara dans la région de Kong avant de remonter vers le nord sous ce nouveau nom. D'autres membres du lignage ayant toujours conservé l'ancien patronyme remontent vers le nord, à partir de Kong. On peut évoquer également le cas du lignage des Barro. Originaires du Mandé, ces Barro, dont l'aire de dispersion s'étend de la Sénégambie aux

[7] TERRAY, E, Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Université de Paris V, 1984, t.I, pp.1-100.

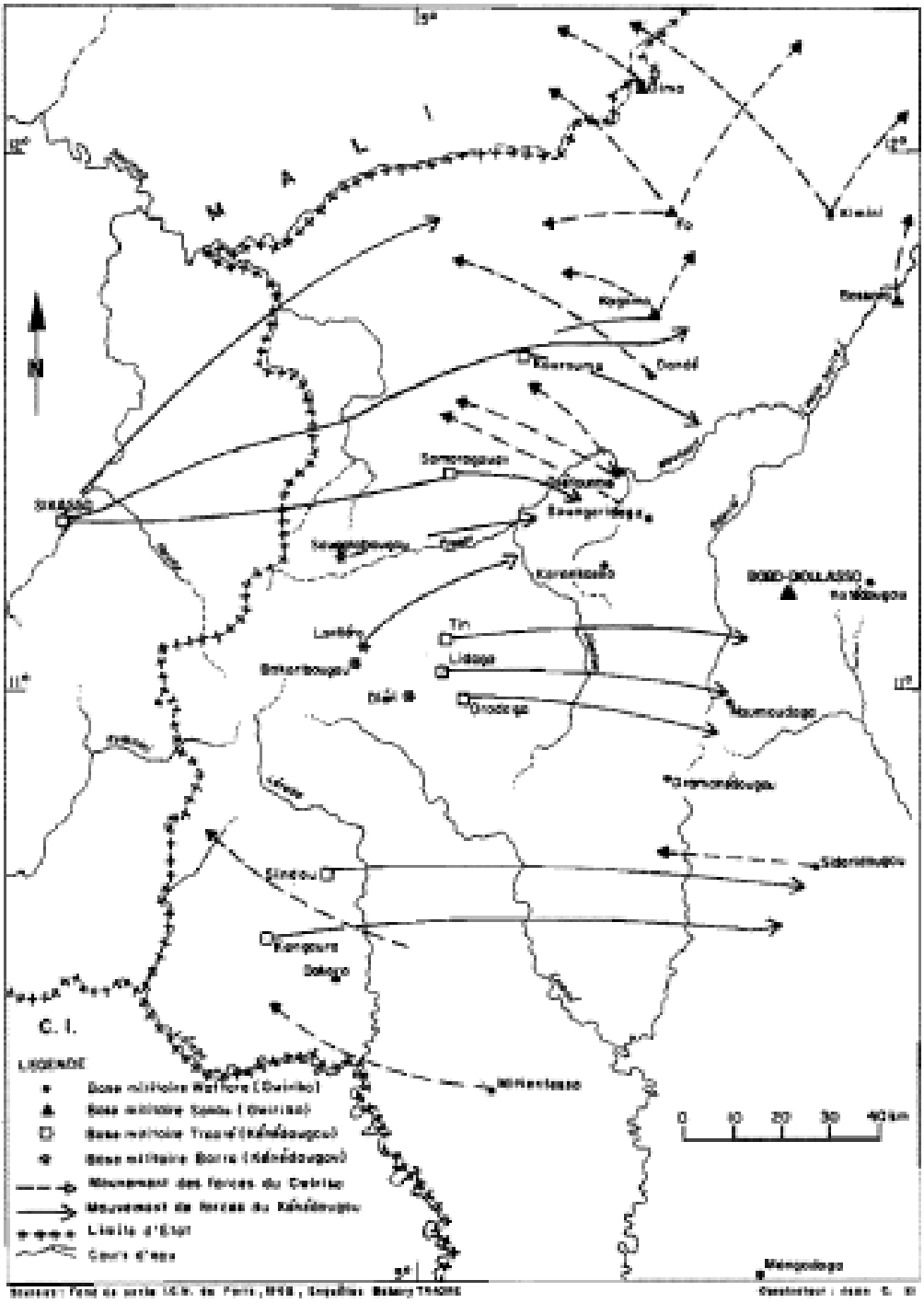
bassins des Volta, se dirigent vers la région de Ségou, puis descendent vers le sud. Certains s'installent à Diéri, au milieu des Tagoua (Sénoufo), d'autres descendent plus au sud, à Kong pour ensuite remonter vers le nord où ils rencontrent des contribules anciennement installés. Ils s'installent à côté de ceux-ci, changent d'identité socio-professionnelle pour entrer dans le *sononguiyya*, c'est-à-dire, la culture conquérante. Portés par ce vent, ils entraînent avec eux des individus de provenances ethniques diverses (Tagoua, Toussian, Siémou, Bobo). Bref, c'est un mouvement complexe de va et vient entre les différents pôles du commerce qui s'étale sur plusieurs siècles. C'est aussi un mouvement de va et vient entre les différentes catégories socio-professionnelles, entre les différentes ethnies, sous la trame des changements d'identité. Le décrire avec exactitude serait donc fort prétentieux.

Bien que nous ne puissions lier leur présence à cette phase l'expansion mandé, il est significatif que les noms de lignages mandé qui sont cités dans ces migrations primitives se retrouvent chez les Bolon, même si ici certains de ces noms évoquent aujourd'hui plus une histoire conquérante qu'une histoire commerciale : Bamba, Barro, Cissé, Kamaté (Kamaghaté), Konaté, Sanogo, Touré, Traoré, pour ne citer que ceux-là. Le commerce rime avec la guerre ! Si à l'époque de l'empire du Mali, la paix et la sécurité régnaient sur tout le territoire, la situation a évolué à la suite de la désintégration de cet empire à partir du XVIIème siècle. Des éléments guerriers vont se disperser le long des routes et proposer leurs services aux marchands, non seulement en termes de sécurité des biens et des personnes mais aussi en termes de fourniture d'esclaves, cette force de travail sans laquelle aucune activité économique n'était possible à cette époque. La dispersion de ces éléments guerriers va donner lieu à la diffusion d'une culture conquérante (le *dandagayya* ou le *sononguiyya*) et à la naissance de catégories socio-professionnelles spécialisées dans l'art de la guerre. Certains de ces éléments guerriers vont être à l'origine de la création de nouveaux Etats (Ségou et Kong) qui à leur tour vont donner un nouvel élan à l'expansion des conquérants.

Au total, mobiles économiques, mobiles politiques et dynamiques sociales déterminent l'expansion mandé. Il ne s'agit pas seulement d'un simple mouvement d'individus venus d'espaces mandé. Il s'agit aussi de diffusion de culture mandé au sein de populations qui à certains moments font le choix de devenir des Mandé, soit par le biais du commerce, soit par le biais de la guerre. C'est dans cette dynamique historique qu'il faut comprendre la formation des Bolon.

Un autre aspect non moins important de l'histoire du peuplement bolon est la position géopolitique de ce que nous connaissons aujourd'hui comme étant l'aire de dispersion des Bolon.

LA SITUATION POLITIQUE DANS LES HAUTS-BASSINS 1860-1890



En effet, cette aire de dispersion se trouve aux marges des principaux Etats créés entre le XVIIème et le XIXème siècles. Il y a d'abord les Etats créés aux XVIIème et XVIIIème siècles, celui de Ségou, au nord-ouest, et celui de Kong au sud-est. Il y a ensuite les Etats créés au XIXème siècle, celui du Kénédougou au sud-ouest, et les principautés peules de Barani et de Dokhui au nord-est, nées à la faveur de la création de la théocratie peule du Macina. Le terme marge doit être relativisé car cette aire de peuplement avait fait partie du territoire de Kong avant d'en être séparée au XIXème siècle[8].

En effet, l'émergence au XIXème siècle des chefferies peules au nord et de l'Etat du Kénédougou à l'ouest a modifié considérablement la carte politique de la région. Aussi, le terme « marge » que nous employons n'est-il valable que pour cette période du XIXème siècle.

Cette position de périphéricité entre des Etats vieillissants (Kong et Ségou) et des Etats en expansion (Barani, Dokui, Kénédougou et même l'empire de l'Alamy Samory Touré) n'est pas en reste dans le processus de peuplement bolon. Non seulement qu'elle a entraîné l'arrivée d'éléments guerriers issus de ces Etats, mais aussi et surtout qu'elle a fait de l'aire de peuplement bolon, une zone d'incursions, une zone d'insécurité où les populations agricoles, exposées à des razzias, sont en permanence en quête de protection, d'hospitalité politique. Cette quête d'hospitalité politique crée des relations de clientélisme entre ceux qui reçoivent la protection et ceux qui la fournissent. Les Bolon n'auraient probablement pas existé s'il n'y avait pas eu la périphéricité, la marginalité de leurs aires de peuplement par rapport aux principaux Etats du XIXème siècle, condition *sine qua non* à l'établissement de relation de clientélisme politique entre demandeurs de sécurité et fournisseurs de services de défense. Ils n'auraient non plus existé si cette quête sécuritaire des populations agricoles ne permettait pas des cristallisations d'identités collectives dans un registre politique.

Les conditions sociologiques et ethniques.

Sur le plan sociologique, il y a les rivalités intestines (*fadenyya*) au sein des structures sociales (lignages, villages…) qui ont joué un rôle déterminant dans cette expansion mandé. Ces rivalités qui sont inhérentes au système patrilinéaire entraînent la dislocation de l'unité lignagère, à la suite de la succession à chaque patriarche décédé. Aussi, les membres de condition libre sont-ils obligés à quitter la maison familiale (*faso*) au profit de l'héritier et à

[8] Cette séparation d'avec le Kong-Kènè ou Kong-Guènè (Etat de Kong, espace politico-commercial de Kong), rapportée sous la forme ramassée d'un mythe relatif à la défection de l'ancêtre des Bolon de l'armée du Prophète, a été d'une telle portée historique qu'elle a déterminé l'identité même des Bolon.

aller chercher fortune ailleurs. Ce *fadenyya* très fort chez les aristocraties guerrières peut prendre parfois des allures de bannissement, comme nous le verrons dans le cas de certains lignages bolon. Situé donc aux marges des principaux Etats du XIXème siècle, le pays bolon a servi de terre d'accueil à tous ceux qui ne trouvaient pas leur compte dans ces Etats : exode de populations agricoles fuyant la violence des nouveaux conquérants par ci (exemple : le Kénédougou), défection de guerriers suite aux frustrations engendrées par les stratégies de repositionnement au sein de l'aristocratie politique par là (exemple : le royaume de Kong).

Sur le plan ethnique, il n'existe pas de territoire bolon à proprement parler puisque les Bolon vivent en étroit voisinage avec d'autres ethnies. C'est ainsi que dans le bassin du Sourou, on les retrouve avec les Peul, les Dogon, les Bwaba et les Marka/Dafing. Avec ces ethnies, ils entretiennent des relations diverses. Aux Dogon, ils sont liés par des relations de parenté à plaisanterie, fondées sur la foi de leurs origines bozo, du moins pour certains parmi eux. Avec les Bwaba, ils vivent parfois dans les mêmes villages (Bomboronkui, Bèrègouè…) et présentent des affinités aussi bien religieuses (pratique du culte du *Do*) que politiques (organisation sociale en communautés villageoises). Avec les Marka, ils sont liés par des affinités linguistiques (parler du Marka-Jalé), patronymiques (port des mêmes *jamu* mandé : Coulibaly, Dembélé, Diarra, Kamaté, Konaté, Sanogo, Traoré,), politiques (organisation sociale en communautés villageoises) et religieuses (pratique du culte du *Do*) si fortes qu'il est difficile à un étranger de distinguer les uns des autres. Aussi, les Marka de la rive droite du Sourou les désignent-ils par le nom *Bakôka*, c'est-à-dire les « gens de l'autre rive du fleuve, les gens d'au-delà du fleuve », ou encore *Bako-jula*, « Les Jula d'au-delà du fleuve », confusément avec d'autres Marka. Cette désignation n'est pas sans faire penser à l'information rapportée par Delafosse, selon laquelle les Bolon seraient les descendants d'une vieille caste de chasseurs qui auraient accompagné la plus ancienne migration jula.

Entre le Haut Banifing et le Haut Mouhoun (Haute-Volta Noire), les Bolon entretiennent avec les Bobo les mêmes relations que celles que leurs congénères du nord entretiennent avec les Bwaba. Avec les « Bambara », Nanergué notamment, ils entretiennent des relations fort complexes allant du clientélisme politique à la démarcation religieuse en passant par les conversions identitaires d'un groupe à l'autre. Avec les Jula, les relations varient d'un village à un autre, d'une zone à une autre. Ainsi, les Jula de Kong, sous l'autorité d'un influent lettré-musulman contemporain, Al-Hajj Marhaba Saganogho de Bobo-Dioulasso, font de Téoulé un village jula, tandis qu'ils nient tout lien de parenté avec les autres, même si l'histoire du peuplement trahit cette vérité. Avec les Jula de la Haute-Volta Noire (ceux des villages de Diéri, de Lanfiéra, de Bakaribougou et de Soungalobougou.) les relations sont plus ouvertes :

partage en commun de la culture de chasse (*dangayy*a), souvenir d'une parenté lointaine, au moins sociale, par le port du nom Barro aussi bien que par les origines remontant à Kong, échanges matrimoniaux avec les villages bolon voisins, échanges culturels (la danse dite *Goro* par exemple).

D'une façon générale, nous pouvons dire que l'aire de peuplement bolon au Burkina Faso s'étend sur une bande de territoire, à cheval sur quatre provinces : le Kénédougou, le Houet, le Banwa et la Kossi. Ces quatre provinces s'articulent les unes aux autres dans le sens des méridiens, de direction N-E, S-W, depuis le bassin du Sourou (affluent du Mouhoun (Volta Noire)), jusqu'au bassin du Gorlaniko (Haut Banifing). Cette bande de territoire s'inscrit dans un cadre géographique plus vaste, situé entre la rive droite du Bani (affluent du Niger) et la rive gauche du Mouhoun (Volta Noire).

II. Les migrations mandé.

Les Bolon sont issus d'un long processus de peuplement qui, à différents moments, a vu l'arrivée d'individus venus d'horizons divers. Ces individus ont constitué, dans les localités où ils se sont établis, des lignages identifiables par le *jamu* (patronyme). Bien que leurs peuplements se présentent de façon discontinue, on peut cependant les regrouper schématiquement dans deux grandes régions administratives : la région des Hauts-bassins (chef-lieu : Bobo-Dioulasso) et la région de la Boucle du Mouhoun (chef-lieu : Dédougou).

Dans la région des Hauts-bassins où se trouve le gros de leurs peuplements, on rencontre des lignages aussi divers que ceux des Bamba, des Barro, des Bayo (Bakayokho), des Béré, des Cissé, des Coulibaly, des Dagno (Daniokho), des Dao, des Dembélé, des Diabaté, des Diarra, des Dionou, des Djissouma (Séssouma), des Kamara, des Kéïta (Koeta, Goueta), des Konaté, des Koné, des Manakounou (Mariko), des Nioni, des Nyaté (Niakhaté), des Sako, des Sanogo, des Sanou, des Sylla, des So, des Tanou, des Tèmè, des Tioro (Thiéro), des Touré, des Traoré, des Watara…

Plus au Nord, dans la région de Nouna (province actuelle de la Kossi), on rencontre d'autres Bolon, essentiellement dans les villages de Bèrègouè, de Donkoro, de Foni-Boronkin, de Kolonkani-Sirakoro, de Sirakoro, de Siradougou et de Bomboronkui dont le nom rappelle à juste titre leur nom. Leur peuplement est caractérisé par la dispersion des lignages dans les villages cités. C'est ainsi que les Dembélé sont présents à Kolonkani-Sirakoro et à Sirakoro, les Diarra à Bèrègouè, à Foni, à Kolonkani-Sirakoro et à Sirakoro, les Coulibaly à Bèrègouè, à Donkoro et à Foni, les Kamaté (Kamaghaté) à Kolonkani-Sirakoro et à Sirakoro, les Konaté à

Bèrègouè, les Manankounou (Mariko) à Siradougou, les Sanogo à Donkoro, et les Traoré à Bèrègouè, à Donkoro, à Foni, Kolonkani-Sirakoro et à Sirakoro.
Sur le plan des origines, ces lignages peuvent être repartis en deux groupes : ceux venus du nord, ceux venus du sud.

A. Les gens venus du nord.

Par gens venus du nord, il faut entendre les lignages venus soit des rives du Moyen-Niger, soit des bassins du Sourou et de la boucle du Mouhoun (Volta Noire). Ce sont des Bayo (Bakayoko), des Béré, des Coulibaly, des Dionou, des Kamata, des Kéïta, des Koueta (Koïta), des Manankounou (Mariko), des Nyaté (Niakhaté), des Sako, des Sylla, des Tioro (Thiéro), des Touré et des Traoré. Il y a parmi eux des marabouts (Dionou, Sako et Touré), attirés par les guerriers avec qui ils peuvent échanger leurs services d'occultisme contre les esclaves et les butins.

a.)Les Bozo, premiers venus.

Les Bozo sont donnés pour être les plus anciens habitants du pays. Bien qu'aucune donnée ethnographique (généalogique ou tout autre) ne nous permette de situer cette migration bozo, on peut penser que l'arrivée des premiers bozo dans l'aire de peuplement actuel des Bolon est au moins antérieure au XVIIème siècle, période d'importants mouvements de populations dus à des mutations politiques (désintégration de l'empire du Mali, invasion marocaine de la Boucle du Niger, formation de nouveaux Etats).C'est donc autour du lignage des Manankounou que le peuplement bolon aurait pris corps. Venus des rives du Moyen-Niger, les Manankounou étaient à l'origine des Bozo, c'est-à-dire des pêcheurs. A cause de cette origine bozo, ils entretiennent des relations de parenté-à-plaisanterie avec les Dogon. Leur nom Manankounou, serait une corruption de Mariko. Leur nom s'interchange avec ceux de Dèmè, de So, de Nioni et de Koné dans certains villages, au gré des circonstances. Si nous ne savons rien de leurs migrations successives, nous pouvons en revanche définir leur aire de dispersion. En effet, leurs lignages s'égrènent en chapelet depuis la région de San (Mali) jusqu'à celle de Bobo-Dioulasso. Au Burkina Faso, on les retrouve essentiellement dans les villages de Siradougou (région de la Boucle du Mouhoun)), de Dèrè, de Ty, de Dintoloma, de Nangouna, de Kpèrè, de Sabi, de Maïssara, de Kayan, de Kokouma, de Tigan, de Kourouba, de Séfina, de Dionkélé, de Niéna, de Kouroumani, de Kouni et de Tiangouèra (région des Hauts-bassins). Au Mali, on les retrouve dans plusieurs villages dont celui de Kona (région de Koury). Nous ne savons rien de précis non plus des mobiles de leur migration. Toutefois, compte tenu de la place

occupée par les Bozo dans l'armée de Ségou et de la réputation de ceux-ci en thaumaturgie, il est probable que l'occupation socio-professionnelle (la pêche) et l'aventure conquérante (la guerre) aient été déterminantes dans leur dispersion. Un coup d'œil sur une carte permet de constater tout de suite que les zones d'implantation sont essentiellement les voisinages de cours d'eau (le Sourou) et les zones marécageuses, zones propices à la pêche. De même, sur le plan politique, on s'aperçoit qu'aujourd'hui les Manankounou sont chefs dans plusieurs villages qu'ils habitent tels que Séfina, Sabi, Kwèrè, Dèrè, Dintoloma, Nangouna… Ce fait politique n'est sans doute pas étranger à leur passé de conquérants. Cette aventure conquérante est très intéressante à double titre. D'une part, elle permet de comprendre la cristallisation d'un corps spécial de guerriers, c'est-à-dire la formation des Bolon, dans des sociétés sans états, sans appareil de défense. D'autre part, elle permet de comprendre toute la crainte qu'inspirent les Bolon et les représentations mentales qui pèsent sur eux.

Les Manakounou ont servi de « bolon », c'est-à-dire de « pieu » à l'implantation non seulement des différents lignages qui vont être attirés par l'aventure conquérante, mais aussi et surtout des autres populations agricoles exposées aux expéditions guerrières des Etats voisins et en quête d' « îles » sécurisés. Ainsi, très tôt, les Manankounou ont-ils été suivis par les Tioro (Thiéro), un autre lignage de Bozo. A partir de Djibasso, ces Tioro vont se diviser en deux groupes. L'un prend la direction du sud-est pour atteindre la boucle du Mouhoun où il s'installe à Bossien, dans la région de Safané. L'autre groupe prend la direction du nord-ouest pour atteindre le haut-Banifing. Là, celui-ci se voit grossir, grâce à l'accueil de réfugiés politiques de Kong, des Watara, qu'il réussit à assimiler. En quête de puissance guerrière, ces Watara ont adopté le *jamu* Tioro, d'où l'équivalence établie entre le nom Tioro et celui de Watara. Aujourd'hui, les Tioro se rencontrent dans de nombreux villages dont ceux de Kayan, de Koriba, de Ouèrè, de Noumoussoni, de N'Dorla, de Koriba (région de Bobo-Dioulasso). Ils se rencontrent aussi chez les Nanergué, et ici leur nom se prononce « Tiaoro ».

A cause de leur renommée en thaumaturgie et de leur savoir-faire dans l'art de guerre, ces lignages bozo ont attiré de nombreux lignages venus d'horizons divers. Les Marka y figurent au premier plan.

b.) Les peuplements marka.

Nous entendons par marka des populations mandé venues du nord et revendiquant soit cette origine dans les récits, soit cette appartenance ethnique, même si la réalité historique montre parfois une diversité de situations (Bambara, *Djennékafing*…). Il ne s'agit donc des Marka au sens ethnique du mot tel qu'il sert à désigner aujourd'hui au Mali les Soninké. Ceux-ci sont

des *Marka-Gouè*, c'est-à-dire des Marka purs certes, mais aussi des riches commerçants marka, libérés des travaux manuels, lesquels dénotent une exploitation économique, de pauvreté et un bas niveau social. A l'inverse des *Marka-Gouè,* il y a les *Marka-Jalé*. Sur le plan ethnique, il s'agit d'individus qui ne parlent plus la langue soninké ou ne l'ont jamais parlée, mais qui nourrissent le souvenir d'une origine soninké, avec le prestige qui entoure les aristocraties politiques et marchandes de l'empire du Ghana. Sur ce plan, des Bwaba ou des Bobo ayant changé d'identité ethnique peuvent aussi se prévaloir de l'identité *marka-jalé*. Sur le plan économique, des Malinké ayant migré dans la région de Ségou et s'étant convertis au commerce, à l'artisanat ou à l'islam peuvent se prévaloir de l'identité *marka-jalé,* surtout pour marquer leur différence par rapport aux Bambara, lesquels sont représentés comme des païens typiques. Dans le *Kong-Kènè,* les Jula refusent que des Bolon puissent être désignés sous cette appellation qui, à leur sens, devrait être réservée exclusivement aux Soninké. Pourtant eux-mêmes ne se privent pas d'en faire d'autres usages. Ainsi, tantôt, ils l'utilisent pour désigner les artisans (*borolatchékèbaga*), tantôt pour désigner l'aristocratie marchande. Au total, le terme *marka* est polysémique[9] et renvoi soit à des origines soninké lointaines, soit à une situation économique (celle de petits artisans-commerçants), soit à une appartenance religieuse (l'islam), soit encore à un statut politique (celle de guerriers). C'est dans ce sens d'ailleurs que, combiné à l'utilisation d'un dialecte mandingue né du brassage entre Soninké et Mandingues, il est revendiqué ici, et que le terme « Bambara » est utilisé pour désigner les cultivateurs sénoufo, soumis à la domination des conquérants, jula ou marka. Le mot « Marka » ou « Maraka » se prononce différemment en fonction des régions où l'on se trouve. C'est ainsi que dans la région de Nouna, il se prononce « *Mè'èka*, tandis qu'à Faramana et dans ses environs, il se prononce *« Mérika* ».

Dans les peuplements marka, on a deux catégories socio-professionnelles : les marabouts et les commerçants/artisans.

-Les lignages maraboutiques.

Les Sako sont de deux groupes. L'un est venu de Niamina, important centre marka (soninké) au Mali, et l'autre de Safané, un autre foyer marka (dafing), dans la boucle du Mouhoun (Volta Noire). Les deux ont fusionné à Faramana, à partir d'où ils ont essaimé dans plusieurs villages bolon (Dionkélé, N'Dana-nord, N'Gorlani-nord, Kayan, Sinani, Téoulé, Dionkélé, Tigan…) et nanergué (Touèra, Kaniagara…).

[9] Sur l'utilisation du terme « marka », voir : MONTEIL, C, Djenné, GALLAIS, Jean, Géographie humaine du Delta intérieur du Niger, Bazin, J,

Les Dionou, tout comme certains Sako, seraient des marabouts Marka venus de Safané à l'invitation des aristocraties guerrières. Par suite de leurs relations étroites avec celles-ci, certains parmi eux ont fini par se laisser aller à l'aventure conquérante, si bien qu'aujourd'hui une équivalence est établie entre leur nom et celui de Watara. Ce faisant, leur nom a servi de couverture politique à des populations agricoles exposées aux razzias des conquérants. Au cours de leurs migrations, ils ont connu des avatars divers au point qu'on trouve parmi eux aujourd'hui des forgerons, des griots. Aussi les Dionou que l'on rencontre aujourd'hui chez les Bolon sont-ils d'origines très diverses. Les uns sont venus de Safané, important centre marka dans la boucle du Mouhoun. D'autres étaient des Samogo. D'autres encore des Minianka… Dans l'aire de dispersion des Bolon, ils se rencontrent dans les villages de Faramana, de Kogwè, de Bambé et de Koundougou. Au Mali, d'autres Dionou en relation de parenté avec ceux cités ci-dessus se rencontrent dans les localités de Mao et de Koury. Mais leur aire de peuplement dans ce pays s'étend bien au-delà puisque les Dionou aujourd'hui présents à Faramana seraient venus de Kpinkara, près de Yorosso. D'autres Dionou encore, fondateurs du village de N'Dorla, seraient venus de Ouriguila, toujours au Mali actuel.

Les Touré constituent une autre famille maraboutique importante. Venus de Djenné, ces Touré sont présents dans les villages de Faramana, de Ty, de Kôgouè. Ils entretiennent des relations de parenté avec ceux présents au Mali dans les villages de Konani et de Sona.

En plus des marabouts, il y a des artisans et des commerçants.

-Les lignages de commerçants et d'artisans.

Ce sont des Bayo Bagayogho, des Béré, des Coulibaly, des Kamaté (Kamaghaté), des Kéïta, des Koueta (Koïta ou Goïta), des Niaté (Niakhaté), des Sylla et des Traoré. Les Bayo sont des forgerons. On les trouve présents dans quelques villages mérika (Faramana, Sé) et nanergué (Touèra, Sèguèdougou, N'Gorlani-nord). Leurs peuplements en îlots discontinus depuis les bassins du Moyen-Niger jusqu'aux plaines du haut-Banifng en passant par les bassins du Sourou et du Mouhoun (Volta Noire) en dit assez long de leurs origines.

Les Béré affirment que leurs ancêtres sont venus de Djenné et qu'ils étaient des Djennékafing à l'origine. On les rencontre à Maïssara, à la frontière avec le Mali actuel, pays d'ailleurs où il y a le gros de leur peuplement (Ouiguila, Banzi, Karakaran et Wandji (près de Yorosso,)). La plupart de ces Béré ont été assimilés par leurs voisins (Nanergué et Minianka), chose qui expliquerait la corruption de leur nom en Birou. Toutefois, ils ne continuent pas moins d'entretenir des relations de parenté entre eux, au-delà de leurs appartenances ethniques. D'autres Béré, isolés totalement des premiers, se rencontrent dans la Boucle du Mouhoun, aux

environs de Safané, dans les villages marka de Kienséré et de Siralo. Sans que nous ne puissions, en l'état actuel de notre information, établir des liens de parenté, il faut aussi signaler l'existence de ce patronyme au sein des Mossi. Les Béré aujourd'hui présents dans l'aire de peuplement bolon sont presque tous des forgerons, tout comme les Bayo. Dans cette dynamique socio-économique, beaucoup parmi eux ont été absorbés par les Nanergué (Sénoufo) chez qui le nom a subi une légère corruption pour devenir « Birou ».

Les Bayo (Bakayoko) sont des forgerons. Cette spécialisation socio-professionnelle explique en partie le fait que le gros de leur peuplement se trouve chez les populations voisines (les Nanergué notamment). Mais il y a sans doute aussi le fait de dynamiques sociales que nous ne pouvons expliquer clairement, en l'état actuel de notre information. Que ce nom ait été reçu des Marka, on le sait par la manière dont les lignages en question le prononcent : Bayo est la mauvaise transcription de Ba'ayô, qui lui-même est la contraction de Bakayokho, contraction de mots propre au dialecte *marka-jalé*. Les Bayo sont présents à Faramana, à Sé, à Koundougou et dans d'autres localités. A Sé, ils ont absorbé des Barro, si bien qu'une équivalence est établie entre les deux noms (Bayo et Barro). Les villages nanergué à peuplement de Bayo sont Fofora (Touèra) et N'Gorlani-nord. Au cours de leur migration vers le sud, certains sont restés à Irra, dans le département de Djibasso (province de la Kossi, chef-lieu : Nouna), à Nouna, à Dira et à Bomboïla où ils sont devenus bwaba, au contact des autochtones[10]. Leurs peuplements se rencontrent surtout en Côte d'Ivoire, en pays koyaga, notamment dans les localités de Mankono, de Gbaminasso, de Oussoukoula et de Sarhala.

Les Coulibaly venus du nord sont essentiellement des Marka/Dafing. Certains sont venus de la province actuelle de la Kossi (chef-lieu : Nouna) où on les rencontre dans les localités de Nouna, de Bokoro, de Diékan et de Bèrègouè. De cette région, d'autres ont pu atteindre les villages de Moussakongo et de Ben. A la suite de leur dispersion et des influences qu'ils ont pu exercer sur leurs voisins, les Coulibaly se trouvent en nombre important chez les Bwaba (provinces de la Kossi et du Banwa), chez les Bobo et chez les Nanergué (provinces du Kénédougou). Au sein de ces ethnies, ils constituent parfois le plus gros lignage dans plusieurs villages localités telles que Solenzo, Sindou, …)

Les Dao sont un autre lignage marka dont l'arrivée dans la région actuelle des Hauts-bassins paraît ancienne. Venus de la région de Djenné, à la faveur de leurs activités commerciales et artisanales, ils ont pris des itinéraires différents. Certains se sont établis dans la Boucle du Mouhoun (Volta Noire) où ils sont connus sous l'appellation de Dafing. D'autres encore se

[10] Archives nationales de la Présidence du Faso, Centre National des archives, 5 V 175, Fichier des villages, élection présidentielle, 1991.

sont implantés dans les villages de Faramana et de N'Gorlani-nord. Ce sont les Mérika ou Marka-jalé. Ceux-ci, venus de Koury, entretiennent des relations de parenté non seulement avec les membres restés dans la patrie, mais aussi avec ceux des villages de Kona, de N'Tosso et de Sona, au Mali actuel. D'autres encore se sont installés au sein des Bwaba, des Bobo et des Nanergué dont ils se distinguaient que par leur spécialisation socio-professionnelle (voir le schéma de la répartition des patronymes au sein des ethnies).

Les Kamaté (Kamaghaté) sont des lignages marka dont les origines lointaines (à l'époque de l'empire du Wagadou) les rattachent aux Touré. Il est significatif à cet égard, qu'à Bondoukou, Kamaghaté et Touré habitent ensemble dans le quartier Kamaganyya. Au Burkina, les Kamaté identifiés à des Bolon se rencontrent essentiellement dans le département de Djibasso (province de la Kossi), plus précisément dans les villages de Kolonkani-Sirakoro et de Sirakoro. D'autres se rencontrent chez les Marka/Dafing, chez les Jula (Darsalamy, Bobo-Dioulasso) et aussi chez les Bwaba. Leur rôle dans le commerce interrégional se mesure à l'importance de leur aire de dispersion : celle-ci s'étend en Côte d'Ivoire, dans les savanes méridionales, plus exactement dans le Maou (région de Touba), dans le Koyaga (région de Mankono), dans les cités marchandes de Kong et de Bondoukou ; elle s'étend aussi au nord du Ghana actuel, particulièrement dans la vieille et célèbre métropole commerciale de Bégho.

Parmi les lignages d'origine marka, il y a aussi les Kéïta. On les rencontre dans les villages de Dèrè, de Kyeba, de Bura, de Kurumani, de Siankoro, de Piriwe, de Kogouè... Si dans certains villages (Bura, Dèrè, Faramana, Kogouè), ils ont conservé leur identité marka, il n'en est pas de même dans d'autres où ils ont été absorbés soit par les Bobo, soit par les Minianka. La prononciation du nom varie d'une localité à une autre, en fonction des appartenances ethniques, si bien qu'on tend à le confondre avec le *jamu* Koïta. En effet, Goïta, Goueta, Koeta, Koueta sont autant de prononciations dont il est difficile de dire lesquelles sont véritablement des corruptions de Kéïta ou de Koïta.

Les Sylla sont présents à Foulasso mais aussi dans des villages samogo et nanergué où ils ont été assimilés aux autochtones.

Peu nombreux, les Niahté (Niakhaté) se rencontrent à Téoulé, à Sourou, à Tigan et à Kayan Ils se disent être venus de Si (Sikoro, c'est-à-dire Si l'ancienne) tout comme d'autres lignages marka. Cette affinité géographique explique d'ailleurs le choix de leur installation dans certains villages du bassin du Haut-Banifing. Ils établissent une équivalence entre leur nom et le *jamu* Konaté, et se font appeler par l'un ou l'autre nom, au gré des circonstances. Partout où ils font la connaissance d'individus portant le nom Konaté, ils les considèrent comme des

parents, entretiennent avec eux des relations dans ce sens. On ne s'étonnera pas alors que trois des quatre villages cités (Téoulé, Sourou et Tigan) aient abrité des lignages portant le *jamu* Konaté.

Les Konaté sont des Marka, et probablement un des plus anciens lignages marka présents dans l'ouest du Burkina. Ils sont très nombreux parmi les Marka/Dafing, notamment dans les localités de

Certains Traoré affirment aussi être venus de Si. Ils sont présents dans les villages de Sourou, de Foulasso, de N'Dana-sud, de Banankoro, de Faramana et de Ty. Mais ils constituent des lignages divers aux origines elles-mêmes diverses.

B. Les migrations malinké et jula.

Ces migrations viennent essentiellement du sud, c'est-à-dire du Mandé et de Kong. Les gens venus de Kong, plus exactement de sa région, sont des Jula, tandis que ceux venus du Mandé sont des Malinké.

Le Mandé est considéré par les peuples mandéphones comme le berceau de l'humanité. Sa localisation qui est très vague peut se limiter au célèbre sanctuaire du Kamabolo, à Kangaba ou Mandé-Ka'aba, comme s'étendre à tous les territoires étrangers situés à l'Ouest. Sa revendication dont la matérialité reste à établir n'est pas pour autant dénuée de significations, puisqu'elle permet non seulement de légitimer une identité culturelle, mais aussi de se couvrir du manteau des origines prestigieuses. Cela est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit d'individus dont les ancêtres n'étaient pas des Mandé et qui parce qu'ils se sont établis dans des villages habités en majorité par des Mandé se sont trouvés dans la nécessité de s'intégrer. Au suicide social (c'est-à-dire à la rupture totale avec leur société d'origine) qui a précédé leur venue dans leurs nouveaux villages, succède la résurrection sociale sous le jour de l'identité mandé. Ces mêmes raisons sont valables dans la revendication de Kong dans les récits d'origine. En effet, cette cité marchande a été à la fois une capitale politique, un foyer religieux et une métropole économique. Aussi, n'est-il pas surprenant que ce lieu soit évoqué dans les récits d'origine.

Du sud donc, sont venus des Bamba, des Barro, des Cissé, des Coulibaly, des Dagnon (Danioko), des Dembélé, des Diarra, des Koné, des Sanogo, des Traoré, des Watara.

Les Barro oscillent entre le Mandé et Kong, si bien qu'il est difficile de dire exactement d'où ils sont venus. Certains même ne sont venus d'aucun de ces lieux : ils sont venus des environs et ont adopté ce nom pour les commodités de l'intégration. Les Barro bolon sont présents à

Gnina (Niéna), à Koriba, à Sé, à Kayan, à N'Dana-nord et à Foulasso. On les trouve également présents dans des villages jula tels que ceux de Diéri, de Bakaribougou, de Lanfiéra, de Soungalobougou, de Banankoro, de Diérisso, de Badara, de Djifoloma, de Darsalamy et de Bobo-Dioulasso. Ces deux groupes sont liés parfois par les origines. C'est ainsi que les Barro de Foulasso sont venus de Kong, après un séjour à Djifoloma, un village jula situé sur le bassin du Kou (affluent du Mouhoun).

Ce qui vient d'être dit des Barro est valable pour les Cissé dont on rencontre des lignages dans les villages de Téoulé, de Kayan, de Faramana, de Kimi'i (Kouroumani), de Siri, de N'Dorla. On en trouve jusque même dans des villages nanergué où le nom semble avoir été emprunté par les populations comme moyen de se mettre à l'abri de l'esclavage. Tantôt, ils disent être venus directement du Mandé, sans aucune mention de Kong. Tantôt, ils disent être venus du Mandé mais qu'ils sont passés par Kong. La deuxième version paraît la plus vraisemblable, si l'on croit les relations de parenté entretenues avec Kong. En effet, Téoulé, qui semble avoir été leur lieu d'expansion dans les autres villages voisins est présenté par les Jula à Bobo-Dioulasso comme un village jula.

Les Traoré sont de provenances très diverses. Mais il y en a qui viennent du Mandé et qui ont une idée précise de leurs origines. Il s'agit de ceux venus de Mandé-Bôlon, une localité située au sud de Bamako. De Bôlon, ils ont remonté le fleuve (Niger) pour s'établir à Si, dans la région de Ségou. De là, certains de leurs membres sont descendus vers le nord-est et ont établis des peuplements à Tièrè (région de Sikasso, Mali), à Téoulé et à Sourou (région de Bobo-Dioulasso). De Tièrè ou de Téoulé un autre segment gagne Kong où certains parmi eux vont emprunter le patronyme Watara, afin de mieux s'intégrer dans le système socio-politique…

Les Dagnon (Daniokho) sont venus de Gbagalo, dans la région de Bougouni, au Mali. Mus par la culture conquérante (*dangayya*), ils ont poussé des peuplements dans le nord de la Côte d'Ivoire. C'est au cours de cette migration qu'ils atteignent la région de Kong. A partir de Kong, ils passent successivement par la région de Banfora où ils fondent un lignage à Sidaridougou (Sidéradougou), puis celle de Bobo-Dioulasso et enfin la région de Safané. Dans la région de Bobo-Dioulasso, leurs lignages se rencontrent dans les villages de Kayan, de Sabi (Sabou), de Dionkélé,), de N'Dana-nord, de Gnina (Niéna), de Faramana, et de Koriba (région de Bobo-Dioulasso) de Sidéradougou (région de Banfora). Ceux qui ont poussé leurs migrations plus au nord, dans la région actuelle de la Boucle du Mouhoun (chef-lieu : Dédougou) où la corruption de leur nom a donné Dayo se rencontrent autour de Safané, dans les villages marka de Yankasso, Tuéna, Noumou, Datomo, Makongo et Kongodiana.

Comme les Dagnon (Danioko), les Bamba constituent un des plus vieux lignages de chasseurs dans le pays bolon. Ils sont originaires du pays djimini, au sud de Kong, dans le nord de la Côte d'Ivoire. Dans cette région, leur présence est liée à une des plus anciennes phases de l'expansion des commerçants mandingues. Dès le XVème siècle, ils ont établis des lignages, depuis le littoral sénégambien jusqu'au bassin de la Moyenne Volta (région de Bégho) en passant les savanes méridionales ivoiriennes. Du pays djimini, certains parmi eux, gagnés par l'aventure conquérante, ont migré jusque dans la région de Bougouni. De là, un groupe vient s'installer dans la région de Sikasso. De cette région, un segment arrive à Karna, dans le département actuel de Samorogouan, au Burkina Faso. Aujourd'hui, leurs peuplements se rencontrent dans un nombre important de villages bolon (Karna, Foulasso, Siri, Sabi…) mais aussi nanergué (Sadina, Kokoro, Kongolikoro, Séfina…).

Un autre lignage assez proche des Bamba et des Dagnon (Danioko), est les Diarra. Ces Diarra sont certes originaires du Mandé. Mais c'est du Gwanan, dans la région de Bougouni, au Mali actuel, qu'ils arrivent à Karna (dans le département de Samorogouan) où ils s'installent à côté des Bamba. De cette localité, deux segments de leur lignage vont s'installer dans les villages de Foulasso et de Sourou. Dans ce dernier village, ils en sont arrivés à former un méga lignage contrebalançant même en poids démographique les deux principaux lignages Traoré : l'un détenteur de la chefferie de terre et de la chefferie du lac et l'autre, maître du Do.

Toujours, de la région de Bougouni, sont venus des Diakité dont l'on trouve un lignage à Foulasso. Mais son installation est assez récente car elle ne serait pas antérieure à la période coloniale.

Parmi les gens venus du sud, il y a aussi les Sanogo. Ce lignage est une des plus anciennes familles maraboutiques dans les bassins des Volta. En effet, dès le XVème siècle, ils font la navette entre Djenné et Bégho, important centre commercial dans le nord du Ghana actuel. Un de leurs patriarches, du nom de Fodé Muhammad Saganogo, est cité par Mahmoud Kati, l'auteur du Tarikh el-Fettach, comme un des saints personnages de la ville de Djenné. Marabouts, ils étaient aussi intéressés au commerce, d'où leur présence dans les cités marchandes des savanes méridionales telles celles de Manfara (Guinée/Conakry), de Boron (Côte d'Ivoire), de Bégho (Ghana actuel) et plus récemment de Kong (Côte d'Ivoire). C'est de cette métropole commerciale jula que des membres du lignage, s'étant spécialisés dans le négoce du poisson séché, gagnent la région de Mopti (Mali actuel) où ils se découvrent un destin de pêcheurs. Devenus bozo, ils redescendent vers le sud et atteignent le bassin du Haut-Banifing où ils sont attirés non seulement par les eaux poissonneuses des affluents du Haut-Banifing, mais aussi par la présence d'autres lignages de pêcheurs, les Manankounou

(Mariko) et les Tioro (Thiéro). Ils s'installent dans les villages de Bléni, de Lèrasso et de Sourou. En effet, Bléni est à la confluence de trois affluents du Haut-Banfing, et Sourou se trouve au bord d'un lac auquel il a d'ailleurs donné son nom, *Souroubah* (le lac de Sourou).

De tous les lignages venus du sud, il y a sans doute celui des Watara dont l'histoire a le plus de retentissement. Partis de Bôlon (localité située au sud de Bamako), au moment de la désintégration de l'empire du Mandé, ils montent vers le nord, dans la région de Ségou. De là, ils redescendent vers le sud-ouest et atteignent Dé, tout près de Tièrè, dans la région de Sikasso. C'est de là qu'un certain Maghan, en compagnie d'un ami, du nom de Dabila Dao, habitant du village de Téoulé, entreprend l'étape de Kong. Dans cette ville, l'aventure conquérante sourit au lignage qui adopte aussitôt le patronyme Watara, afin de s'intégrer dans le système politique. Dans le cadre de la réorganisation des routes de commerce, ils créent une puissante armée dont les activités les portent jusqu'au voisinage de Djenné, en 1739. Mais, à la mort de Sékou Watara en 1745, l'aristocratie des Watara est déchirée par des querelles intestines. A cause des frustrations liées à un problème de succession, selon les uns, liées au partage de butins selon d'autres, liées à des problèmes de femme selon d'autres encore, un groupe de dissidents migre vers le nord, dans les plaines du Haut-Banifing, en compagnie de certains membres du lignage des Barro. Ils y sont attirés par la présence des Bozo (les Manankounou et les Tioro) dont la renommée en thaumaturgie guerrière peut leur permettre de se rendre puissants. C'est ainsi qu'un groupe s'établit à Sé où ces membres adoptent le patronyme Tioro. Puis ils poussent des peuplements à Kayan et dans plusieurs autres villages. Un autre groupe adopte celui de Dionou, dans des villages comme Bambé, Fô, Kôgouè, Koury et Mao (Mali actuel). D'autres parmi eux, précisément ceux arrivés dans des circonstances différentes, ont cependant conservé leur nom. Ceux-ci se rencontrent dans les villages de Dionkélé, de N'Dana-sud, de Foulasso et de Téoulé.

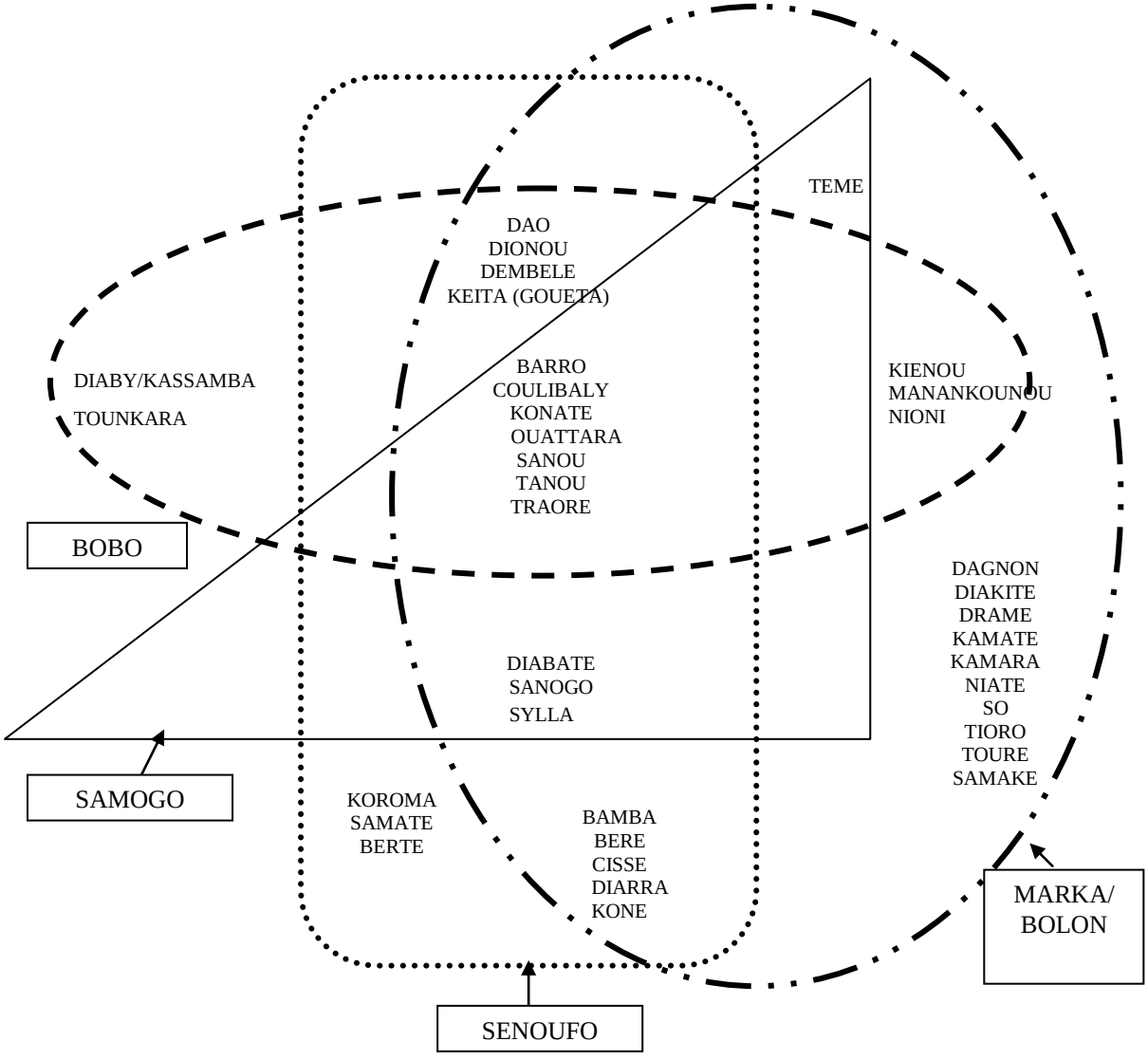
Les Traoré venus de Kong se rencontrent essentiellement à Foulasso. Mais ceux-ci ont dû faire un détour par Kongolikan, tout près de Bobo-Dioulasso, avant d'atteindre leur implantation actuelle.

III. Les changements d'identité ethnique au profit des Bolon.

L'histoire du peuplement bolon ne saurait se réduire aux seules migrations de populations mandé venues du nord, du sud ou de l'ouest. Elle s'étend aussi aux populations environnantes qui, portées par des dynamiques politiques et sociales propres à la région, se sont installées dans des villages bolon et ont fini par venir bolon. A l'examen du schéma de la répartition des

patronymes, il apparaît qu'un certain nombre de patronymes sont partagés par tous (voir schéma ci-dessous).

Espaces ethniques et répartition des patronymes



Réalisé par TRAORE Bakary à partir des données d'enquêtes

Ce sont les noms Barro, Coulibaly, Konaté, Sanou, Tanou, Traoré et Watara. Ces noms dont la plupart sont des noms de conquérants (Barro, Sanou, Tanou et Traoré) ont une fonction politique et sociale. Ils permettent de sceller des alliances, d'assurer des intégrations. Ils constituent des passerelles entre les différentes ethnies, à travers leur diffusion et les liens de parenté transethniques qu'ils permettent entre les individus qui les portent. L'enquête de terrain montre que les « Bambara », y compris Nanergué et Tagoua, les Bobo et les Samogo ont contribué au peuplement des villages ou de quartiers bolon.

a.) Les « Bambara » devenus Bolon.

Les « Bambara » devenus bolon sont présents dans onze villages : Bléni, Dionkélé, Foulasso, Karna, Koriba, N'Dana-nord, N'Dorla, N'Gorlani-nord, Ouèrè, Séfina et Téoulé. Ils portent des patronymes aussi divers que ceux de Barro, Cissé, Coulibaly, Dao, Konaté, Sanogo, Sessouma et Traoré. C'est ainsi que des Cissé du village nanergué de Sélorla ont migré à Bléni, village également habité par des Nanergué, mais où ils se font faits accueillir dans le quartier bolon. D'autre Cissé, d'appartenance nanergué, partent de Fara pour s'installer à N'Dorla, dans le petit quartier bolon noyé au milieu des Nanergué. De la même manière, des Coulibaly de Sougouma, appartenant à l'ethnie nanergué, vont s'installer à Téoulé avant de découvrir le site actuel de Dionkélé dont ils deviendront les fondateurs. Avant la fondation de ce village, ils avaient déjà changé d'identité, à la faveur de l'hospitalité accordée par les habitants marka de Téoulé. Un autre lignage appartenant à l'ethnie nanergué et portant le jamu Coulibaly part du village de Lèrasso (Département actuel de Sindou) va s'installer à Séfina. Dans ce village qui abrite pourtant une importante population nanergué, ces Coulibaly trouvent l'hospitalité dans le quartier bolon, chez les Manankounou. D'autres Coulibaly du village nanergué de Ouokoro vont s'installer à Ouèrè chez les Sanou, eux-mêmes des Bobo d'origine mais déjà naturalisés bolon. L'installation à N'Gorlani rappelle à bien des égards celle des Coulibaly de Lèrasso à Séfina. En effet, originaires du village nanergué de Zandji-Gorla, ils choisissent de s'installer dans le quartier bolon, alors que le gros de la population du village d'accueil est nanergué. Ils y sont rejoints par un autre lignage nanergué, portant le *jamu* Konaté et originaire du village de Zandiguéla (Zantiguila ?). Du coup, N'Gorlani se trouve avec deux lignages bolon d'origine nanergué, comme d'ailleurs les villages de Karna, de Séfina, de Dionkélé et de Foulasso. A Karna, les lignages Sessouma et Traoré, venus

respectivement de Mampèdougou (village tagoua dans le département de Koloko) et de Kourouma (village nanergué), choisissent de trouver l'hospitalité dans le quartier bolon, alors que le village abrite une importante population nanergué. Les Traoré ne sont pas les seuls à quitter le village de Kourouma et à opter pour l'appartenance bolon. Il y aussi des Koné. Ceux-ci reçoivent l'hospitalité à Séfina, chez les Manankounou, formant avec les Coulibaly les deux lignages d'origine nanergué parmi les Bolon. Comme les Traoré ci-dessus évoqués, ces Koné trouvent l'hospitalité dans le quartier bolon de leur village d'accueil, où la population majoritaire est pourtant nanergué. Tel est encore le cas du village de Foulasso où les lignages Konaté et Sanogo sont originaires respectivement des villages nanergué de Sélorla et de Faranga. Sans qu'il ne nous soit possible d'établir, en l'état actuel de notre information, des liens de parenté entre eux, un autre lignage de Sanogo, part de Fara pour s'installer à Koriba. Dans ce village où l'intégration sociale, plus exactement celle des individus non-bolon, passe par l'adoption du *jamu* Barro, ils changent de nom. A Dionkélé dont les fondateurs sont vraisemblablement des Coulibaly d'origine nanergué, vient se faire accueillir un autre lignage de cette ethnie, portant le *jamu* Watara et en provenance du village de Kalifiguéna. De Katafona, d'autres Watara d'origine nanergué gagnent le village de Téoulé, où sous l'hospitalité des Cissé ils affirment leur identité lignagère, à côté d'une autre famille de Watara, venue de Djifoloma, village jula situé sur le bassin du Kou.

Au total, l'apport des « Bambara », Nanergué et Tagoua compris, au peuplement qui a donné naissance à l'ethnie bolon est très important. Dix-huit lignages qui sont dispersés dans onze villages ont été identifiés. La liste n'est pas exhaustive, puisque nous n'avons pas pu parcourir tous les villages habités par des Bolon. Elle s'allonge davantage si l'on y ajoute les lignages minianka, cette ethnie faisant partie aussi de la catégorie socio-politique de « Bambara », du moins dans les représentations mentales de ceux (Jula et Bolon notamment) qui ont exercé une quelconque domination politique dans la région. Ces lignages d'origine minianka se comptent essentiellement dans les localités de Faramana, de N'Dorla et de Maïssara. En effet, ces villages ont accueilli respectivement des Kéïta (venus de Yorosso), des Watara (venus de Koni) et des Berté (venus de Tiéra (Tièrè ?)). Bien que nous ne l'ayons pu vérifier, il importe d'ajouter que tous ceux qui parmi les Bolon portent le nom Goïta ou sous sa forme Goueta seraient des Minianka d'origine.

b.). Les lignages d'origine bobo.

Parmi les ethnies qui ont contribué au peuplement bolon, il y a les Bobo (Bobo actuels et Bwaba). Nos enquêtes de terrain n'ayant pu s'étendre jusqu'au nord dans la province de la

Kossi, à cause des difficultés matérielles, nous sommes bien au regret de ne parler que des Bobo vivant dans la région des Hauts-bassins (chef-lieu : Bobo-Dioulasso). Ces lignages sont une dizaine et portent presque tous le jamu Sanou. On y compte aussi des Sanogo dont on dit qu'ils seraient des Sanou, des Coulibaly et des Barro qui eux-mêmes avaient été à l'origine des Sanou. Ils se rencontrent dans les villages de Koriba, de Ouèrè, de Sé, de N'Dana-nord, de Foulasso, de Doumbourla, de Séfina, de Massassoni et de Tigan. Le village de Koriba doit sa création à des Bobo. Deux lignages portant le nom Sanou, l'un venu de Dandé, et l'autre de Kwèrèdéni, en seraient les cofondateurs. L'ancêtre des Sanou venus de Dandé serait un chasseur. Un jour, au cours d'une activité de chasse, il fait la connaissance d'une jeune fille bolon du village de Sabi (Sabou), appartenant au lignage des Manakounou. Il a de l'attirance pour elle et décide de demander sa main à ses parents. Mais ceux-ci exigent de lui de se soumettre à la circoncision, car un incirconcis ne peut épouser une fille bolon.. Il en fait part à ses parents qui s'y opposent. Allant contre la volonté de sa famille, il se soumet aux exigences de sa (future) belle-famille et épouse la fille. Rejetée par les siens, il vient s'installer sur la colline, sur la recommandation de ses beaux-parents. Il est rejoint par un autre Sanou venant du village de Kwèrèdéni. Tous deux changent de nom pour emprunter celui de Barro, qui marque leur intégration dans la société bolon.

D'autres Sanou, partis de Son, dans la région de Koury, au Mali, viennent s'installer à Sé, en compagnie des Barro et des Watara. Après un séjour dans cette localité, ils viennent à Kayan, avant de découvrir le site actuel de Ouèrè où ils établissent d'abord un enclos « wèrè », puis un village. Ils y sont rejoints non seulement par des lignages bolon (dont la présence favorise leur changement d'identité ethnique), mis aussi par un autre lignage de Sanou. Ceux-ci sont venus de Mèmètina. Toujours de Son, un autre groupe de Sanou vient s'installer à Massassoni, non loin de Ouèrè, où ils sont rejoints par des Bolon. De Nagbasso, au Mali, un autre lignage bobo portant le *jamu* de Sanou arrive à Tigan où il s'installe à côté des Bolon. Un autre groupe encore de Bobo portant le *jamu* de Sanou et originaires du village de N'Gana, près de Samorogouan, vient trouver l'hospitalité chez les Bolon à Foulasso. A Doumbourla, non loin de Foulasso, se trouvent d'autres Sanou qui revendiquent une origine bobo, sans plus de précision. A ces lignages, il faut ajouter les Sanogo aujourd'hui présents à Séfina. Ceux-ci dont nous l'origine ne nous a été précisée, seraient des forgerons bobo. Enfin, de Séguéré, près de Bobo-Dioulasso, un lignage bobo portant le *jamu* Coulibaly, vient s'installer à Sé. De là, un segment du lignage va s'installer à Dionkélé, à côté de leurs oncles maternels, eux aussi des Coulibaly, avant de s'en séparer pour fonder le village actuel de

N'Dana nord[11]. A Faramana, les Konaté qui étaient des Bobo partagent avec les Dembélé la fondation du village.

L'apport des Bobo au peuplement bolon peut-être jugée considérable, si l'on se réfère aux lignages impliqués dans ce processus. Il l'est même davantage, si l'on se situe dans une perspective culturelle. En effet, de tous leurs voisins, les Bobo sont ceux qui ont le plus eu d'influences religieuses sur les Bolon. Nous y reviendrons ultérieurement lorsque nous aborderons l'histoire de l'identité bolon.

Conclusion.

Cette histoire de peuplement dont nous essayons de rendre compte est beaucoup plus complexe. En effet, il s'agit de mouvements de populations, de va et vient incessant, de balancement d'individus entre des catégories sociales qui vidées de leur contenu politique d'hier ont pris aujourd'hui un caractère ethnique. Aussi, serait-il simpliste réduire des migrations à une lecture essentialiste où des individus témoignant de telle ou de telle appartenance ethnique ou de telle ou telle origine ethnique ont ou avaient toujours été ainsi. Il n'est pas exclu que tel lignage « bambara » ou « bobo » devenu bolon n'avait pas été auparavant bolon avant de devenir « bambara » ou « bobo », et vice versa. L'histoire dont nous rendons compte n'est donc qu'une séquence d'un long film. Ceux qu'on désigne sous le nom de Bolon sont assez divers, et l'histoire du peuplement en témoigne si bien. Cette diversité explique que des habitants de tel ou tel village représentés par les voisins (Sénoufo, Bobo, …) comme étant des Bolon refusent cette identité pour revendiquer l'identité marka. C'est ainsi que, sur la foi de leurs récits d'origine, les habitants des villages de Sourou, de Téoulé, de Dan-Maïssara, de Faramana, de Ty, de Biéna, de Ben, se réclament de Marka ou de Mérika. Mais des membres de lignages dans chacun de ces villages ont des parents dans des villages bolon, proprement dits, avec lesquels ils entretiennent des relations de parenté. C'est ainsi que le village de Sourou a accueilli une partie du lignage des Diarra venus du quartier bolon de Karna. En plus des Diarra, ce village a encore accueilli des Sanogo, lesquels continuent d'entretenir des relations de parenté avec ceux présents dans les villages de Bléni, Lèrasso, Sougouma, Foulasso. Il en est de même de Téoulé dont certains lignages sont liés par la parenté à d'autres présents dans des villages bolon.

Une question qui dépasse notre propos dans cette étude (elle porte essentiellement sur le peuplement !) mais qui n'est pas intérêt scientifique nous vient alors à l'esprit. Pourquoi au

[11] N'Dana signifie en « je suis ou me met à l'écart ».

Burkina Faso, la revendication de l'identité marka par les habitants de certains villages est-elle réfutée par leurs voisins ? Pourquoi lorsque les villages de Sourou et de Téoulé, au Burkina Faso, revendiquent une identité *marka jalé*, cela est nié par leurs voisins, alors qu'au Mali, le village de Tièrè (au Mali) auquel ces deux villages sont liés aussi bien par la parenté que par les échanges culturels est considéré comme un village jula ? Qu'est-ce que l'identité ? Ce sont là quelques interrogations qui feront l'objet de notre préoccupation dans un prochain travail.

Liste des informateurs.

Nom	Prénom	Statut/profession	Lieu	Date
TRAORE	Bafadé		Sidaridougou	27/06/1986
BAMBA Bèma	Sidaridougou		Sidaridougou	27/06/86
KONATÉ	Amara		Péni	
OUATTARA	Djondaga		Bobo-Dioulasso	13/01/86
OUATTARA	Karamoko-Dari		Bobo-Dioulasso	4/02/86
OUATTARA	Karamoko dit Ladji Kodara	Chef de canton	Kong	8/08/86 ; 11/08/86
OUATTARA	Maghan	Folonso	Folonso	
OUATTARA	Sèguèra	Folonso	Folonso	
TANOU	Al-Hajj Mahmoudou		Lokhosso	23/06/86
NIAHTÉ (NIAKHATE)	Lamine		Téoulé	10/01/1986
TANOU	Souleymane		Téoulé	09/01/1986
TANOU	Moussa		Téoulé	09/01/1986
TANOU	Maghan		Téoulé	09/01/1986
TANOU	Kèssèguèra		Téoulé	09/01/1986
TANOU	Aly		Téoulé	09/01/1986
TANOU	Al-Hajj Mahmoudou		Téoulé	09/01/1986
TANOU	Abdoulaye		Téoulé	09/01/1986
TRAORÉ	Tiègouè		Sourou	13/08/1986
TRAORÉ	Tièfing		Sourou	13/08/1986
TRAORÉ	Maghan Adama		Sourou	13/08/1986
TRAORÉ	Kèssèguèra		Sourou	13/08/1986
TRAORE	Sériba		Sourou	13/08/1986
TRAORE	Sinima		Sourou	13/08/1986
TRAORE	Tiéba		Sourou	13/08/1986
COULIBALY	Yaya		Sourou	13/08/1986
DIABATÉ	Passoun		Sourou	09/01/1986
DANIOKHO	Bamory		Sidaridougou	20/06/1986
DANIOKHO	Bazoumana		Sidaridogou	20/06/1986
DAO	Bouréima		Téoulé	09/01/1986
DAO	Doma		Téoulé	09/01/1986
SAGANOGHO	Al-Hajj		Darsalamy	05/02/86 ;

	Batièkoro			06/02/86 ; 16/03/86
DIARRA	Tiégouè		Sourou	13/08/1986
DIARRA	Zié		Karna	14/08/1986
SANOGO	Tiéfing		Sourou	13/08/1986
SANOGO	Siaka	Chef de village	Bléni	25/01/2007
KONATE	Kassoum		Ngorlani/sud	25/01/2007
KONATE	Oumarou		NGorlani/sud	25/01/2007
KONATE	Zégué		Ngorlani/sud	25/01/2007
TRAORE	Yacouba		Bléni	25/01/2007
TRAORE	Zanga Jean-Pierre		Bléni	25/01/2007
COULIBALY	Sama		Sindou	25/01/2007
COULIBALY	Niangoro		Sindou	25/01/2007
COULIBALY	Klazé		Sindou	25/01/2007
COULIBALY	Moussa		Sindou	
COULIBALY	Gnimougouyo		Sindou	
KONE	Al-Hajj Séïdou		Banakoro/sud	27/01/2007
		Chef de village	Foulassso	27/01/2007
TRAORE	Sina	Délégué de village	Dana/sud	
TRAORE	Sériba		Dana/sud	28/01/2007
TRAORE	Sogossi		Dana/sud	28/01/2007
TRAORE	Mado		Dana/sud	28/01/2007
OUATTARA	Sandé		Dana/sud	28/01/2007
SANOGO	Siafri		Dana/sud	28/01/2007
SESSOUMA	Zoumana	Chef de village	N'Dorla	29/01/2007
KONATE	Souleymane	Inspecteur de l'enseignement Imam	N'Dorla	09/02/1986
KONATE	Lamine	Notabilité musulmane	N'Dorla	10/02/1986
KONATE	Abdoulaye	Ancien chef du protocole de l'Etat	Ouagadougou	
SANOGO	Drissa	Agent comptable Député à l'assemblée Nationale	N'Dorla	30/01/2007
DIONOU/OUATTARA	N'Tô	Cultivateur	N'Dorla	
SANOU	San Brahima	Cultivateur	Ouèrè	30/01/2007
TIORO	San		Ouèrè	30/01/2007
SANOU	Dougoudia		Ouèrè	30/01/2007
SANOU	Salif		Ouèrè	30/01/2007
SANOU	Yaba		Ouèrè	30/10/2007
COULIBALY	Kifa Adama		Ouèrè	30/01/2007
SANOU	Sié Lambert		Ouèrè	30/01/2007
SANOU	Ahmadou		Ouèrè	30/01/2007

DAO	Lozé	Chef de village et notables	Kayan	30/01/2007
DAO	Yaya		NGorlani/nord	31/01/2007
SACKO	Zanga		NGorlani/nord	31/01/2007
KONATE	Brahma		NGorlani/nord	31/01/2007
DAO	Ko Dramane		NGorlani/nord	31/01/2007
BAYO	Bégué		NGorlani/nord	31/01/2007
DIARRA	Siriki		NGorlani/nord	31/01/2007
DIARRA	Lozanga		NGorlani/nord	31/01/2007
DAO	Issa		NGorlani/nord	31/01/2007
DAO	Mamadou		NGorlani/nord	31/01/2007
DAO	Nazé Daouda		NGorlani/nord	31/01/2007
DAO	Pégué Dramane		NGorlani/nord	31/01/2007
DAO	Lassina		NGorlani/nord	31/01/2007
TRAORE	Kpéssé		Tigan	
TRAORE	Kifa		Tigan	
KONATE	Dénifa		Tigan	
KONATE	Fatogoma		Tigan	31/01/2007
SESSOUMA	San		Tigan	31/01/2007
KONATE	Siaka		Tigan	31/01/2007
SESSOUMA	Sibiri		Tigan	31/01/2007
SESSOUMA	Fako		Tigan	31/01/2007
KONATE	Kalifa		Tigan	31/01/2007
KONATE	San		Tigan	31/01/2007
KONATE	Abdoulaye		Tigan	31/01/2007
SANOU	N'Go Brahma		Tigan	31/01/2007
KONATE	Séîdou		Tigan	31/01/2007
TRAORE	Siriki		Tigan	31/01/2007
KONATE	Issa		Tigan	31/01/2007
KONATE	Sié		Tigan	31/01/2007
KONATE	Aly		Tigan	31/01/2007
KONATE	Fa'nzô		Tigan	31/01/2007
BARRO	Daouda		Tigan	31/01/2007
KONATE	Moumouni		Tigan	31/01/2007
KONATE	Kalifa	Délégué de village	Tigan	31/01/2007
BAYOGO	Bambaratchè	Chef de village et chef de terre	Seye	01/02/2007
DEMBELE	Karim	Ancien chef de village	Faramana	03/07/2007
DEMBELE	Bakary n°2	Délégué de village	Faramana	03/07/2007
DEMBELE	Bakary n°1	Chef de terre	Faramana	03/07/2007
DEMBELE	Douti		Faramana	03/07/2007
TOURE	Adama		Faramana	03/07/2007
TOURE	Zoumana		Faramana	03/07/2007
TOURE	Adama n°2		Faramana	03/07/2007
TOURE	Zoumana n°2		Faramana	03/07/2007

TOURE	Ahmidou		Faramana	03/07/2007
SAKO	Tahirou		Faramana	03/07/2007
SAKO	Séïdou		Faramana	03/07/2007
SAKO	Issoufou		Faramana	03/07/2007
TRAORE	Souleymane		Faramana	03/07/2007
DAO	Siriki		Faramana	03/07/2007
BAGAYOGO	Madan		Faramana	03/07/2007
DEMBELE	Soungalo		Faramana	03/07/2007
BaGAYOGO	Moussa		Faramana	03/07/2007
		Chef de vilage	Béna	03/07/2007
TRAORE	Dibi		Ty	04/07/2007
TRAORE	Mantché	Chef de village	Ty	04/07/2007
		Chef de village	Koriba	05/07/2007
		Responsable administratif villageois	Koriba	05/07/2007
		Chef de village	Karna	07/07/2007
SANOU	Salif	Chef de village	Massassoni	08/07/2007
SANOU	Lamine		Massassoni	08/07/2007
MANAKOUNOU	Siaka		Séfina	09/07/2007
MANAKOUNOU	San Zoumana		Séfina	09/07/2007
TANOU	Fako Adama		Séfina	09/07/2007
OUATTARA	Nazé	Chef de village	Séguédougou	09/07/2007
OUATTARA	Nangoro Bakary		Séguédougou	09/97/2007
SESSOUMA	Kodjo	Chef de village	Sinani	10/07/2007
DIARRA	Djakaridja		Sinani	10/07/2007
SANOU	Nazé		Sinani	10/07/2007
SANOU	Kifa	Chef de village (chef de terre)	Sinani	10/07/2007
CISSE	Massa		Téoulé	11/07/2007
OUATTARA	Bakary		Téoulé	11/07/2007
TRAORE	Kalifa		Toukourna	11/07/2007
KONATE	Mamadou		Doumbourla	11/07/2007
DIONOU	Sié	Chef de terre	Dionkélé	02/02/2007
DIONOU	N'Tô	Délégué de village	Dionkélé	02/02/2007
MANAKOUNOU	Dionkélé		Dionkélé	02/02/2007
Chef de village et notables			Dionkélé	01/02/2007
BARRO	Mamadou	Imam	Niéna	02/02/2007
BARRO	Brahima Fatogoma	Chef de village	Niéna	02/02/2007

Bibliographie.

BAZIN, J, Commerce et prédation : l'État de Ségou et ses communautés marka. in *Conference on manding Studies*, S.O.A.S. London, 1972, 26 p.

GREEN, L.G., *The fondation of Kong. Dyula and Sonangui ethnic identity*. Ph.D. Dissertation, University of Indianna, Bloomington, 1984.

GRIFFETH, R.R, "The Dyula impact on the peoples of the West Volta region. in *Papers on the manding*, London, 1971, pp. 167-181.

KODJO, N.G., *Les royaumes de Kong.* Thèse pour le Doctorat d'État sous la direction de Mr Le Professeur Jean MIÈGE, Université d'Aix-en-Provence, 1986.

OUATTARA, O.C., *Les Watara de Kong du Burkina Faso. Leur implantation à Lokhosso-Jula (Province du Poni, dep. de Loropéni)*, Mémoire de Maîtrise sous la direction de Mr Kalo MILLOGO, Université de Ouagadougou, 1990, 173 p.

TERRAY, E., *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale.* Thèse pour le Doctorat d'État. Université Paris V, 1984. 4 vol.

BAZIN, J, Guerre et servitude à Ségou." In *L'esclavage en Afrique précoloniale*, pp. 135-181, édité par MEILLASSOUX, C, Maspéro, Paris, 1975.

BERNUS, E, "Kong et sa région", in *Études éburnéennes*, 8(1960), pp. 242-323.

CISSÉ, B, "Babemba et la fin du Kénédougou", in *Études maliennes*, 1972, n°2, pp. 33-39.

CISSÉ, Y.T, "Notes sur les sociétés de chasseurs malinké"., in *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXXIV, fasc. II, Paris, 1964, pp. 175-310.

KOULIBALY, F, Mamadou KARANTAO. Fondation de Durula. Prise de Boromo, in *Notes et Documents Voltaïques*, Avr/Déc. 1970, pp. 43-52.

CROZAT (Dr.), "Mission au mossi, Kinian, Décembre 1890-Janvier 1891", Extrait du *Journal Officiel de la République Française* des Lundi 5, Mardi 6, Mercredi 7, Jeudi 8 et vendredi 9 Octobre 1891. Paris, 1891.

HÉBERT, R.P.J, "Esquisse de l'Histoire du pays toussian", in *B.I.F.A.N*, tXXIII, n° 1-2, janv-avril 1961, pp. 309-

HÉBERT, R.P.J. "Samory en Haute-Volta", in *Études Voltaïques*, nouvelle série, 2 (1961), pp. 5-55.

HÉBERT, R.P.J., "Une page d'histoire voltaïque, Amoro chef des Tièfo", in *B.I.F.A.N.*, série B, 20, 3-4 (1958), pp. 377-405.

LABOURET, H, "Les bandes de Samori dans la Haute Côte d'Ivoire, la Côte de l'Or et le pays lobi", in *Renseignements coloniaux, suppléments à l'Afrique Française*, 35 (1925), pp. 341- 355.

LEVTZION, N, "Note sur les États dyula de Kong et de Bobo", in *Bull. de Liaison du C.U.R.D.* Université d'Abidjan, 1 (1971), pp. 61-62.

QUIQUANDON, F, "Dans la boucle du Niger : Tiéba et le Kénédougou, in *Bull. de la Société de Géographie Commerciale de Bordeaux*, 1891, n°13, pp. 369-387 ; n° 14, pp. 401-429.

SANOGO, M. & PAGEARD, R., Notes sur les coutumes des Marka de Lanfiéra (cercle de Tougan, Haute-Volta), in *Journal de la Société des Africanistes*, 1964, t. XXXIV, Fasc. II, pp. 306-310.

Table Ronde Sur les Origines de Kong, in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série J, (Traditions orales), 1 (1977).

TRAORÉ, D., "Notes sur le royaume mandingue de Bobo", in *L'Education Africaine, Bull. de l'Enseignement de l'A.O.F.*, n°96, 1937 (janvier-juin), pp. 58-77.