

Les Actes du Neuvième Congrès International des Études Mandé

Proceedings of the Ninth International

Conference on Mande Studies

18-22 Juin 2014/ June 18-22, 2014

RAN Hotel SOMKETA

Bobo-Dioulasso, Burkina Faso

© Association des études mande (MANSA), tous droits réservés ISBN: 978-0-9974719-0-8

Editeurs: Stephen Belcher, Alain Sissao

Mise en PDF: Dianna Bell, 7 Juin 2016

Table of Contents / Table de Matières

- Trevor MARCHAND (SOAS, University of London) and Mary Jo ARNOLDI (National Museum of Natural History, Smithsonian Institution)
 Becoming a Mason in Djenné Today (Devenir Maçon à Djenné Aujourd'hui)
- 2. The Masons of Djennè, Mali Exhibit Images
- 3. Dianna BELL (Vanderbilt University)

 May God Accept Us: The Tenet of Baraji among Muslim Kin in Mali,

 West Africa
- 4. Jody BENJAMIN (Harvard University)

 Cotton, Cloth and Cultural Heterogeneity on the Upper Guinea Coast:

 Merchants, Migrants, Slaves and Speculators, 1785-1807
- 5. Sten HAGBERG (University of Uppsala) and Bintou KONÉ (Institut Supérieur de Formation et de Recherche Appliquée (ISFRA), Bamako)

 Femmes politiques en face des enjeux de pouvoir :Une étude
 ethnographique comparée des carrières politiques au Burkina Faso et
 au Mali
- 6. Barbara HOFFMAN (Cleveland State University)

 Vers une Anthropologie de la Mondialisation du Cosmopolitisme et ses Variétés Locales Dans les Villes Africaines
- 7. Kassim KONÉ (State University of New York at Cortland)

 Les langues africaines dans le contexte colonial et néocolonial

 français: L'exemple du Bamana
- 8. Fatoumata KEITA (Université Mande Bukary)

 Violences au Nord du Mali sous l'occupation islamistes
- 9. William MOSELEY (Macalester College)

 Leçons de la Crise Alimentaire Mondiale de 2008: Comment le Mali
 n'a éviter le Pire?

10. Mahmoud Malik SAAKO (Senior Curator, Ghana Museums and Monuments Board)

The Mande Influence on the Mosque and Palace Architecture in Northern and Part of the Middle Belt of Ghana

- 11. Seydou CAMARA (Institut des Sciences Humaines)

 La culture mandingue face à la culture arabo- islamique et à la mondialisation contemporaine
- 12. Alain Joseph SISSAO ((Institut des Sciences des Sociétés Centre National de la recherché scientifique et Technologique)

Les différentes formes d'influence de la littérature Manding sur la littérature Orientale et Occidentale

- 13. Marcia TIEDE (Northwestern University Library)

 L'Enfant Sarakolle by Modibo Keita (1936): Construction of a Context
- 14. Katja Werthmann (Université de Leipzig)

 Aperçu historique de la ville de Bobo-Dioulasso
- 15. Yao Marcel KOUAKOU (Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody) Les mandé nord et la vie politique en Côte d'Ivoire de 1948 à 1956

Panel: Growing into Knowledge in the 21st Century/*Grandir dans la Connaissance au 21e Siècle* Co-Chairs: Mary Jo Arnoldi (National Museum of Natural History, Smithsonian Institution) et Lucy Duran (SOAS, University of London)

Becoming a Mason in Djenné Today (Devenir Maçon à Djenné Aujourd'hui)

Trevor Marchand (SOAS, University of London) and Mary Jo Arnoldi (National Museum of Natural History, Smithsonian Institution)

In 1988 the historic city of Djenné in Mali, which was founded in the 13th century, along with several adjacent archeological sites whose settlements date back over 2000 years, were declared a UNESCO World Heritage site. It is, however, the historic city's spectacular earthen mosque and its over 200 multi storied mud brick houses that have contributed to Djenné's current global fame. While Djenné's monumental architecture has been the focus of much of the international community's attention, it is the city's professional masons, who build and maintain these buildings and who hold the key to the continuity of this earthen architectural form. The film "Mud Masons of Djenné" is the centerpiece of an exhibition within the African Voices Hall at the Smithsonian's National Museum of Natural History. This exhibition and the film is an extension of the research collaboration by Trevor Marchand with Djenné masons in the 2000s. While Marchand has published extensively on the building trades in Djenné, the medium of film, we hoped, would provide these masons with an opportunity to speak directly to local, national and international audiences about their profession. We were interested in exploring with the masons their investment in their profession and the ways that the knowledge and building skills they have acquired have been passed down from one generation to the next through the master/apprentice system. We also wanted to identify and understand, from their perspective, the changes that are taking place in the building trades in this city today.

We had originally scheduled filming in Djenné in December 2011, at the beginning of the traditional building season in the city. Our plan was to document the building practices and to interview a variety of masons who were at different stages in their careers –from master masons to apprentices. In late November, however, the armed insurrection in the north of Mali began to escalate and the security situation in the larger region deteriorated. We abandoned the December trip, but were optimistic, overly so as it turned out, that the situation would be resolved in a few months. We rescheduled the filming in Djenné for March 2012, a period near the end of the active building season. However, on March 22nd there was a military coup in Mali and it was again impossible for us to travel to Djenné to film. We did not want to abandon the project, and so we opted to bring the masons to us. We invited five masons to participate in the project and we decided to do the filming in Leiden in the Netherlands. We chose Leiden for several reasons. On previous occasions, several of these masons had taken part in cultural exchanges to Holland and were "at home" in Leiden because of a longstanding cooperation with Dutch scholars from the University of Leiden in studies of Djenné's architecture and participation in the Dutch-financed restoration of Djenné's historic mud-brick houses. Annette Schmidt, at the Museum fur Volkenkunde in Leiden who had worked in Djenné, graciously offered to host the film project. Because there was an existing development and cooperation agreement between the Netherlands and Mali, the Dutch embassy in Bamako were extremely helpful and expedited the visa process for the masons. The five masons were joined by our colleague Bilagama Sissoko, of the National Museum in Mali who had filmmaking experience and was acquainted with the masons through past research trips to Djenné.

The masons ranged in age from over 80 years old to 21 years old. The eldest was Konbaba Tennepo, a master mason and the youngest was Almamy Kouremansé, an apprentice

mason and college student. The group also included three other practicing masons: Boubacar Kouremansé, mason-contractor in his 50s, his cousin Lassane Kouremansé, a mason in his 40s, and a Salif Droufo, a junior mason in his 30s. During a series of interviews these five men shared their personal reflections on their apprenticeship and on traditional building practices. They discussed the various changes that are taking place in the building trades in Djenné today and their hopes and anxieties for the future. Their age differences and their different work experiences and education offered diverse, and sometimes competing generational perspectives on many of the topics.

During our week together in Leiden we recorded nearly fifteen hours of interviews in Bamana. Bil Sissoko did a running translation in French during each of the interviews. Several interview sessions were held with each individual mason, and on the final day we brought together the eldest Konbaba and the youngest Almamy for a "discussion" about design, building and the moral comportment of a mason. Between the sessions and during the evenings we reviewed with the masons our previously recorded discussions and collaboratively devised interview topics for the next sessions that would address core concerns of the masons and researchers equally. We were committed to the masons being involved at the various stages of production and being given space to define and express their political views and professional interests. The interview about life and work, the impact of Mali's current situation on Djenné and its building trade, and the hopes, aspirations and anxieties of the individual masons are rich and nuanced. In selecting excerpts from the interviews for the final film we realized that conducting the interviews in Leiden, rather than in Mali, had actually provided the masons with time outside the pressures of their daily lives in Djenné – a more neutral space so to speak - to

reflect upon their professional lives with an eye to both the future sustainability of traditional practices and the changes and transformations that are currently underway.

The topics that we explored together in these interviews and which organize the films included conversations about:

- 1. The ways that each of the men found his way into masonry and the reasons behind each mason's enduring and passionate commitment to the trade.
- The body of knowledge-both practical building skills and secret benedictions that is handed down from master to apprentice and how this transmission process is being affected by pressures toward privatization.
- 3. A growing ethos of individualism and rising competition and the positive and negative impacts that formal schooling and new media such as mobile phones, the internet have had on manual craft vocations such as masonry over the past 25 years.

We also filmed several excursions in Leiden to a local mosque and various markets and to a building preservation project outside of Rotterdam. Excerpts from these excursions were also included in the film. The masons' participation in the film production also took one further important step. Because our film crew was not able to film in Djenné, we sent a camera back with the masons and they provided footage at several building sites, in their homes, in the local schools and in the town. This footage which was uploaded via the internet to Pete Durgerian, our videographer and film editor in Brighton, UK and some of this footage was included in the final film and gives a context to the commentary by the masons.

The masons' interviews explore the ways that social and working relations are changing between members of the masons' professional association and between generations. Through the mason's own words, the film documents recent shifts in professional practices and in the

broader social economy that sustains the building trades Djenné. The masons' observations about building practices in Djenné reveal how foreign intervention, perceived corruption among the higher ranks of the builders' association, and inter-generational conflict are, together, contributing to a breakdown in communications among trade members and to an ethos of individualism and rising competition. While we gained many critical insights into "growing into the building trades in the 21st century", as well as into the current pressures – economic, social and political – at the local, national and international level that are affecting the profession, many questions remain about the sustainability of Djenné masons' traditional ways of organizing building practices. While the identities of the five masons featured in the films are still firmly grounded in a shared ethnicity as Boso and in an investment in a collective history of masonry, we wonder will increasing privatization, economic deprivation, and globalization result in the gradual decoupling of Djenné's masons from the collective roots of their profession? And if so, how will this affect the masons' sense of their identity as craft specialists, and what, if any, will be the impact on the continuity of Djenné's earthen architecture.

Defense on

References

ARNOLDI, Mary Jo

2014 "Preservation and Heritage Management in Mali: The Old towns of Djenné and the *Sanké Mon* fishing rite." <u>Africa Today</u> Special Issue: Narratives of the African Landscape:Perspectives on Sustainability edited by Mary Jo Arnoldi and Jack Sullivan. 61:1. August/September, 2014.

BEDAUX, Roger, Boubacar DIABY, Pierre MAAS, et Samuel SIDIBE.

2008 "The restoration of Jenné, Mali: African aesthetics and Western paradigms," <u>Terra 2000:</u> 8th International Conference on the Study of Earthen Architecture, Torbay, Devon, UK, 2000.

JOY, Charlotte.

2012. <u>The Politics of Heritage Management in Mali: From UNESCO to Djenné.</u> Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

MaAAS. Pierre and Geert MOMMERSTEEG.

1992. Djenné: Chef-d'Oeuvre Architectural. Bamako et Amsterdam: Institut des Science Humaines et Institut Royal des Tropiques.

MARCHAND, Trevor H.J.

2013 "The Djenné Mosque: world heritage and social renewal in a West African town" In Verkaaik, Oskar, (ed.), *Religious Architecture: anthropological perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 117-148.

2011 "Negotiating Tradition in Practice: mud masons and meaning-making in contemporary Djenne." In: <u>Teutonico</u>, Jeanne Marie, (ed.), *Terra 2008 Proceedings*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute and Trust Publications.

2009 The Masons of Djenné. Bloomington Indiana: Indiana University Press.

2006 "Endorsing Indigenous Knowledge: the Role of Masons and Apprenticeship in Sustaining Vernacular Architecture - the Case of Djenne" In: Asquith, L. and Vellinga, M., (eds.), Vernacular Architecture in the Twenty-First Century. Theory, Education and Practice.
London: Taylor & Francis, pp. 46-62.

The English subtitled film is divided into four parts and it can be viewed on YouTube

Masons of Djenné - City of Mud https://www.youtube.com/watch?v=XiHOqxo5tpc

Masons of Djenné -Trading Secrets https://www.youtube.com/watch?v=bZBliVV6210

Masons of Djenné –Changing Times https://www.youtube.com/watch?v=1UTGfYN9BWY

Masons of Djenné –Travels and Troubles https://www.youtube.com/watch?v=w36TFJdk6ro Devenir Maçon à Djenné Aujourd'hui (Becoming a Mason in Djenné Today)

Trevor Marchand (SOAS, University of London) et Mary Jo Arnoldi (National Museum of Natural History, Smithsonian Institution)

En 1988, la ville historique de Djenné au Mali, fondée au 13ème siècle, ainsi que plusieurs sites archéologiques limitrophes dont l'établissement remonte à plus de 2000 ans, ont été déclarés sites du patrimoine mondial de l'UNESCO. Cependant, ce sont la grande mosquée de terre de la ville historique et ses plus de 200 maisons multi-étages en terre qui ont contribué à la renommée mondiale actuelle de Djenné. Bien que l'architecture monumentale de Djenné ait été l'objet de beaucoup d'attention de la part de la communauté internationale, ce sont les maçons professionnels de la ville qui construisent et entretiennent ces bâtiments et qui détiennent la clé de la continuité de cette forme d'architecture. Le film "Les Maçons de Djenné" est la pièce maîtresse d'une exposition temporaire au Musée national d'histoire naturelle de la Smithsonian Institution. Cette exposition et le film sont une extension de la collaboration de recherche entre Trevor Marchand et les maçons de Djenné dans les années 2000. Alors que Marchand a publié de nombreux ouvrages sur les métiers de la construction à Djenné, le cinéma, nous l'espérions, fournirait aux maçons l'occasion de parler directement à un public local, national et international au sujet de leur profession. Nous nous sommes intéressés à explorer avec les maçons leur investissement dans leur profession et comment les connaissances et le renforcement des compétences qu'ils ont acquises ont été transmises d'une génération à l'autre à travers le système maître / apprenti. Nous voulions également identifier et comprendre, à partir de leur point de vue, les changements qui ont eu lieu dans les métiers de la construction dans cette ville aujourd'hui.

Nous avions initialement prévu de filmer à Djenné en Décembre 2011, au début de la saison de construction traditionnelle dans la ville. Notre projet était de documenter les pratiques

de construction et d'interviewer une variété de maçons à différents stades de leur carrière - de maîtres maçons à des apprentis. À la fin du mois de Novembre, cependant, les insurrections armées dans le nord du Mali ont commencé à s'amplifier et la situation sécuritaire dans la région s'est détériorée. Nous avons abandonné le voyage en Décembre, mais étions optimistes, trop comme il s'est avéré, que la situation se réglerait en quelques mois. Nous avons reprogrammé le tournage à Djenné pour Mars 2012, une période près de la fin de la saison de construction active. Cependant, le 22 Mars, il y eu un coup d'état militaire au Mali et il était à nouveau impossible pour nous de voyager à Djenné. Nous ne voulions pas abandonner le projet, et alors nous avons choisi d'amener les maçons en dehors Mali. Nous avons invité cinq maçons à participer au projet et nous avons décidé de faire le tournage à Leiden aux Pays-Bas. Nous avons choisi Leiden pour plusieurs raisons. Auparavant, plusieurs de ces maçons avaient pris part à des échanges culturels en Hollande et se sentaient « chez eux » à Leiden en raison d'une coopération de longue date avec des chercheurs hollandais de l'Université de Leiden d'études d'architecture et de participation à la restauration financée par des sources néerlandaises des maisons historiques en briques de boue à Djenné. Annette Schmidt, au Musée Volkenkunde à Leiden qui avait travaillé à Djenné, a gracieusement offert d'accueillir le projet de film. Puisqu'il y avait un accord de développement et de coopération existant entre les Pays-Bas et le Mali, l'ambassade néerlandaise à Bamako était extrêmement serviable en accélérant le processus de visa pour les maçons. Les cinq maçons ont été rejoints par notre collègue Bilagama Sissoko, du Musée National du Mali qui a de l'expérience cinématographique et connaît les maçons à travers des voyages de recherche passées à Djenné.

Les maçons étaient âgés de plus de 80 ans à 21 ans. L'aîné était Konbaba Tennepo, un maître maçon, et le plus jeune Almamy Kouremansé, un apprenti maçon et étudiant. Le groupe

comprenait également trois autres maçons actifs Boubacar Kouremansé, maçon - entrepreneur d'une cinquantaine d'années, son cousin Lassane Kouremansé, un maçon d'une quarantaine d'années, et Salif Droufo, un maçon junior d'environ 30 ans. Au cours d'une série d'entretiens ces cinq hommes ont partagé leurs réflexions personnelles sur leur apprentissage et sur les pratiques traditionnelles de construction. Ils ont discuté des divers changements qui ont eu lieu dans les métiers de la construction à Djenné aujourd'hui, et leurs espoirs et inquiétudes quant à l'avenir. Leurs écarts d'âge et leurs différentes expériences de travail et d'éducation ont offert divers, et parfois des perspectives concurrentes générationnelles sur de nombreux sujets.

Lors de notre semaine ensemble à Leiden, nous avons enregistré près de quinze heures d'entretiens en Bamana. Bil Sissoko a fait une traduction courante en français lors de chacune des entrevues. Plusieurs sessions d'entretiens ont eu lieu avec chaque maçon individuellement, et le dernier jour, nous avons réuni l'aîné et le plus jeune - Konbaba et Almamy - pour une «discussion» sur la conception, la construction et le comportement moral d'un maçon. Entre les sessions et pendant les soirées, nous avons examiné avec les maçons nos discussions déjà enregistrées et les sujets d'entrevue et de collaboration conçus pour les prochaines sessions qui répondraient au cœur des préoccupations des maçons et des chercheurs également. Nous nous étions engagés et les maçons étant impliqués dans les différentes étapes de la production et on leur a donné l'espace pour définir et exprimer leurs opinions politiques et intérêts professionnels. Les entretiens sur la vie et le travail, l'impact de la situation actuelle du Mali sur Djenné et son secteur de la construction, et les espoirs, les aspirations et les angoisses des maçons individuels étaient riches et nuancées. En sélectionnant des extraits des entrevues pour le film final, nous avons réalisé que la conduite des entretiens à Leiden plutôt qu'au Mali, avait effectivement fourni aux maçons le temps en dehors des pressions de la vie quotidienne à Djenné - un espace

plus neutre pour ainsi dire - à réfléchir sur leur vie professionnelle avec un œil à la fois sur la pérennité des pratiques traditionnelles et sur les changements et les transformations qui sont en cours .

Les sujets que nous avons exploré ensemble dans ces entretiens et qui organisent les films comprennent des conversations sur:

- 1 . Comment chacun des hommes a trouvé sa voie dans la maçonnerie et les raisons de l'engagement durable et passionné de chaque maçon pour le travail.
- 2 . L'ensemble des connaissances, y compris à la fois les compétences pratiques de construction et de bénédictions secrètes qui se transmettent de maître à apprenti et comment ce processus de transmission est affecté par les pressions vers la privatisation.
- 3. Un ethos croissante d'individualisme, la concurrence croissante et les effets positifs et négatifs de l'éducation formelle et des nouveaux médias tels que le téléphone mobile, l'Internet ont eu sur les vocations manuelles de l'artisanat telles que la maçonnerie pendant les 25 dernières années.

Nous avons également filmé plusieurs excursions à Leiden à une mosquée locale et à un marché de poissons et un projet de restauration d'un aqueduc du XIXe siècle, près de Rotterdam. Des extraits de ces excursions ont également été inclus dans le film. La participation des maçons dans la production du film a également compris une autre étape importante. Parce que notre équipe de tournage ne pouvait pas filmer à Djenné, nous avons envoyé une caméra vidéo avec les maçons et ils nous ont fourni des images de leurs chantiers de construction, dans leurs maisons, dans les écoles locales et dans la ville. Ce film a été téléchargé par Internet à Pete Durgerian, notre vidéaste et monteur à Brighton, Royaume-Uni. Une partie de cette séquence a été incluse au film final et elle aide le public à comprendre le commentaire des maçons.

Les entretiens explorent de quelle façon les relations sociales et de travail changent entre les membres de l'association professionnelle des maçons et entre les générations. Selon les propres mots du maçon, le film documente les récents changements des pratiques professionnelles et de l'économie sociale plus large qui soutient les métiers de la construction de Djenné. Les observations par les maçons sur les pratiques de construction à Djenné révèlent comment l'intervention étrangère, la corruption perçue dans les rangs supérieurs de l'association des maçons, et les conflits entre les générations, ensemble, contribuent à une rupture des communications entre les membres de leur association et à une éthique d'individualisme et de concurrence croissante. Alors que nous avons acquis une meilleure compréhension du processus de devenir maçon au 21e siècle, ainsi que les pressions actuelles économiques, sociales et politiques - au niveau local, national et international qui touchent la profession, de nombreuses questions demeurent quant à la pérennité des façons traditionnelles d'organiser la construction à Djenné. Bien que l'identité des cinq maçons soit encore solidement ancrée dans une ethnicité Boso partagée et dans un investissement au sein d'une histoire collective de la maçonnerie, nous nous demandons si la privatisation croissante, la privation économique et la mondialisation entraîneront le découplage progressif des maçons de Djenné des racines collectives de leur profession? Et si oui, comment cela affectera le sentiment de leur identité en tant que spécialistes de l'artisanat des maçons, et, le cas échéant, quel sera l'impact sur la continuité de l'architecture en terre de Djenné.

References

ARNOLDI, Mary Jo

2014 "Preservation and Heritage Management in Mali: The Old towns of Djenné and the *Sanké Mon* fishing rite." *Africa Today* Special Issue: Narratives of the African Landscape:Perspectives on Sustainability edited by Mary Jo Arnoldi and Jack Sullivan. 61:1. August/September, 2014.

BEDAUX, Roger, Boubacar DIABY, Pierre MAAS, et Samuel SIDIBE.

2008 "The restoration of Jenné, Mali: African aesthetics and Western paradigms," *Terra 2000:* 8th International Conference on the Study of Earthen Architecture, Torbay, Devon, UK, 2000.

JOY, Charlotte.

2012. *The Politics of Heritage Management in Mali: From UNESCO to Djenné*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

MAAS. Pierre and Geert MOMMERSTEEG.

1992. *Djenné: Chef-d'Oeuvre Architectural*. Bamako et Amsterdam: Institut des Science Humaines et Institut Royal des Tropiques.

MARCHAND, Trevor H.J.

2013 "The Djenné Mosque: world heritage and social renewal in a West African town" In: Verkaaik, Oskar, (ed.), *Religious Architecture: anthropological perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 117-148.

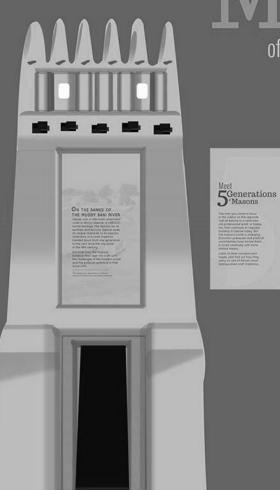
2011 "Negotiating Tradition in Practice: mud masons and meaning-making in contemporary Djenne." In: *Teutonico*, Jeanne Marie, (ed.), *Terra 2008 Proceedings*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute and Trust Publications.

2009 The Masons of Djenné. Bloomington Indiana: Indiana University Press.

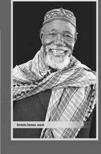
2006 "Endorsing Indigenous Knowledge: the Role of Masons and Apprenticeship in Sustaining Vernacular Architecture - the Case of Djenne" In: Asquith, L. and Vellinga, M., (eds.), *Vernacular Architecture in the Twenty-First Century. Theory, Education and Practice.* London: Taylor & Francis, pp. 46-62.

Le Film:

Les Maçons de Djenné /The Masons of Djenné https://www.youtube.com/watch?v=WPi2ZnqOArk



Masons of Djenné, Mali











May God Accept Us: The Tenet of *Baraji* among Muslim Kin in Mali, West Africa

Dianna Bell Vanderbilt University Department of Religious Studies 301A Garland Hall Nashville, Tennessee 37235 dianna.bell@vanderbilt.edu

Introduction

As I collected the life history of Amadou Diallo, an elderly Muslim Fula man living in southern Mali during field research spanning from 2007 to 2013, Amadou frequently recalled memories from the various jobs—which included cattle herding, gold mining, farming, and trading—that he had held during his lifetime. Amadou, like most Malians, found it difficult throughout his life to earn enough income to support his family and lived under the stress of poverty. Although he said that he never had the chance to earn a lot of money, Amadou consoled himself during moments of special hardship by saying that his hard work had religious worth and had earned him *baraji*.

You are all undoubtedly also familiar with the word "baraji," which loosely translates to English as "divine reward" or "recompense" (see Bailleul 2007: 31; Soares 2005: 166-167, 1996: 744). Mande speakers commonly employ the term baraji to express salutation, condolences, appreciation, and evaluate of one another's mood and character. Baraji can be more deeply understood as the as the merit that Muslims conceptually conceived of themselves as acquiring through an array of ethical actions. In questioning Muslims further about the meaning of the word, it becomes clear that that the concept of baraji offers a profound but unexplored framework for understanding Islam in daily life in contemporary Mande and Fula West Africa.

This presentation offers an overview of *baraji*, an idea grounded in Muslim teachings, and emphasizes the centrality of *baraji* in both daily and ritual life. My is to show that Muslims in the southern Mali approached their religious lives and decisions primarily in terms of *baraji*. Informants uniformly emphasized that they hoped to acquire units of *baraji*, which God would ultimately physically weigh against their sins (*jurumun*) on the Day of Judgment (*faraţnɔgɔnna don*), through various pursuits in order to achieve paradise in the afterlife. Accordingly, the piece offers a review how the Qur'an substantiates the doctrine of *baraji* and argues that the concept of *baraji* works as a symbolic representation of virtuous behavior wherein a person applies his or her understanding of Islam to pragmatic everyday life and local ritual in order to acquire an eventual reward. This study also documents how *baraji* works to extend and maintain ties between both living and deceased kin. As such, ideas regarding which actions could potentially generate *baraji* directed what Muslim practitioners considered proper and inspired behavior between one another and in the world.

Despite the ubiquity of *baraji* in local Mande vernaculars, scholars have given scant attention to uncovering the strata of personal, cultural, and theological lenses through which Muslims across West Africa understand *baraji*. To improve understandings of *baraji*, this paper draws from ethnographic research conducted primarily in the ethnically diverse municipality of Ouélessébougou, a town of approximately 7,000 residents located eighty kilometers southeast of Bamako. Although this study is based in southern Mali, minor mentions of *baraji* in writings on Islam in West Africa reveal that the concept of *baraji* extends to broader Mande and Fula groups living and practicing Islam throughout West Africa (see Hanretta 2008; Schultz 2006; Smeltzer 2005; Soares 1996, 2005). Yet there is a clear gap between how often Muslims in West Africa referenced *baraji* as an instructive component in their religious and daily lives, and how seldom scholars use the concept in their attempts to explain religious ideology in Fula and Mande regions.

In order to refine understandings of this significant role that *baraji* plays in driving life in West Africa, this paper is schematically organized into three sections. First, this article presents the doctrinal basis for *baraji* for Muslims with specific reference to the Qur'an. Second, an interpretation of *baraji* as a value system is offered to better understand how West Africans incorporated Islam into daily life through *baraji*. Third, this piece explores the role of *baraji* in kin and ancestral relations by reviewing how Muslims generate *baraji* on behalf of deceased loved ones through posthumous sacrifices performed by kin and other close associates.

The Doctrinal Context of Baraji

Life among Muslims in West Africa proceeded along a series of suppositions that righteous Muslims in West Africa tied to their actions—simply put, that by behaving with good conduct they would please God and that ultimately God would fairly calculate and determine on an individual basis those who could enter paradise.

People cared about the number of *baraji* credited to them, and their daily lives commonly reflected an obvious effort to accumulate more through overtly religious and seemingly pragmatic actions. Informants unanimously agreed that they did not know the exact number of *baraji* they had earned over their lifetime; no one does. This uncertainty did not bother people, as Muslims trusted God's method for keeping a clear and precise register. Informants explained that God commissioned angels (mekke) to sit on the right and left shoulders of every human being. The angel on the right shoulder marks all good deeds and the angel on the left chronicles sinful acts. This imagery comes from surah 50:17-18: "When the two receivers receive, seated on the right and on the left. Man does not utter any word except that with him is an observer prepared [to record]." This passage reveals that "observers," which Muslims in West Africa typically deemed as angels, only made note of readily observable acts. God, however, hears the deepest thoughts of all people and keeps an additional record of moral and immoral thinking. God also potentially deducted *baraji* from the seemingly moral actions that angels recorded if

God determined that the actor performed the deed to gain the attention or praise of others.

Because of the merciful (hine) nature of God, ten good deeds are credited per each ethical accomplishment while every evil deed counts as only one demerit. The Qur'an 6:160 corroborates this system and accordingly details, "Whoever comes [on the Day of Judgment] with a good deed will have ten times the like thereof [to his credit], and whoever comes with an evil deed will not be recompensed except the like thereof; and they will not be wronged."

We can further understand the term *baraji* itself by consulting the original Arabic version of the Qur'an and examining four translations of Arabic words that collapse together to express the persistent theme and united concept of reward or merit. First, and most significantly, *baraji* can be translated into Arabic as *adjr*, meaning "reward," "payment," "recompense," or "wages." Various forms of the word *adjr* occur in both religious and legal senses in a great number of passages throughout the Qur'an. Qur'anic passages wherein *adjr* takes on religious significance specify that fulfilling religious and moral obligations entitle the person participating in the event to a divine reward (Schacht 2001). For example, surah 16:41 uses the idiom *adjr* to indicate that "the <u>reward</u> of the Hereafter is greater" (emphasis added).

Baraji can next be translated as jazā' and thanāb in Arabic. Akin to adjr, jazā appears repeatedly throughout the Qur'an as a form of divine "reward" or "compensation" that worshippers can expect when God assesses their life on the Day of Judgment. Surah 2:48 reveals, "And fear a Day when no soul will suffice for another soul at all, nor will intercession be accepted from it, nor will compensation be taken from it, nor will they be aided," and 29:7 similarly promises that God will "reward them according to the best of what they used to do" (emphases added). Thanāb similarly appears in the Qur'an, although less heavily than adjr and jazā, to refer to godly "remuneration." Surah 3:148 gives a poetic guarantee of "repayment" for good deeds, affirming twice with the word thanāb: "So Allah gave them the reward of this world and the good reward of the Hereafter. And Allah loves the doers of good" (emphases added).

Baraka lastly references what West African Muslims have collapsed as a unified doctrine baraji. Baraka varies slightly in meaning from adjr, jazā', and thawāb in that it expresses both blessings sent to humans by God and a beneficent force of divine origin (see Colin 2001). In Mali, the word baraka is incorporated into the vernacular and occurred in everyday speech to express strength and spiritual power. Ethnographic research suggests that baraka differs from baraji in that people can use the power of baraka during their earthly existence while baraji is reserved exclusively for the afterlife (see Smeltzer 2005: 46). However, the majority of Arabic speakers in Mali interviewed for this project argued that baraka could potentially also be used interchangeably with the more prevalently employed word baraji.

Approaching Baraji as a Value System

Acquiring *baraji* represented a task to southern Malians, placed before them by God, and signified the outcome of meritorious and inspired behavior (see Weber 1946: 276-277). Through the idiom of *baraji*, Muslims applied his or her understanding of Islam and indigenous ritual to both religious and pragmatic activities in order to acquire varying quantities of an eventual reward. The anthropological concept of "value" offers a framework for understanding this state of affairs.

Since social anthropology's emergence as a discipline of study, scholars have expanded understandings of value from its original economic sense to speak in terms of the merit and promise of societal prosperity that certain events and actions carry (see Buggenhagen 2011: 714-732; 2001: 373-401; Evans-Pritchard 1950: 120; Radcliffe-Brown 1952: 150-151; Stanner 1985: 113-125). In such schemes, value indicates the manner through which people endow attachment to their and other's participation in cultural services, practices, rituals, and exchanges; thus, value becomes the connective substance that binds and maintains people through culturally sanctioned behavior (see Radcliffe-Brown 1952: 150-151; Stanner 1985: 113-125).

Baraji, as a form of value, inspired specific conduct in Muslims' ritual lives and social interactions. I understand value, in this context, as the "invisible chains" that linked people to varying degrees to a range of practices and relationships and the chains that attached Muslims to an array of ritual activities and everyday matters also varied in their strength and dispensability (see Gregory 1997: 12). Using this imagery, for example, an exceptionally strong chain connected Muslims to the practice of praying fives times per day, as prayers remained an inextricable generator of baraji. Eating peanuts between meals, in contrast, could be understood as connected to Islam through a very tenuous chain. Granted, a person could earn baraji while eating peanuts if they generously shared the snack with their friends, but the practice alone was not viewed as essential in obtaining the baraji needed for salvation. It is worth noting that, for some practices, Malians could articulate the numerical sum of baraji that the action brought. But most practices were deemed immeasurable. For instance, one informant reported that reciting the Arabic greeting, bismi-l-laahi earned a Muslim seventy baraji, while similarly noting that attending a funeral amassed an unidentified number of baraji.

As an image of proper religious expression, *baraji* represented a type of currency of virtue that held an ultimately definite and tangible worth. Just as earning enough income to materially sustain oneself and family presented was problematic for many Malians, so did earning adequate *baraji*. Acquiring ample *baraji* is an intricate art for Muslims in southern Mali. As such, Muslims displayed and defended their religious beliefs and moral preferences as expressions of value in terms of their potential to hinder or cultivate the accumulation of *baraji*.

The practice of ascribing varying levels of *baraji* to a range of practices formed Muslim consciousness and ideals. Hence, *baraji* acted as a "paramount value," or value that principally governed Muslim behavior in everyday dealings (see Dumont 1983: 215-216). As a value system, Malians used *baraji* to posit equivalences between different overtly Islamic practices, indigenous ritual, and local culture. For example, fasting during Ramadan was commonly recognized for its

potential to produce *baraji*, as was burning incense in the evening to protect children from sorcerer attacks. Accordingly, the notion of *baraji* acted as a shadow system of wealth that reflected local understandings of the way a diverse range of Islamic and indigenous practices were encouraged by Muslims with reference to their potential to generate *baraji*. Through *baraji*, Muslims in Mali built a value system that prized and converted everyday actions, indigenous rituals, and Islamic practices into a common currency.

As a paramount value, baraji stood in contrast to and was even threatened by other value spheres (see Weber 1946: 323; Bohannan 1955, 1959). Although Dumont credits paramount values for creating and determining social order, Joel Robbins (2004) rightly highlights that it is when paramount values change that real cultural change takes place (12). In the twenty-first century many Muslims, especially elders, placed baraji and money in a struggle against one another for the position of paramount value in Mali. Most granted that money, if used properly, could complement rather than compete with baraji. Money could maximize baraji, and many used their means to purchase sacrificial animals and kola nuts in order to hold naming and marriage ceremonies, celebrate Muslim holidays, hold posthumous sacrifices, and participate in gift-giving relationships. But as Muslims in Mali watched an increasing number of fellow Muslims place material greed and the pursuit of wealth over their pursuit of baraji, many grew increasingly nervous about the future of Islam in the contemporary world and the rate at which their kin acquired baraji.

Earning Baraji on behalf of Kin and Ancestors

Muslims had reason to worry over the place of *baraji* in everyday life as, upon death, all Muslims become dependent on their kin to earn *baraji* on their behalf. Muslim informants routinely explained that the *baraji* they amassed also benefitted their deceased relatives in the afterlife. For example, one morning in 2011 in Ouélessébougou I sat casually visiting with Amadou Diallo who told me, "God gives all the *baraji* I earn to my father, too."

"And what about your mother?" I asked. "Does she also get some of that baraji?"

"Yes! Of course!"

"And your brothers and sisters?"

"Yes, all of them earn baraji through me too," the old man said with confidence.

I decided to probe further. "Can your grandparents earn baraji because of you as well?"

"Yes!"

"What about your grandparents' grandparents?"

Amadou quickly saw how endless my questions might become and presented me with a larger and unforeseen point: "Every deceased Muslim gets *baraji* when a living Muslim earns *baraji*."

Baraji continued to hold value after death, as the deceased became dependent on the living to ensure their security by earning baraji. Although all deceased Muslims benefited from the living's pursuit of baraji, most Muslims wanted their experience of amassing baraji in the afterlife to be personal. Here I hope to show how understandings of Islam and baraji in southern Mali sustained kin and social relationships between Muslims as practitioners depended on their kin and close associates to earn baraji for one another in both this earthly existence and the afterlife.

Muslims interviewed for this project unanimously agreed that, according to the Qur'an, God did not judge family members for one another's sins.¹ As such, one might find it an unforeseen point when informants insisted that God, conversely, does allow living kin to benefit one another and their ancestors by earning *baraji* on each other's behalf. This paper previously noted that Muslims in southern Mali often understood *baraji* as a type of divine savings account. And, just as kin in West Africa tend to openly share money and material resources, they similarly conceived of themselves as earning and sharing their *baraji* together as well.

Surah 35:18 of the Qur'an teaches, "And no bearer of burdens will bear the burden of another."

8

Fula and Mande Muslims in southern Mali alike explained that they wanted to continually remember and respect dead ancestors and believed that the deceased especially appreciated gifts, such as food. The deceased especially relied on their descendants to confer blessings on their behalf and add to their *baraji* through personal sacrifices and spoken blessings (see Smeltzer 2005: 55-56).

Many Muslims conscientiously and similarly expressed their efforts to earn *baraji* for deceased elders and adults. Yet Muslims voiced scant concern over the fate of those who died during the childhood or in their early youth. Because of children's guaranteed resurrection and salvation, Muslim parents in southern Mali typically only made modest sacrificial gestures in memory of a dead child. Adults who passed away, on the other hand, were in a far more precarious position. Facilitating their passage to paradise required more attention and effort.

Sacrifices were crucial and represented a concerted effort to earn *baraji* for departed kin so that the deceased would have the *baraji* needed to join their Muslim ancestors in paradise. Riesman (1977) rightly notes that ceremonies in West Africa, such as the posthumous sacrifices documented here are, "a sort of compromise between the various notions of what a ceremony ought to be and between the consensus and the real availability of persons and things" (178). Although surviving family members cooperated to hold elaborate and well-attended sacrifices, they nearly always came up short in funds, and sacrifices often missed key kin from the deceased's life who lived in regions from which it was too far to travel.

I attended many posthumous sacrifices during fieldwork. In a fuller version of this paper I offer a description of these events, which I will skip today because I presume that we've all attended numerous posthumous sacrifices. In sum with each sacrifice, participants deem that the grouping of public benedictions, intent study of the Qur'an, and generous distribution of food to a large crowd had earned much *baraji* on the deceased's behalf and participants leave

knowing that they had received a nominal amount of *baraji* for attending, but that most of the *baraji* earned that morning had gone to the deceased.

As members of a vast and extended kin networks, Muslims in West Africa worked to attain *baraji* in order to enter paradise and continue their familial relationships in the afterlife. People operated on the understanding that the *baraji* they earned stood to benefit both themselves and those who had died before them. In West Africa, Muslims used notions of *baraji* to dynamically incorporate Islam into social and kin relationships. *Baraji* served as an effective idiom by which people evaluated and organized kin relationships and kin actively evaluated members of their kin networks based on their mutual willingness to cooperate in the practice of Islam and pursuit of *baraji* with one another.

Conclusion

In turning to efforts to understand Islam across West Africa, a noticeable discrepancy emerges between how often Muslims in Mali mention *baraji* as an instructive component in their daily practice of Islam and how seldom scholars have referenced *baraji* in their attempts to document Islam in West Africa. It is striking how prominently the topic of *baraji* features in conversations with Muslims across southern Mali. Upon questioning Muslims about their religious lives, informants again invoked the idiom of *baraji* in order to explain how they discerned among and applied value to the different ritual practices and daily choices that they employed. People explained that they trusted that God would repay them for both their meritorious dealings and ritual commitment to Islam with *baraji* upon their final judgment and that *baraji* would help them in attaining salvation in the afterlife.

Today I have proposed understanding *baraji* in West Africa as a system of value through which Muslims appraise the religious rituals and other practices associated with Islam. The piece uses the term "value" in this study to signify how people in West Africa ranked various practices in terms of their potential to generate *baraji*. Thus, *baraji* highlights that Islam across West

African is more than a matter of dogma, but a lived and highly social technique. As an inclusive value system, *baraji* influenced not only ritual behavior but also inspired specific conduct in Muslims' personal lives and social interactions. People evaluated their behavior and relationships in terms of their potential to earn the needed amount of *baraji* that would ensure their salvation and admission to paradise in the afterlife. As such, *baraji* represents a form of value that governed Muslim behavior in a range of cultural domains that I hope that future studies on *baraji* will uncover. Owing to the dearth of literature on the subject of *baraji*, bringing forth a description of its doctrinal context, situating *baraji* as a value system, and explaining how kin earn *baraji* on one another's behalf seemed appropriate first steps in making *baraji* a prominent part of the discussions on Islam and indigenous religion in West Africa.

References

BAILLEUL, Charles Père. *Dictionnaire bambara-français*. Éditions Donniya: Bamako, Mali, 2007. BARTHES, Roland. *Système de la Mode*. Paris: Seuil, 1967.

BAUDRILLARD, Jean. Le Système des Objects. Paris: Denoël, 1968.

BOHANNON, Paul. "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv." *American Anthropologist* 57: 60-70, 1955.

——. "The Impact of Money on an African Subsistence Economy." *Journal of Economic History* 19: 491-503, 1959.

BUGGENHAGEN, Beth Anne. "Are Births Just "Women's Business"? Gift Exchange, Value, and Global Volatility in Muslim Senegal," *American Ethnologist* 38(4): 714-723, 2011.

——. "Prophets and Profits: Gendered and Generational Visions of Wealth and Value in Senegalese Murid Households," *Journal of Religion in Africa*, 31(4): 373-401, 2001.

COLIN, G.S. "Baraka." In *Encyclopedia of Islam*. Koninklijke Brill LV: Leiden, The Netherlands, 2001.

DUMONT, Louis. Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

ENGLUNG, Harri and James LEACH. "Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity," *Current Anthropology* 41(2): 225-248, 2000.

EVANTS-PRITCHARD, E.E. "Social Anthropology: Past and Present the Marett Lecture, 1950," *Man*, 50: 118-124, 1950.

GRAEBER, David. Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams. New York: Palgrave, 2001.

GREGORY, C. A. Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange. Amsterdam: Harwood Academic, 1997.

HANRETTA, Sean. "To Never Shed Blood': Yacouba Sylla Félix Houphouët-Boigny and Islamic Modernization in Côte D'Ivoire." *Journal of African History* 49: 281-304, 2008.

LAUNAY, Robert. Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town. Berkeley: University of California Press, 1992.

OTTO, Rudolf. The Idea of the Holy. New York: Oxford University Press, 1958.

PIOT, Charles. Remotely Global: Village Modernity in West Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Structure and Function in Political Society. London: Cohen & West, 1952.

RIESMAN, Paul. Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

ROBBINS, Joel. "God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea." *American Anthropologist* 103(4): 901-912, 2001.

SAHLINS, Marshall. Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

SCHACHT, J. "Adjr." In Encyclopedia of Islam. Koninklijke Brill LV: Leiden, The Netherlands, 2001.

SMELTZER, Susan. "Personhood, Blessing, and Divine Recompense in Soninke Culture." SIL International, 2005.

SOARES, Benjamin F. "The Prayer Economy in a Malian Town (L'économie de la prière dans une ville malienne)," *Cahiers d'Études Africains* 36: 739-753, 1996.

—. Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town. Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 2005.

SCHULTZ, Dorothea E. "Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali." *American Ethnologist* 33(2): 210-229, 2006.

STANNER, W.E.H. "Radcliffe Brown's Ideas on 'Social Value." *Social Analysis* 17: 113-125, 1985.

WEBER, Max. From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press, 1946.

Jody Benjamin, PhD Candidate

Harvard University

June 2014

Conference: Ninth International Mande Studies Association Conference, 2014.

Panel: "Interactions among the Mande and their Atlantic Neighbors."

Cotton, Cloth and Cultural Heterogeneity on the Upper Guinea Coast: Merchants,

Migrants, Slaves and Speculators, 1785-1807

As the wealthiest man in town, Fendan Modu Dumbuya would have had much to be

thankful for during Ramadan in the Muslim year 1216, or 1802 on the Gregorian calendar.

Observances marking the end of Ramadan at Wonkapong, the Guinea river port where Dumbuya

lived, likely unfolded as was described there just a few years earlier: with two to three hundred

men in brightly colored "Mandingo clothes" — or the loose-fitting, embroidered garments

favored by male authority figures, merchants and clerics — parading to an open air mosque

where they sat on reed mats for a public service.

Seated behind them would have been a smaller number of women their heads covered

with cloth veils, and some children without mats of their own seated on the ground. The town's

notables would have been seated in front dressed in white, their heads wrapped with white

turbans. Prominent among them, the Dumbuya clan had over time come to effectively control a

network of such coastal towns through which western African consumers and laborers traded

across oceans as well as with a portion of the African interior savannah and desert. Fendan

Dumbuya's children or younger relatives were positioned as either local headmen of these towns

or, if female, wives of local chiefs in up to as many as a dozen such ports tacked into the many

rivers north of Freetown, Sierra Leone. With a population of a few thousand, Wonkapong then

¹ Adam Afzelius and Alexander Peter Kup, Sierra Leone Journal 1795-1796, vol. 27, Studia Ethnographica

Upsaliensia 27 (Uppsala: Inst. för allm. och jämförande etnografi, 1967), 140.

Benjamin, 1

rivaled the size of neighboring Freetown, which was struggling to stabilize itself as an outpost of free wage labor and inter-continental trade.

Within a few dozen miles of this experimental abolitionist colony founded by evangelist-minded philanthropists and later taken over by the British Crown, Dumbuya controlled hundreds of enslaved laborers who grew rice, cotton and tobacco on his land for sale to European, American and African buyers. He corresponded equally at ease with foreign slave traders and the governor of the Sierra Leone colony, using scribes to compose his thoughts on paper in European languages, signing his name in Arabic² and receiving foreign guests in his roomy apartments where he served them on English-made dishes.³ A few years prior, Dumbuya's hired army crushed a thirteen year-old rebel settlement of former slaves who had escaped to a walled encampment in the Yangekori hills around Wonkapong.⁴ Sharing the spoils with Susu slaveowners he partnered with in the attack, Dumbuya sold off some captives, who numbered in the hundreds and put others to work for him locally.⁵ Defeating the rebellion ended a symbolic threat to a social and economic order on the coast of which he was a large beneficiary.

In this paper focusing on the turn of the 19th century, I argue that cotton, both as raw material and finished cloth, was a vital element of a coastal economy stretching a few hundred miles from Sherbro Island in the south, offshore from contemporary Sierra Leone to Bulama Island in the north, near two Portuguese merchant strongholds at Bissao and Catcheu. Interacting with interior regions as far away as the Niger river valley, this coast hosted a heterogeneous

_

² George E. Brooks and Bruce L. Mouser, "An 1804 Slaving Contract Signed in Arabic Script from the Upper Guinea Coast," *History in Africa* 14 (1987).

³ Richard Bright et al., *Guinea Journals : Journeys into Guinea-Conakry During the Sierra Leone Phase,* 1800-1821 (Washington, D.C.: University Press of America, 1979).

⁴ Thomas Masterman Winterbottom, *An Account of the Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone : To Which Is Added an Account of the Present State of Medicine among Them ; with a New Introd. By John D. Hargreaves and E. Maurice Backett, 2nd ed., vol. no. 52, Cass Library of African Studies. Travels and Narratives ; No. 52 (London: Frank Cass, 1969), 246.*

⁵ Mouser, Bruce. "Rebellion, Marronage and Jihad: Strategies of Resistance to Slavery on the Sierra Leone Coast, C. 1783-1796." *The Journal of African History* 48, no. 1 (2007): 27.

group of actors— African farmers, traders, rebel slaves, wage laborers (called "gromettas"), Euro-African and European merchants, abolitionists and speculators— who competed for advantage. The economies of cotton and cloth took shape within a regional context of regularized violence associated with slaving, slave rebellions and the expansion of Islamic state power that provided the contours and limits of the social life of cotton. Many types of locally produced and imported cotton cloth were a vital part of cross-regional and cross-cultural commercial exchanges— as Dumbuya's role as cloth merchant attests. A commodity basic to daily life, cloth linked producers and consumers in different markets within western Africa and as far away as India, southeast Asia, Europe and the Americas. In a context in which Africanist historians of the period must necessarily contend with the limited and one-sided nature of written sources (most of which were produced and archived by outsiders), an investigation of material culture opens the possibility to reveal how a broad cross-section of people experienced and contended with social and economic shifts. It is with some attention to interactions around this vital consumer item, for example, that it becomes clear western Africans of the period had a wide variety of aesthetic choices and ideological models to choose from in recreating identities for themselves appropriate to the times and for imagining their futures. By emphasizing the heterogeneity of coastal populations, and of their responses to new developments, I also show how a variety of actors used cloth and clothing to display power (or the relative lack of power), as well as their own cosmopolitanisms, sobriety, allegiances and ambitions.

This paper is part of a larger study of the social economy of cotton in Upper Guinea during the 18th and 19th centuries. Here, I focus on the ways in which a part of this region was being increasingly drawn into an emerging global economy as a producer of raw materials and consumer of finished goods. This paper draws on frequent references to cotton and cotton cloth

within narrative and journal accounts by travelers such as European ship captains, military and colonial officials, naturalists, as well as on testimony to British House of Commons on the African trade, records of the British Treasury, the correspondence of merchants and of Sierra Leone Council officials. I use these sources to consider historical change in this region through the lens of these commodities that connect it to larger global processes. By doing so, I am advancing a perspective that re-conceives of this period in West Africa as defined less by totalizing "triangular" trans-Atlantic relationships and more by an approach that is more openended, considers the vital role of Asia to African trade, and focuses more on the strategies, limitations and actions of local African merchants and consumers as co-creators of an emerging global maritime exchange economy. To set Atlantic trade in western Africa within a global historical perspective, is not to suggest that connections between places, processes and people have no limits or that they spread uniformly across space and time. Rather it is instead to ask questions about the historical breadth, specificity and limits of those connections in West Africa—while also bringing out the rationale for the consumer demand driving trade and the social relations that underpinned the demand.⁶

Many historians of Africa have argued that African production and consumer demand from this earlier period deserve wider study⁷. Philip Curtin, Joseph Inikori, Joseph Miller, John Thornton and others have suggested the impact that African consumer demand has had on the evolution of global trade networks. Curtin's major economic study of Senegambia, which looked at a wide range of commodities including cloth, found that during the late 18th century the terms

⁶ Cooper, Frederick. "Globalization." In *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005.

⁷ Jeremy Prestholdt, *Domesticating the World : African Consumerism and the Genealogies of Globalization*, vol. 6, The California World History Library ; (Berkeley: University of California Press, 2008).

of trade favored Senegambians⁸ (Curtin, 1975). Inikori has shown that India-produced cottons were the largest category of foreign-produced goods exported from England to western Africa in the period, rising steadily from 34% of all exports in 1718 to as much as 75% in 1806, the year before Britain ceased trading in slaves.⁹ He argued that increasingly high prices paid for slaves, driven by labor demands of European planters in the Americas throughout the 18th century, impeded the development of export commercial agriculture in Africa—at least until 1807. This unilateral move by Britain initiated a long transition to a focus on other "legitimate" commodities. In another important study of 18th century West African consumption patterns, David Richardson argued that consumption "had significant repercussions for the structure, organization and profitability of English slave trading." Richardson noted that throughout the 18th century, foreign goods (mostly Asian-produced cotton textiles) made at least a third of commodities exported from England to Africa for trade; by the 1790s the percentage had risen to half of all commodities.

In western Africa, trading settlements like Dumbuya's Wonkapong sat in the midst of a coastal frontier that had continually been re-made by centuries-old processes of migration, trade and socio-cultural transformation. A range of scholars has shown that along with migration, a key dynamic in western African history has been the process of cultural exchange developed through the interaction between local populations and diasporas of traders linked over long distances. Such studies indicate that the "Atlantic" slave trade represented the convergence of *global* processes rather than merely an exchange between Europeans and Africans.

_

⁸ Philip D. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa; Senegambia in the Era of the Slave Trade* (Madison: University of Wisconsin Press, 1975).

⁹ Joseph Inikori, *Africans and the Industrial Revolution in England : A Study in International Trade and Economic Development* (Cambridge, U.K. ; New York Cambridge University Press, 2002).

¹⁰ David Richardson, "West African Consumption Patterns and Their Influence on the Eighteenth-Century English Slave Trade," *The uncommon market; essays in the economic history of the Atlantic slave trade / ed. by H.A. Gemery and J.S. Hogendorn* (1979).

Textile makers in both Britain and France struggled to supplant Indian cloth production with versions of Indian cotton textiles that consumers in this region of West Africa would accept, a process that was still unfolding with the emergence of industrial factory production first in England and later in France. At the turn of the 19th century, French slavers at West African ports still commonly recorded purchases of individual slaves in their account books as so many "pièces d'Inde" a computational unit based on a standard measure of India-made cotton cloth—by then an already old practice that makes clear the contemporary association between African slaves and Asian textiles in an imagined calculus of global exchange and profit. 11

In one section, I show how escaped slaves participated in the regional cotton economy and how a charismatic religious figure expressed authority and sought to impose public morality through an enforced dress code of certain locally-produced cotton garments. In another section, I show how some African-born and African-descended settlers brought to Freetown from North America beginning in 1792 found an initial economic foothold by inserting themselves into the cloth trade of the Guinea rivers. Elite Africans such as local rulers and their wives sometimes adopted foreign clothing styles or hybridized dress styles as a display of their status. In the final section, I turn to the activities of British speculators who increasingly invested in cotton farming schemes in the context of growing needs of British textile manufacturers and the looming debate over abolishing the slave trade.

Conclusion: Cotton and cotton cloth were key to their strategies for economic survival and wealth production across several sectors of society living and trading on the Upper Guinea coast. African merchants purchased large quantities of textiles throughout the period, about half of which came from Europe and half from Asia. References in source documents to traders from

_

¹¹ Rebecca J. HÈbrard Jean M. Scott, *Freedom Papers an Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

particular locations suggest these textiles circulated widely throughout the subregion including areas across the Futa Jallon mountains, along the Niger river valley and into parts of contemporary Mauritania. The exchange and use of cotton cloth in Upper Guinea was entangled in a number of ways with slave trading (both domestic and trans-Atlantic), slavery and the violence associated with them. These relationships took shape across linkages between producers, traders and consumers on at least four continents. The mutuality of the exchange process was revealed, however, by the fact that at the turn of the 19th century the complex competing interests on the Upper Guinea coast were being transformed by circumstances they had helped to produce: the increasing demand on global markets for raw cotton and for mass-produced cotton textiles.

Bibliography

- AZELIUS, Adam, and Alexander Peter KUP. *Sierra Leone Journal 1795-1796*. Studia Ethnographica Upsaliensia 27. Vol. 27, Uppsala: Inst. för allm. och jämförande etnografi, 1967.
- BRIGHT, Richard, Alexander SMITH, Brian O'BEIRNE, and Bruce L. MOUSER. *Guinea Journals: Journeys into Guinea-Conakry During the Sierra Leone Phase*, 1800-1821. Washington, D.C.: University Press of America, 1979.
- CURTIN, Philip D. *Economic Change in Precolonial Africa; Senegambia in the Era of the Slave Trade*. Madison: University of Wisconsin Press, 1975.
- INIKORI, Joseph. Africans and the Industrial Revolution in England: A Study in International Trade and Economic Development. Cambridge, U.K.; New York Cambridge University Press, 2002.
- MOUSER, Bruce L. and George E. BROOKS. "An 1804 Slaving Contract Signed in Arabic Script from the Upper Guinea Coast." *History in Africa* 14 (1987): 341-48.
- PRESTHOLD, Jeremy. *Domesticating the World: African Consumerism and the Genealogies of Globalization*. The California World History Library; Vol. 6, Berkeley: University of California Press, 2008.
- RICHARDSON, David. "West African Consumption Patterns and Their Influence on the Eighteenth-Century English Slave Trade." [In English]. *The uncommon market; essays in the economic history of the Atlantic slave trade / ed. by H.A. Gemery and J.S. Hogendorn* (1979): 303-30.
- SCOTT, Rebecca J. and Jean M. HÈBRARD. Freedom Papers an Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation [in English]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.
- WINTERBOTTOM, Thomas Masterman. An Account of the Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone: To Which Is Added an Account of the Present State of Medicine among Them; with a New Introd. By John D. Hargreaves and E. Maurice Backett. Cass Library of African Studies. Travels and Narratives; No. 52. 2nd ed. Vol. no. 52, London: Frank Cass, 1969.

Femmes politiques en face des enjeux de pouvoir :

Une étude ethnographique comparée des carrières politiques au Burkina Faso et au Mali

Par:

Sten Hagberg¹ et Bintou Koné²

Résumé

De nos jours, la participation des femmes à la vie politique fait partie de grands discours publics tenus aussi bien par les acteurs politiques nationaux et internationaux. En effet, il est reconnu que les femmes ne doivent plus être au second plan de la politique de la nation, mais doivent désormais assumer des responsabilités politiques en tant que leaders et élues. Cependant, malgré ces discours favorables à la promotion et à l'élection des femmes politiques beaucoup d'elles sont toujours écartées lors de l'établissement des listes électorales des partis ou une fois élues marginalisées dans les commissions et activités spécifiquement concernées par la promotion de la femme.

Dans cette étude nous proposons une ethnographie comparée des carrières politiques des femmes afin d'analyser les conditions et les contextes dans lesquels des femmes leaders cherchent à percer en politique. Sur la base de l'enquête de terrain menée dans les communes burkinabè et maliennes, nous analyserons « les réussites » et « les échecs » des femmes politiques en face des enjeux de pouvoir. L'argument principal concernant l'écart entre les discours officiels et les pratiques quotidiennes se focalise sur quelques femmes élues. Notre communication est développée en trois temps. Premièrement, nous donnerons un bref aperçu historique des femmes politiques au Burkina Faso et au Mali pour contextualiser la situation actuelle des politiciennes au niveau communal. Cet aperçu fournira le contexte nécessaire pour comprendre notre narration sur les quatre femmes politiques. Deuxièmement, nous décrirons les quatre femmes et leurs carrières politiques pour mettre en relief les différences et les similitudes entre ces politiciennes. Troisièmement, nous faisons une analyse comparative des quatre femmes politiques et leurs « réussites » et « échecs » pour identifier les enjeux auxquels font face ces femmes (le parti, le pouvoir traditionnel, l'éducation et la mobilisation). En conclusion, nous réfléchirons comment les débats sur les « réussites » et « échecs » des femmes politiques des communes burkinabè et maliennes pourraient représenter une continuité et un changement quant à la culture démocratique locale. Nous proposerons aussi que l'ethnographie comparée des carrières politiques donne une meilleure compréhension aux processus d'exclusion des femmes en tant que leaders politiques, têtes de liste, militantes des partis politiques etc.

¹ Professeur en anthropologie culturelle, université d'Uppsala : sten.hagberg@antro.uu.se

² Étudiante en DEA en anthropologie du changement social et du développement, Institut Supérieur de Formation et de Recherche Appliquée (ISFRA), Mali : binet00@yahoo.fr

Introduction

La participation des femmes à la vie politique fait partie de grands discours publics tenus aussi bien par les acteurs politiques nationaux et internationaux. En effet, les dernières décennies et surtout depuis de la Conférence Mondiale sur les femmes de Beijing en 1995 il est reconnu que les femmes ne doivent plus être au second plan de la politique de la nation, mais doivent désormais assumer des responsabilités politiques en tant que leaders et élues. Cependant, malgré ces discours favorables à la promotion et à l'élection des femmes politiques beaucoup de femmes sont toujours écartées lors de l'établissement des listes électorales des partis ou une fois élues marginalisées dans les commissions et activités spécifiquement concernées par la promotion de la femme. Même une loi sur le quota des femmes candidates – bien qu'importantes – peut être instrumentalisée pour diminuer son efficace application. En effet, quant au quota il faut distinguer entre trois instances : 1) la poule des candidates, souvent appelées aspirantes ; 2) les candidates qui se présentent sur les listes électorales; et 3) les élues. A chaque instance il y a des tentatives de récupération politique. « Electoral quotas may be defined as regulations that in public elections require a certain minimum in numbers of percentage of a specific group at one of these levels » (Dahlerup 2006 : 19). C'est pourquoi il ne suffit pas de décrire et analyser les règles et leurs applications, mais aussi les manipulations et les détournements des candidatures des femmes.

Cette étude est une ethnographie comparée des carrières politiques des femmes afin d'analyser les contextes dans lesquels des femmes leaders cherchent à percer en politique. Ainsi elle voudrait aussi comprendre les conditions qui structurent la participation politique de ces femmes. Sur la base de l'enquête de terrain anthropologique menée dans les communes burkinabè et maliennes³, nous analyserons « les réussites » et « les échecs » des femmes politiques en face des enjeux de pouvoir. Car, ces femmes sont naturellement confrontées à maints obstacles et défis qui méritent d'être analysés comparativement. Notre point de départ est d'analyser l'écart entre les discours officiels et les pratiques quotidiennes à travers les

⁻

³ L'enquête de terrain au Burkina Faso a été conduite dans les communes de Bobo-Dioulasso, Péni et Sidéradougou par Hagberg et s'inscrit dans des recherches effectuées depuis 1988. L'enquête de terrain au Mali est un travail d'équipe dans les communes de Kalaban-coro et Kiban depuis 2008 ; Koné a néanmoins mené plusieurs séjours de terrain avec comme élément-clé la campagne pour la députation dans le cercle de Banamba en novembre-décembre 2013.

expériences de quelques femmes élues au Burkina Faso et au Mali pour comprendre comment ces femmes cherchent à percer en tant que femme politique dans un contexte fort masculin.

Notre analyse est développée en trois temps. Premièrement, nous faisons un bref aperçu des femmes politiques au Burkina Faso et au Mali, pour rappeler les contextes et les conditions dans lesquels les femmes politiques évoluent. Il s'agira de démontrer comment on pourra aller au-delà des facteurs explicatifs d'ordre culturel, éducatif et financier de la faible participation féminine pour plutôt cibler le vécu de quelques femmes politiques. Deuxièmement, nous décrirons quatre femmes et leurs carrières politiques, d'abord les deux maliennes et ensuite les deux burkinabè. Il s'agit des quatre femmes burkinabè et maliennes qui ont eu des carrières bien différentes mais avec des similitudes intéressantes. Troisièmement, nous faisons une analyse comparative des quatre femmes pour essayer d'identifier des similitudes et différences, notamment les rapports avec le parti et le pouvoir traditionnel, le niveau d'instruction et la capacité de mobilisation. En conclusion, nous proposons que la femme politique mobilisatrice soit une figure politique ancienne dans la région, car jusque nos jours les femmes sont surtout impliquées dans la mobilisation lors des élections plutôt que comme « têtes de liste ». Nous analyserons également les pratiques de marginalisation auxquelles des femmes politiques font face ainsi que des cas de réussites, c'est-à-dire lorsqu'une femme leader a pu « percer » et alors devenue élue. En fin, nous proposerons que l'ethnographie comparée des carrières politiques donne une meilleure compréhension aux processus d'exclusion des femmes en tant que leaders politiques, têtes de liste, militantes des partis politiques et mobilisatrices à la base.

La participation politique des femmes maliennes et burkinabè

Dans ce qui suit nous faisons un bref aperçu historique sur la participation politique féminine au Mali et au Burkina Faso. Il est d'abord important d'affirmer que la participation politique des femmes n'est pas un phénomène nouveau en Afrique de l'Ouest. Dans l'histoire de cette région il y a des femmes qui ont joué un rôle important, y compris Sogolon, la femme-buffle et la mère du fondateur du Mali Sunjata Keïta et la princesse Yennenga dans l'histoire des Moose (Mossi). Plus récemment, la princesse Guimbe Ouattara jouait un rôle important dans la ville de Bobo-Dioulasso avant la colonisation (Hagberg 2003) ainsi que Momo – la célèbre sœur du roi Tieba

Traoré – de Sikasso (Person 1975 : 1562, 1564). Aussi, il s'avère important de reconnaître que des femmes inconnues ont évidemment toujours joué un rôle important dans la gestion de la chose publique sans que cette participation politique ne soit connue et reconnue. Avec la colonisation la participation politique de femmes n'a guère augmenté, mais toujours à quelques exceptions près, les femmes sont restées dans les marges de la vie politique.

En général, la participation politique des femmes demeure rare dans les deux pays étudiés. La première femme députée au Burkina Faso (alors la Haute-Volta) intégra le parlement en 1959 et elle fut aussi la première femme au gouvernement voltaïque de 1958 à 1959. En effet, Célestine Ouézzin-Coulibaly-Traoré a siégé dans les deux derniers conseils comme ministre des Affaires sociales, de l'Habitat et du Travail. Cependant, elle avait été nommée après le décès de son époux Daniel Ouézzin-Coulibaly qui fut vice-président et président du conseil. Rouamba et Descarries notent : « Tout s'est passé alors comme s'il fallait entretenir la mémoire de l'illustre disparu à travers sa femme » (Rouamba et Descarries 2010 : 102). Cela dit, Ouézzin-Coulibaly avait déjà eu une longue carrière politique et syndicale avant de devenir députée et ministre ; et elle est restée députée jusqu'au coup d'État le 3 janvier 1966. La deuxième femme – Fatimata Traoré-Sigué – devient membre du gouvernement en 1976. Ce n'est qu'avec la Révolution Démocratique Populaire – souvent appelée « la révolution sankariste » – que le nombre de femmes ministres ont augmenté au Burkina Faso, même si c'était toujours assez modeste (trois sur 22 ministres en 1984 et cinq sur 25 ministres en 1986). La 4^{ème} République n'a pas considérablement augmenté le nombre des femmes au gouvernement, car « la démocratie ne suffit pas à garantir une équitable représentation des femmes au sein des pouvoirs » (Rouamba et Descarries 2010: 102).

La première femme-députée au Mali fut Haoua Keïta qui était la seule à l'assemblée nationale dans les mandats législatifs de 1959, de 1960 et de 1964. Aucune femme ministre n'était dans le gouvernement à l'époque, car ce n'est qu'en 1968 que la première femme entre dans un gouvernement malien. Le régime militaire de Moussa Traoré (1968-1991) ne changera pas cet état de fait et ce n'est qu'avec les élections législatives de 1997 que le nombre de femmes députées ont clairement augmenté avec 18 femmes sur 147 députés (12,2% des sièges). La période cruciale pour la démocratie malienne est la chute de pouvoir de Moussa Traoré par un soulèvement populaire soutenu par le gouvernement de transition d'Amadou Toumani Touré (ATT), mais la transition du parti unique au multipartisme a vu le nombre de

femmes-députées réduit passant de 6,09% en 1988 à 2,3% en 1992 (REF: C'est les références du tableau?). Dans l'ensemble le Burkina Faso et le Mali comme dans d'autres pays voisins sahéliens compte un nombre de femmes ministres et députées très bas (environ 10-15%), même si des avancées significatives ont été enregistrées les dernières 20 années (Sherif 2013: 3).

De nos jours, il y a, bien entendu, des femmes politiques importantes sur la scène politique nationale. Au Burkina Faso des femmes politiques comme Alice Tiéndrébéogo-Kaboret, Juliette Boukoungou, Béatrice Damiba et Monique Ilboudo ont été membres de plusieurs gouvernements les dernières décennies. Rouamba & Descarries (2010 : 104) ont établi et analysé la liste d'au total 38 femmes qui ont accédé au gouvernement : « Si une telle liste met en relief une certaine durée de présence pour ces femmes qui accèdent au gouvernement, elle indique également que l'élite gouvernementale féminine se renouvelle peu ». Au Mali le nombre de femmes leaders politiques au niveau national reste encore plus réduit, malgré le fait que le pays a eu un premier ministre féminin Mariam Kaïdama Cissé née Sidibé (2011-2012) et une candidate indépendante aux présidentielles en 2013 : Aichata Haidara née Cissé.

Plusieurs facteurs sont proposés pour expliquent cette situation, notamment les facteurs d'ordre socio-culturel, économique et éducatif⁴. Il manque aussi une réelle volonté politique, car d'une manière générale les femmes doivent plus que les hommes se battre pour pouvoir s'imposer. Elles sont marginalisées au niveau du gouvernement (les types de postes politiques), au sein des partis politiques (le positionnement sur la liste, les postes politiques) et dans la société :

La politique est généralement mal perçue dans leur société. Elle se ramène au mensonge, aux coups bas, à la trahison des amis, autant de choses qui ne conviennent pas à une femme. C'est pourquoi on la considère comme un métier d'homme. (Sanankoura 2004 : 154)

Notre propos n'est pas de fournir un cadre explicatif général de la faible participation politique des femmes, mais de faire une analyse des carrières de quelques femmes politiques burkinabè et maliennes. En effet, il s'avère important de focaliser ces femmes, qui malgré toutes les contraintes et parfois résistances ouvertes, ont opté pour une carrière politique. Au lieu de se

5

⁴ Le facteur éducatif est néanmoins assez ambigu, car s'il est possible que le niveau d'instruction et la capacité de parler et comprendre le français est plus bas chez des femmes que les hommes parmi les citoyens lambda, des femmes qui ont été élues comme députées ou ministres sont souvent instruites avec un niveau d'éducation plus élevé que les hommes dont certains députés sont analphabètes.

référer aux facteurs d'ordre socio-culturel, économique et éducatif en général, nous voudrions alors analyser le vécu des femmes et leurs expériences de l'exercice du métier de politicienne. Ainsi nous voudrions aller au-delà des représentations stéréotypes bien connues telles que : la femme politique doit avoir un mari qui la supporte ; elle doit avoir une base économique solide ; elle doit avoir un charisme mobilisatrice incontestable. Sans vouloir nier leur importance nous voudrions ici plutôt faire l'ethnographie comparative des femmes politiques au Burkina Faso et au Mali.

Mali: Trajectoires de deux femmes politiques

Au cours de l'enquête de terrain menée dans des communes maliennes nous avons rencontré quelques femmes engagées en politique. Ici nous détaillerons les trajectoires de deux femmes politiques : Awa Sacko et Henriette Dembélé. Ces deux femmes évoluent dans des communes et partis différents. Elles ont été élues dans les communes où elles vivent et elles sont toutes deux à leur deuxième mandat consécutif. Elles se sont engagées dans la politique il y a à peu près une décennie. Henriette Dembélé est membre du parti actuellement au pouvoir, le *Rassemblement pour le Mali* (RPM) à Kalaban-Coro (cercle de Kati), tandis que Awa Sacko milite au sein du *Parti pour la Renaissance Nationale* (PARENA) à Madina-Sacko (cercle de Banamba). Au niveau de la commune rurale de Kalaban-Coro, il y a neuf conseillères femmes sur 29 conseillers et dans la commune rurale de Madina-Sacko il y a une femme sur les 17 conseillers.

Henriette Dembélé : Ancienne militante du nouveau parti au pouvoir

Henriette Dembélé est une politicienne dans la commune rurale de Kalaban-Coro, cercle Kati dans la région de Koulikoro; cette commune n'est en réalité pas « rurale », car elle est complétement contigüe à Bamako. Henriette est instruite et mère de famille; elle est d'une soixantaine d'années. Elle est la présidente du comité RPM de Kouloubléni, c'est-à-dire l'un des secteurs de l'agglomération de Kalaban-Coro. Elle est aussi la présidente de la sous-section du RPM de la commune de Kalaban-Coro. Pour les élections municipales prévues en avril 2015,

⁵ La commune de Kalaban-Coro compte 162.000 habitants, dont dans la principale agglomération a une population de 96.000 personnes (INSTAT-RGPH 2009).

Henriette compte se présenter comme candidate et d'être à la tête de la liste. La raison de cette ambition est, dit-elle, résultant de la demande des partisans du RPM de Kalaban-Coro. Son combat est d'encourager les femmes à s'impliquer beaucoup dans la politique et de suivre de près la gestion de la structure dans laquelle elle travaille. Actuellement elle fait néanmoins face à une concurrence tant au niveau de la commune, car d'autres représentants du RPM semblent vouloir se positionner pour les communales. Aussi, elle a fait l'objet d'une concurrence importante avec des coups bas sérieux au cercle de Kati lorsqu'elle a voulu être candidate aux élections législatives en novembre-décembre 2013. Prétendre à un nouveau poste important, c'est augmenter également ces adversaires politiques.

La carrière d'Henriette Dembélé est particulièrement impressionnante et elle fait partie des femmes politiques courageuses qui « n'ont pas froid aux yeux ». En effet, lors de nos recherches sur la vie politique communale de Kalaban-Coro elle s'est vite fait remarquer, car elle posait des questions pertinentes lors des conseils municipaux auxquels nous avons assisté. Parmi les grands acquis de son parcours politique, on note qu'Henriette Dembélé est devenue, deux fois consécutives, conseillère du RPM à la mairie de Kalaban-Coro, et comme déjà mentionné, elle est la présidente de la sous-section du parti de la commune. Avant elle fut aussi présidente des femmes de Kalaban-Coro, ce qui a fait qu'elle était devenue une grande mobilisatrice. Lors de son premier mandat, elle a été dans le bureau communal, et depuis la mise en arrêt du maire en mai 2013 le premier adjoint a demandé à ce qu'elle revienne au bureau communal, étant donné qu'elle soit le conseiller le plus âge. Pour les présidentielles en juillet-août 2013 Henriette fut la grande mobilisatrice du RPM de Kalaban-coro (Hagberg & Koné à paraître). Pour les élections municipales à venir, elle nous a dit avoir beaucoup hésité avant de décider de se présenter :

Les gens me font confiance, car je suis honnête dans tout ce que je fais. Je ne donne pas de l'argent pour avoir des voix ou des partisans car je n'en ai même pas.

Par ces propos Henriette a voulu dire qu'elle n'a pas de moyens pour financer les campagnes. Au Mali, il est effectivement attendu à ce que les candidats financent les campagnes eux-mêmes et parfois il y a même des prix fixes pour être « tête de liste ». Henriette a ainsi voulu souligner qu'elle est aimée par son honnêteté et sa franchise ; le manque de gros moyens financiers ne l'a pas empêché pas de s'engager politiquement. Il est bien entendu souvent le cas que les politiciens s'expriment ainsi pour dire que « je ne suis pas comme les autres », mais le cas d'Henriette est

assez particulier, d'abord parce que 1) elle est chrétienne ayant évoluée et réussie dans un milieu très musulman; et 2) elle est une femme qui a percé dans un contexte fortement masculin. Et même si elle est parfois contestée par les adversaires au sein du parti, elle est aussi très populaire. A titre d'exemple, lors d'une visite de remerciement après les élections organisée par les membres la sous-section de Kalaban-Coro, beaucoup de gens ont exigé qu'Henriette soit la tête de liste et alors ait une chance d'être élue comme maire de la commune de Kalaban-Coro. Certains partisans se sont exprimés en ces termes : « Sinon, nous ne voterons pas ».

La carrière d'Henriette Dembélé n'a cependant pas toujours été aussi rose. Lors des élections législatives passées, Henriette s'est proposée comme candidate de la sous-section DU RPM pour les élections législatives et pour ce faire elle avait l'accord de sa sous-section et des femmes du cercle de Kati. Sa candidature n'a pourtant pas aboutit après plusieurs réunions parfois même noctambules et malgré qu'il a été dit par la direction du parti que sur la liste du RPM de Kati, il devait avoir, au moins, une femme. Pour comprendre ce qui suit il faut d'abord connaître que dans le cercle de Kati, le RPM a jusqu'à trois sections (contrairement à d'autres cercles où il n'y a qu'une). Dans ces trois sections il n'y avait que cinq femmes possibles et trois parmi elles n'étaient pas intéressées de candidater. Donc, les deux femmes candidates possibles étaient Henriette et Massitan Cissé, mais cette dernière, considérée comme « candidate des jeunes » avait décidé de céder sa place à Henriette pour la laisser candidater. Toutefois, au cercle de Kati le problème s'est posé avec les trois sections du RPM. Aussi, à Kati le RPM avait fait alliance avec ADEMA/PASJ et aussi avec une association de la société civile politique et politisée dirigée par le maire de Baguinéda-Camp. Donc, il fallait aussi donner des postes aux alliés en reconnaissance de soutien lors de la deuxième tour des présidentielles. Ainsi, sur les sept députés à se départager de Kati il y avait deux candidats pour ADEMA/PASJ et un candidat pour l'association de la commune de Baguinéda-Camp, et les quatre autres devaient être repartis par le RPM. Les trois sections de RPM de Kati devaient donner au total quatre candidats. Henriette devait être la candidate de la Section 2, et les deux autres sections devaient donner un candidat chacun. Mais avec Henriette la Section 2 avait été favorisée par le bureau national du parti, car il y avait très peu de candidates femmes ; alors il a été décidé que la Section 2 pouvait avoir deux candidats dont une femme. Cependant, lors de l'établissement de la liste électorale il y avait des hommes de la Section 2 qui ont refusé cette proposition d'une femme et d'un homme et ils ont exigé le vote pour les deux candidats de la Section 2. Alors Henriette n'allait pas pouvoir passer, car à la Section 2, il n'y a que cinq femmes sur 80 membres. L'atmosphère a été tendu, A titre d'exemple, un homme-militant du RPM de la commune rurale de Mandé a même déclaré : « nous sommes des malinkés, il n'y aura pas de femmes car leur place c'est la cuisine ». Ainsi, malgré son combat et son engagement, la candidature d'Henriette n'a pas été acceptée au niveau du cercle car elle n'a pas été soutenue par les hommes de la Section 2, et le nombre de femmes était largement inférieur à celui des hommes. Cette expérience d'Henriette est assez commune pour beaucoup de femmes aspirantes aux listes électorales. Au départ, même si elles sont considérées comme des favorites peu de femmes arrivent à être candidate ou à se faire élire.

Awa Sacko: Femme militante contestée et critiquée

Awa Sacko est une conseillère municipale dans la commune rurale de Madina-Sacko dans le cercle de Banamba. Elle est la fille du chef de village du chef-lieu de la commune, le village de Madina-Sacko. Elle est mariée et mère de famille et elle a environ 60 ans. Awa n'est pas allée en école et ne parle pas français mais elle parle le soninké et le bambara. Pendant l'hivernage elle fait l'agriculture comme activité principale. Cependant, malgré l'appartenance à la chefferie du village, elle n'a pas réellement le soutien de sa famille. Sa carrière politique a débuté il y a plus d'une dizaine d'années ; elle est dynamique et les hommes politiques de la commune s'étaient de plus en plus s'intéresser à elle.

Depuis qu'elle est entrée en politique elle évolue au sein du parti PARENA. C'est après le décès du maire sortant en 2009 – environ une semaine avant les élections municipales – qu'Awa avait continué battre la campagne et malgré le décès du maire a pu avoir la majorité des conseillers municipaux de Madina-Sacko. Awa nous expliquait : « je suis devenue présidente du parti après le renouvellement du bureau car les gens n'étaient pas content de la façon dont l'ancien président gérait le parti ». Or, l'ancien président du PARENA de Madina-Sacko est par la suite devenu membre de l'URD, un parti adversaire. Awa se dit déterminée à aller jusqu'au bout car elle s'est engagée malgré le manque de soutien familial, voire même villageois. Au village, c'est seulement son oncle maternel qui l'a soutient.

Conseillère municipale deux fois consécutives (2004 et 2009), elle a battu campagne et le parti a eu la majorité des conseillers :

⁶ Une analyse plus élaborée de la politique actuelle du cercle de Banamba se fera dans le mémoire du DEA de Bintou Koné actuellement en cours intitulé « Parenté et politique chez les Soninké : La commune de Kiban en quête de légitimité ».

Les hommes pensent que je vais prendre leur place car ils pensent qu'ils sont les mieux placés. Je n'ai pas l'intention de céder ma place. Si tu donnes ma chair à certains hommes ici ils vont la manger. Pour moi ici c'est un combat de tous les jours en tant que femme.

Par rapport aux élections législatives en 2013 Awa a constaté :

Malgré mon ignorance [kunfingya, analphabétisme] par rapport aux hommes qui sont mes adversaires politiques et le non-encouragement de l'entourage (ma famille, le village), je suis arrivée à les battre avec un écart de 700 voix au premier tout et au deuxième tour avec un écart de 500 voix. Si jamais j'avais été battue dans mon village ici à Madina Sacko j'allais mourir de honte.

Cependant, lors des élections communales en 2009 lorsque le PARENA a eu la majorité des conseillers, le président du parti au niveau du cercle – Moustapha Diakité –avait demandé aux conseillers de choisir Awa Sacko comme maire mais ils en ont refusé. Par contre, ils ont voté pour qu'un conseiller de l'ADEMA/PASJ devienne maire alors qu'il était le seul élu de son parti. C'est pourquoi Awa Sacko n'a été pas élu comme maire. Difficilement, elle peut prétendre au poste de maire vue le poids de l'islam dans la commune, surtout à partir du moment qu'elle est de l'ethnicité Soninké. Alors, malgré le soutien du président du parti – qui est aussi le grand bailleur de fonds pour toutes les activités de PARENA dans le cercle – Awa Sacko a été écartée du poste qui devait la revenir.

Selon le point de vue dominant dans ce milieu musulman soninké, les femmes ne doivent pas avoir le destin de toute la commune dans leurs mains. Elles ne doivent pas être au sommet d'une instance de décisions en présence des hommes. La participation politique des femmes aux prises de décision serait même aperçue comme « une sorte de domination féminine » ou « une soumission masculine », voire même le monde à l'envers.

Burkina Faso : Trajectoires de deux femmes politiques

Sur la base de l'enquête de terrain menée dans des communes burkinabè nous avons choisi deux femmes politiques. Toutes les deux sont du parti majoritaire *Congrès pour la Démocratie et le*

Progrès (CDP). Contrairement au cas de deux femmes maliennes, les trajectoires d'Assita Ouattara et Jagalan Ouattara sont liées et elles se connaissent bien. Tandis qu'Assita est l'ancienne première adjointe au maire central de Bobo-Dioulasso et, de nos jours, députée de l'Assemblée Nationale, Jagalan est conseillère de la commune de Péni et elle réside dans le village de Noumoudara.

Assita Ouattara : De la société civile à la société politique

Assita Ouattara est une femme politique leader dans la ville de Bobo-Dioulasso, voire même un leader politique tout court. Elle a environ 50 ans et est du village de Matroukou (à 15 km de Bobo-Dioulasso) mais a grandi en ville. Du côté maternel Assita Ouattara est issue de la chefferie tiefo de Noumoudara et elle a pour longtemps œuvré pour la valorisation de la culture tiefo (Hagberg 2003, 2004). Depuis 2012 elle est députée du CDP dans l'Assemblée Nationale. Elle a une longue carrière politique, d'abord comme militante engagée dans la vie associative. En 2002, elle fut nommée coordinatrice provinciale des associations féminines de la province du Houet. Cette structure de coordination est soutenue par le Ministère pour la Promotion de la Femme et même si elle n'est pas politique la structure de coordination est fortement politisée, comme Hagberg (2013) a démontré.

En 2006, Assita Ouattara fut élue conseillère municipale de Bobo-Dioulasso et elle fut aussitôt nommée présidente de la commission Environnement et Développement local. Après les élections législatives de 2007 lorsqu'une autre femme forte – Hadja Naaba Diane – est devenue députée à l'Assemblée Nationale Assita a été promue première adjointe au maire central de Bobo-Dioulasso. Donc, la carrière politique d'Assita est impressionnante et son engagement politique est ancré « à la base » dans le sens qu'elle a une capacité de mobilisation dans les quartiers et secteurs de Bobo-Dioulasso et ses environs. Mais cette impression de réussite n'est pas entièrement vraie, car elle a véritablement vécu des hauts et des bas dans sa carrière politique. Une épreuve politique difficile fut le conflit pour le leadership des femmes à Bobo-Dioulasso dans lequel elle a été opposée à Naaba Diane et dans lequel elle a en quelque sorte perdu (Hagberg 2013, 2009). Pour les élections législatives en 2007 Assita a aussi dû essuyer un échec, car elle n'avait pas été bien positionnée sur la liste du CDP de Bobo. En revanche, pour les élections législatives et municipales couplées en décembre 2012 Assita Ouattara a été la troisième sur la liste provinciale du CDP et la dernière à passer à la députation, car les partis d'opposition

ont pu avoir les autres trois sièges de l'Assemblée Nationale.⁷ Elle a, en même temps, été élue conseillère municipale de Bobo, mais n'a plus assumé la fonction de première adjointe au maire.

La campagne de 2012 fut particulièrement dure pour Assita Ouattara, car elle a été censée prête à assumer la fonction de députée. Même s'il est vrai qu'elle a fini par battre beaucoup d'hommes-candidats lors de l'établissement de la liste électorale, il y avait aussi une certaine rivalité entre les différentes femmes-leaders de Bobo-Dioulasso: la députée sortante Naaba Diane était positionnée sur la liste nationale du CDP mais n'avait pas été élue et la puissante femme du bureau politique du CDP et coordinatrice de la FEDAP-BC⁸ du Houet Hélène Traoré était aussi candidate malheureuse sur la liste nationale. En effet, la lutte de positionnement s'articule souvent autour du poste courtisé par les femmes plutôt que de chercher à augmenter le nombre de postes accédés par les femmes politiques. D'ans ce contexte, la carrière politique d'Assita révèle une position ambigüe. D'une part, elle est certes une femme leader qui a pu « percer » et entrer à l'assemblée nationale; elle a été beaucoup soutenue par les associations féminines bobolaises avant et pendant les élections. D'autre part, elle ne se différencie pas d'autres députés dans le sens qu'elle est une femme battante sans merci dans ses actions politiques; elle est un fin stratège qui choisit soigneusement ses prises de position.

En somme, Assita Ouattara est un exemple d'une femme politique qui a su confronter les enjeux de pouvoir, même si cela s'est parfois fait à ses dépens ; elle a fait l'objet de maintes critiques et rapportages (*nafigiya*) sur sa vie privée et sur sa personne en général. Elle a aussi, comme on verra dans ce qui suit, été en conflit avec le chef traditionnel *golotigi* de Noumoudara.

Jagalan Ouattara: Femme leader dans la cour du chef

Résidente dans la cour du chef *golotigi* de Noumoudara, Jagalan Ouattara a environ 65 ans. Pour être une femme de son âge vivant en milieu rural, elle est particulière, parce qu'elle est instruite et toujours très en forme. Elle faisait ses études au Collège Sainte Thérèse de Banfora jusqu'en terminale mais sans accrocher le BAC. Jagalan est la femme leader par excellence. Depuis très

Sankariste, UNIR/PS).

8 Fédération associative pour la paix et le progrès avec Blaise Compaoré (FEDAP-BC) est une association politique puissante de soutien au président Compaoré.

⁷ Sur six députés le CDP a donc eu trois : le ministre de l'administration territoriale Soungalo Ouattara ensuite devenu Président de l'Assemblée ; l'ancien maire (1995-2001) Alfred Sanou ; et la première adjointe au maire Assita Ouattara. Trois partis d'opposition ont gagné un siège chacun : Célestin Koussoubé (ADF/RDA), Amadou Sanon (Union pour le Progrès et le Changement, UPC) et Bassière Batio (Union pour la Renaissance/Parti

⁹ Pour une discussion sur cette question de rivalité entre les femmes, voir Hagberg 2010 et Shérif 2013.

longtemps elle s'est engagée dans des projets de soutien aux activités rémunératrices des femmes et elle est devenue la personne de référence et la formatrice principale pour les groupements de transformation du beurre de karité dans la province du Houet. Elle fait l'élevage des poulets et est impliquée dans toute activité et tout projet portant sur le développement des femmes de son village.

Pour longtemps, Jagalan n'a pas été directement impliquée en politique, mais elle fait partie du réseau de Assita Ouattara; les deux femmes sont parentes et luttent ensemble pour les femmes tiefo. En 2012 elle s'est néanmoins présentée aux élections municipales de la commune de Péni dans un contexte villageois tendu. Elle fut la candidate du parti majoritaire CDP et elle était « tête de liste » à Noumoudara, mais le chef *golotigi* de Noumoudara a soutenu une autre candidate de l'*Alliance pour la Démocratie et la Fédération/le Rassemblement Démocratique Africain* (ADF/RDA), notamment Kapii Ouattara. Elle est la fille du chef de village de Noumoudara. Autrement dit, deux femmes candidates se sont présentées pour les élections et toutes les deux ont été élues de la commune de Péni. Mais tandis que Jagalan du CDP réside dans la cour du chef *golotigi* (mais sans parenté directe) la fille du chef de village Katii Ouattara de l'ADF/RDA a eu le soutien du chef *golotigi* et du chef de village.

La lecture de cette situation est assez difficile. D'une part, Jagalan représente le mégaparti au pouvoir CDP qui cherche toutes les voies et moyens pour s'accrocher au pouvoir. Elle est
soutenue par Assita Ouattara et son réseau politique qui disposent des ressources financières
importantes. D'autre part, Jagalan est contestée au village de Noumoudara, car les notabilités (le
chef *golotigi* et le chef de village) ont soutenu la fille du chef de village Katii qui représente
l'ADF/RDA. Cette prise de position des notables du village contre le parti au pouvoir a fait
beaucoup de bruits à Bobo et des délégations du CDP ont été dépêchées pour sensibiliser les
chefs de Noumoudara (cf. Hagberg 2014).

Jagalan a sa base de légitimité politique ancrée dans les actions de développement et de mobilisation qu'elle a su mener. Elle a un sérieux qui joue à sa faveur ; son niveau d'instruction

_

¹⁰ L'ethnie tiefo est assez inconnue au Burkina Faso, malgré le fait que leur grand chef Amoro Tiefo soit important. La langue est classée comme étant « en voie de disparition », car de nos jours tous les Tiefo parlent le dyula (Hagberg 2003). C'est pour ces raisons que des projets de valorisation de la culture tiefo sont d'actualité (Hagberg 2004).

¹¹ Au Burkina Faso, chaque village a deux conseillers municipaux, ce qui veut dire que "la liste" est en quelque sorte une sélection de deux personnes par village aptes à représenter le parti. Au Mali par contre chaque commune a une liste unique sur laquelle un village important peut dominer, comme c'est par exemple le cas de Kiban dans le cercle de Banamba.

fait aussi qu'elle soit moins vulnérable aux exactions et accusations au niveau du village. Avec le soutien du CDP cette femme a pu affronter les deux grands pôles de pouvoir du village de Noumoudara : la chefferie *golotigi* et la chefferie de village.

Analyse des trajectoires des quatre femmes politiques

Malgré maintes ressemblances, il y a des différences intéressantes en matière politique entre le Burkina Faso et la Mali. Primo, le Mali a une multitude de partis politiques qui ont emmené l'alternance. Au temps de Konaré 1992-2002, c'est l'ADEMA qui était le parti majoritaire. Amadou Toumani Toure (2002-2012) fut élu comme candidat indépendant pour ensuite diriger le Mouvement Citoyen et finalement le Parti pour le Développement Économique et la Solidarité (PDES). Avec coup d'état de 2012 suivi de la transition de Diouncounda Traoré (2012-13) de l'ADEMA à l'élection de Ibrahim Boubacar Keïta du RPM en 2013. Le Burkina Faso a par contre eu le même parti au pouvoir - Organisation pour la Démocratie Populaire/Mouvement du Travail (ODP/MT) devenue le CDP en 1996 – depuis l'avènement de la démocratie, voire même depuis le coup d'État de 1987. Les grands débats politiques ont depuis les années 1990s tourné autour de la modification de la constitution permettant Président Compaoré à devenir président à vie. Secundo, la loi électorale est assez différente entre les deux pays, notamment en ce qui concerne le nombre de conseillers. Au Burkina Faso, chaque village a, au moins, deux conseillers ce qui oblige les partis politiques de s'enraciner dans chaque village et secteur. Au Mali, les partis ont une liste par commune sans être obligée de garantir la représentation de chaque localité. Tercero, les femmes politiques ont bien plus de représentation au Burkina Faso qu'au Mali, en bonne partie due à la révolution sankariste dans les années 1980s. En effet, il semble être bien plus difficile à « percer » pour une femme politique malienne que par son homologue burkinabè. Les femmes politiques font leur carrière politique généralement au sein d'un parti ; alors au sein de ce parti elles doivent faire face à des enjeux de pouvoir. En plus, dans le jeu politique elles font également face aux autres partis, comme d'ailleurs dans tout système multipartite. Dans ce qui suit nous identifions un certain nombre de facteurs qui semblent avoir joués en faveur de quatre femmes politiques.

Premièrement, ces femmes se sont faites une place dans la politique après avoir atteintes un certain âge. Ce sont des femmes qui n'ont plus d'enfants de bas âge qui se lancent en politique, du moins pour les positions convoitées. Il est bien plus difficile pour une femme avec des enfants à bas âge de se lancer dans une carrière politique. Aussi, le nomadisme politique semble moins développé ; ces femmes politiques sont d'une fidélité étonnante, car elles sont souvent militées dans un parti pendant longtemps avant d'être promues comme candidates de première ligne. Aussi, les hommes ne les font pas de cadeaux, car une fois proposées elles sont exposées à tous les rapportages (nafigiya) mais arrivent à traverser leur chemin avec le soutien de quelques hommes du parti.

Deuxièmement, l'âge fait aussi que ces femmes peuvent compter sur la compréhension et le soutien de leurs époux. Les femmes politiques soient très souvent accusées d'être « les amantes » des hommes du pouvoir, malgré le fait qu'elles sont mariées. Aussi, si le mari ne dispose pas de moyens financiers, elle pourra avoir des difficultés pour battre campagne. Comme indiqué par le rapport de la Mission d'Observation électorale de l'Union européenne au Mali :

En effet, bien que non officielle, la vérification des moyens financiers d'un candidat est une pratique discriminatoire répandue. Selon les partis, il s'agit de vérifier que le candidat sera en mesure d'assumer en grande partie les frais de sa campagne. La possibilité de se porter candidat au sein d'un parti est souvent de facto réservée à une certaine élite. (Union Européenne 2013)

En effet, rares sont les femmes qui sont capables de prendre en charge les campagnes du parti à leurs propres frais (Shérif 2013). L'entretien avec une élue de la commune VI du Mali, illustre parfaitement ce que les femmes font face en matière de la politique :

Souvent le mauvais positionnement vient aussi du fait que les femmes arrivent difficilement à s'acquitter des sommes exorbitantes imposées par les partis politiques pour bien se positionner sur les listes. (Diallo et al. 2012)

Alors, la difficile candidature des femmes révèle une problématique plus générale sur l'achat – et la vente – des positionnements sur la liste électorale.

Troisièmement, la situation matrimoniale est aussi fondamentale pour la respectabilité des femmes politiques et encore plus importante la maternité. Même si certaines femmes politiques

vivent sans mari, les quatre femmes politiques ici ont toutes des maris qui soutiennent leur carrière respective. Ceci n'est pas sans importance, car les femmes politiques sont particulièrement exposées aux rumeurs et aux rapportages caractéristiques de n'importe quel milieu où les enjeux de pouvoir sont importants. Ces quatre femmes ont de maris compréhensifs ; il nous semble que leur engagement politique est conditionné par les maris qui « ont compris », ce qui nous emmène à interroger les conditions mêmes d'engagement politique au Burkina Faso et au Mali.

Quatrièmement, les quatre femmes politiques ont une relation au pouvoir traditionnel. Awa Sacko, Assita Ouattara et Jagalan Ouattara ont une relation directe avec la chefferie. Awa est issue de la famille du chef de Madina-Sacko. Assita est de la famille de golotigi de Noumoudara, même si son père est de Matroukou. Jagalan n'est pas de la famille du chef, mais elle fait partie de la cour royale, c'est-à-dire les gens qui habitent avec le chef. Henriette est plutôt une intellectuelle et fonctionnaire de l'État sans relations avec la chefferie. Or, elle est néanmoins noble (horon), ce qui semble être un facteur important qui favorise la possibilité de devenir leader. La légitimité traditionnelle joue un rôle aussi pour ces femmes, même si l'on est plus habitué à l'immixtion des chefs dans la politique en Afrique (Buur et Kyed 2007). Pour la candidature des femmes politiques, une fille ou sœur du chef aurait un avantage par rapport aux autres femmes leaders.

Cinquièmement, ces quatre femmes « ont duré » en politique. Henriette Dembélé (de Kalaban-coro) et Assita Ouattara (de Bobo-Dioulasso) ont fait un long chemin avant d'être positionnées comme « tête de liste », du moins à une position éligible. Ces deux femmes sont fidèles à leur parti respectif et n'ont pas pratiqué le nomadisme politique. Awa Sacko de Madina-Sacko a également fait ses preuves lors du décès du maire sortant à la veille des élections en 2009. Jagalan Ouattara, conseillère de la commune rurale de Péni, est assez nouvelle en politique et il reste à voir comme elle évoluera les années à venir. Avec son âge et son dynamisme – des assises importantes pour les femmes politiques – elle n'a, en quelque sorte, plus rien à craindre. C'est intéressant à constater que ni Awa, ni Jagalan n'a eu le soutien de la famille – dans les deux cas la famille du chef – et que leur activité politique défie les normes sociales. Le soutien du parti est, dans ce cas de figure, fondamental à l'action politique.

Conclusion

Pour conclure cette étude sur les femmes politiques en face des enjeux de pouvoir, nous voudrions revenir sur la culture politique locale. En général, la participation politique des femmes semblent augmenter, même si ce changement est toujours lent. L'analyse de quatre femmes politiques donne aussi de la matière à réfléchir sur les contextes et conditions de de travail de ces politiciennes.

La figure de la femme mobilisatrice est présente dans les milieux politiques où la participation des femmes est pertinente et une condition *sine qua non*. Ceci s'inscrit dans une culture politique locale où les femmes sortent pour animer les meetings politiques et aucun politicien n'ose ouvertement affronter une foule de femmes mécontentes. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la grande mobilisation pour la journée internationale de la femme même par « les hommes politiques ». Les femmes politiques jouent souvent de leurs positions de courtier entre les femmes « à la base » et les hommes « au pouvoir des partis ». C'est aussi pourquoi la première dame – actuellement Aminata Keïta née Maïga au Mali et Chantal Compaoré au Burkina Faso – reste souvent très attachée aux questions de femmes et de leur mobilisation. Alors jusque-là les femmes politiques sont surtout impliquées dans la mobilisation lors des élections plutôt que comme « têtes de liste ».

Les femmes politiques font indéniablement face aux pratiques de marginalisation et de mauvais positionnement. Le processus d'établissement des listes électorales est un objet de recherche important, et nos enquêtes de terrain indiquent clairement qu'il y a des manipulations et parfois des résistances ouvertes à la candidature des femmes. Des réunions noctambules avec des propos traditionnalistes lors des meetings sont des véritables facteurs de marginalisation. Même si l'on pourrait dire que les femmes ne sont pas les seules à être marginalisées, il nous semble important d'approfondir les connaissances des jeux et enjeux de pouvoir à travers des candidatures féminines.

Néanmoins, l'analyse des femmes politiques comme actrices nous donnent aussi de la matière à réfléchir sur la culture démocratique locale et comment non seulement le sexisme et les coups bas mais aussi les réussites et les acquis contribuent à façonner la politique au nouveau communal au Burkina Faso et au Mali. C'est pourquoi nous pensons que l'ethnographie comparée des carrières politiques donne une meilleure compréhension aux processus d'exclusion

et d'inclusion des femmes en tant que leaders politiques, têtes de liste, militantes des partis politiques et mobilisatrices à la base.

Références

- DAHLERUP, Drude (ed.) 2006. Women, Quotas and Politics. London & New York: Routledge.
- HAGBERG, Sten 2003. Amoro et Guimbé: histoire et religion dans la construction de l'identité tiefo. In *Histoire du peuplement et relations inter-ethniques au Burkina Faso* (eds) R. Kuba, C. Lentz & C.N. Somda. Paris: Karthala, 237-257.
- —. 2005. Ethnic Identification in Voluntary Associations: The Politics of Development and Culture in Burkina Faso. In *Rights and the Politics of Recognition in Africa* (eds) H. Englund & F.B. Nyamnjoh. London & New York: ZED Books, 195-218.
- —. 2009. Inventing and Mobilising the Local: Decentralisation and Citizen Participation in West Africa. In *Inventing and Mobilising the Local* (ed.) S. Hagberg. APAD-Bulletin 31-32. LIT Münster: Verlag.
- —. 2013. Politique des partis, développement local et lutte de pouvoir des femmes à Bobo-Dioulasso. In La ville de Bobo-Dioulasso: Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest (eds) Katja Werthmann et Mamadou Lamine Sanogo. Paris : Karthala.
- —. 2014. Maktens opposition och oppositionens makt: Demokratins etnografi i västafrikanska kommuner. Annales Societatis Litterum Humaniorum Regiae Upsaliensis. Årsbok 2012. Uppsala: Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala.
- HAGBERG, Sten & Bintou KONÉ. A paraître. "We know how we have voted!": Malian Presidential elections at the outskirts of Bamako.
- INSTAT-RGPH 2009. 4ème Recensement Général de la population et de l'Habitat du Mali:

 Résultats définitifs/Répertoire par villages. Bamako: Institut National de la Statistique.

 Accessed 27 August 2013:

 http://instat.gov.ml/documentation/REPERTOIRE%20DU%20MALI%20RGPH%202009

 .pdf
- PERSON, Yves 1975. *Samori : une révolution dyula*. Tome III. Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire.
- ROUAMBA, Lydia et Francine DESCARRIES. 2010. Les femmes dans le pouvoir exécutif au Burkina Faso (1957-2009). *Recherches féministes* 23(1), 99-101 : http://id.erudit.org/iderudit/044424ar

- SANANKOURA, Bintou 2004. Femmes et parlement au Mali. Afrique contemporaine 2004/2 (210), 145-156 : http://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2004-2-page-145.htm
- SHERIF, Elisabeth 2013. La participation politique des Femmes au Sahel. Communication présentée le 9 avril 2013 au *Colloque de haut niveau sur le leadership des femmes dans les pays du Sahel*. Bruxelles : Union Européenne, Envoyé spécial du Secrétaire général des Nations Unies pour le Sahel et ONU Femmes.
- TIENDREBÉOGO-KABORET, Alice. 2002. Burkina Faso: Les obstacles à la participation des femmes au parlement. In *Les femmes au parlement: au-delà du nombre* (eds) Julie Ballington et Marie-José Protais. Stockholm: INTERNATIONAL IDEA. Téléchargé le 16 juin 2014: http://www.idea.int/publications/wip/upload/chapter_02a-CS_Burkina.pdf
- UNION EUROPÉENNE. 2013. Rapport de la Mission d'Observation électorale de l'Union européenne au Mali : Élections législatives 2013. Téléchargé le 17 juin 2014 : http://www.eueom.eu/files/pressreleases/english/rapport-final-recommandations-legislatives-mali-2013_fr.pdf

Vers une Anthropologie de la Mondialisation du Cosmopolitisme et ses Variétés Locales
Dans les Villes Africaines

Barbara G. Hoffman Cleveland State University

Depuis 30 ans je fais de la recherche sur les changements culturels dans l'une des villes en voie d'agrandissement le plus rapide du monde : Bamako. Pendant cette période, la transformation des espaces, des architectures, des terrains stylistique et sociaux a été dramatique et difficile à dénouer car si rapide et si vaste. Une partie du projet examine la mondialisation et l'adoption du cosmopolite qui en résulte.

Je prends comme point de départ théorique le concept de Ferguson (1996, 2006) du style cosmopolite comme outil d'analyse pour explorer les influences sur les pratiques et choix des individus vivant dans le milieu urbain aujourd'hui. Cette idée du style cosmopolite fait pousser le concept du style culturel en posant la question : quand est-ce qu'on peut dire qu'une configuration des choix stylistiques soit entrée dans la culture ? Sont les styles culturels comme des dialectes pidgins qui deviennent des langues pleinement élaborées - des créoles – quand ils deviennent la langue natale de la génération suivante ? Y-a-t-ils des indices mesurables de cette créolisation polyphonique dans le milieu urbain en Afrique aujourd'hui ?

Une autre question théorique posée par cette étude est celle de la nature de la localité ou bien le localisme en relation avec les flux mondiaux tels que décrits par Friedman 1994, Appadurai 1996, Lewellen 2002. Si la localité est évidente dans la construction d'un quartier, le plan des maisons, la manière de leur habitation, l'application des idées, informations, combinées avec les sources de l'argent, et les individus qui font parti de la production et la reproduction des ménages et des quartiers,

alors il faut prendre une approche multivalent. Il faut documenter les macro-tendances de l'habitat pour déceler ses liens avec les micro-pratiques de la consomption des medias, du voyage, de la religion, et de l'éducation, pour illuminer les en-dessous stylistique des changements bien évident dans les pratiques du mariage, de la parenté, et de l'héritage.

Ainsi, le grand but du projet est de contribuer à une théorie anthropologique et sociologique de la globalisation en élucidant les connections multiplex parmi les contextes locaux, régionaux, et mondiaux dans les milieux urbains dans la zone mande.

Dans cet article, je voudrais que l'on considère quelques idées de la mondialisation et du cosmopolite, et que nous tentons de voir la signification de ces mots pour le monde mandingue.

L'un des premiers à réfléchir sur les liens entre la culture globalisée et l'environnement bâti a été Anthony King (1990). Il a posé les questions à savoir:

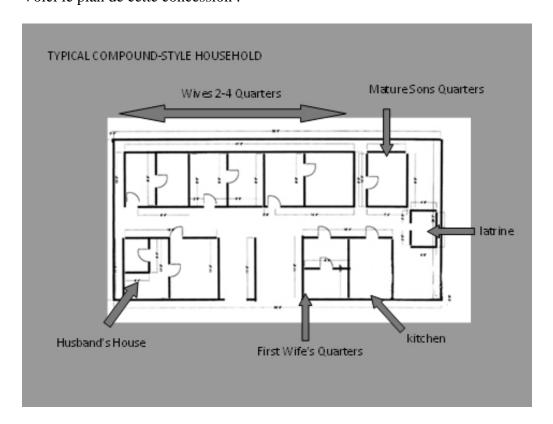
- 1. Quel est le rôle des forces de la capitale internationale, y inclus économique, politique, technologique et sociale, et l'environnement bâti que ces forces aident à produire, pour l'homogénéisation de la culture ?
- 2. Est-ce que ces forces jouent un rôle aussi dans la heterogenisation, la création de différence, comme réponse à la globalisation? (p.398)

King, donc, estime qu'il est "faux de concevoir la société, la culture, l'organisation ou processus social sans référence à la réalité matérielle physique et spatiale de l'environnement bâti. ... L'environnement bâti, la construction et la forme urbaine dans tous leurs conceptualisations, ne représentent ni reflètent l'ordre social, ils constituent en fait beaucoup de l'existence sociale et culturelle ». (traduction de l'auteur, p. 404)

L'expression de l'organisation sociale, économique, et politique est détaillée dans

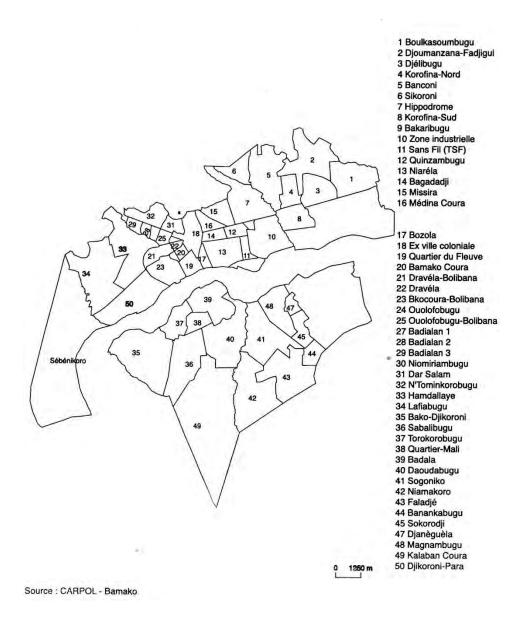
l'environnement bâti et ses usages différents par les individus de genre, âge, religion, ou autre statut différents (p. 405).

Comme j'ai eu a remarquer ailleurs dans mon article dans le numéro 14 de *Mande Studies*, la ville de Bamako s'est crée dans les deux dernières décennies plein de nouveaux quartiers ou l'environnement bâti est très différent de celui des quartiers existant dans les années 1980 quand je suis arrivée à Bamako pour la première fois. A cette époque, j'habitais une concession dans le quartier qui s'appelle Dar Salam, accroché au pied de la colline de Koulouba, dans la famille de Thora Keita, ancien maire de la commune II. Thora avec ses quatre femmes et leurs enfants habitaient tous ensemble, partageant les tâches quotidiennes de la vie. Chaque femme faisait la cuisine pendant deux jours et passait la nuit dans la chambre du mari les mêmes deux nuits par semaine. Voici le plan de cette concession :



Chaque enfant dans cette famille appelait toutes les femmes de Thora maman - ba - et les autres enfants des autres mamans « frère » et « sœur », dɔgɔoke, dɔgɔmuso. Le système de parenté servait non seulement à identifier des liens de sang et de mariage, mais aussi comme indice de la badenya et du fadenya, principes organisatrices des relations sociales, comme l'a remarqué tant d'autre chercheurs, y inclus la regrettée Claudia Roth (2014).

Depuis les années 1980s, la ville de Bamako a plus que doublé en taille et a presque triplé en population. Au lieu d'une dizaine de quartiers, il y en a maintenant une cinquantaine :



Parmi ces nouveaux quartiers, peu des maisons ressemblent aux foyers dans lesquels les propriétaires ont grandis. Ni l'architecture, ni le plan, ni les technologies contenues dans les nouvelles maisons ne ressemblent à ce qu'ils ont connu comme demeure paternelle.

Les systèmes de parenté ont changé en même temps. Je ne dis pas que ce soit l'environnement bâti qui a causé ce changement, et je ne dirai pas non plus que le

système de parente a causé les changements au style des maisons, mais la corrélation des deux est claire.

Aujourd'hui à Bamako, moins de 50% des ménages sont des ménages avec deux femmes ou plus (bien que le contrat polygame continue d'être le choix le plus fréquent des couples Bamakois). Pour les hommes qui marient deux femmes, les femmes et leurs enfants sont logés très souvent séparément. C'est-à-dire, chaque femme a sa maison à elle et le mari fait la navette entre les maisons des femmes, des fois n'ayant pas lui-même une maison propre à lui. Dans de tels cas, les enfants des autres femmes n'appellent pas l'autre femme « maman » d'autant moins les enfants des autres femmes « frère » et « sœur ». La séparation physique ici n'a peut-être pas entrainé, mais a certainement encouragé les schismes dans la famille. Et quand le père va mourir, comment diviser son héritage parmi les enfants, chacun desquels n'a qu'une seule mère ?

Donc, je dirais avec King que pour connaître la mondialisation des villes dans la zone mandingue, il nous faudra étudier les images, les plans, et les symboles qui les distinguent de ou les font pareil aux autres villes. (p. 410)

Pour bien discerner les significations de ces distinctions, il faudrait connaître l'histoire culturelle du la société. L'un des plus vocaux sur la mondialisation en Afrique, Ulf Hannerz, disait en 1989 que

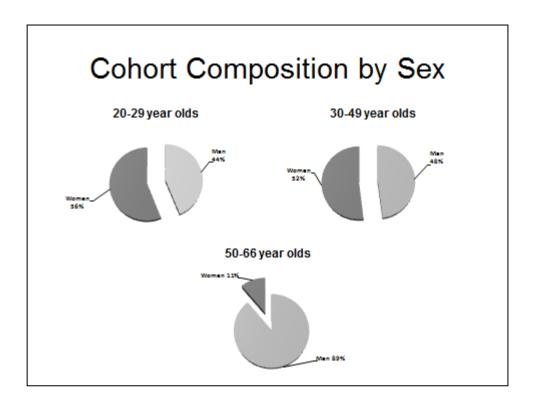
Les cultures créoles comme les langues créoles sont celles qui puisent d'une manière ou d'une autre de deux sources historiques, souvent originalement très différentes. Elles ont eu le temps de se développer et de s'intégrer et de s'élaborer et d'être acceptées. ... le pouvoir social et les ressources matériels sont jumelées avec la gamme des formes culturelles. (traduction de l'auteur, p. 550)

Hannerz a aussi noté que c'est la puissance des technologies de la media qui transforme si rapidement les cultures et qu'il faut y prêter attention pour bien comprendre les sociétés complexent de notre temps. (pp. 555-556)

Quant à la media en l'Afrique de l'Ouest, j'ai constaté que l'évolution de la télévision dans les pays du Mali, du Burkina, et de la Cote d'Ivoire a facilité l'entrée du monde extérieur et ses idées dans les salons des populations avec plusieurs résultats (Hoffman 2014). Laissons à coté les telenovelas des pays comme le Brésil, l'Inde, la France, et les Etats-Unis, bien qu'ils aient eu une influence assez importante. Parlons plutôt des productions locales, conçues par des nationaux, filmés aux pays, et joués par des comédiens du pays. Leurs histoires et leurs personnages sont les plus susceptibles d'être compris comme représentant en quelque sorte la vie et la culture réelle telle qu'elle est connue par les auditeurs.

Je prends le cas de deux séries maliennes produites dans la première décennie du 21° siècle : « Dou, la Famille » et « Le Grin. » En 2011, j'ai fait une petite enquête avec un échantillon d'opportunité (snowball) des résidents de Bamako de 15-66 ans pour discerner leurs attitudes envers ces deux séries télévisés. Cette enquête posait des questions sur le statut social, religion, niveau d'éducation, type d'habitation, quartier d'habitation, habitudes de consomption des medias télévisés, and opinions des deux émissions concernées.

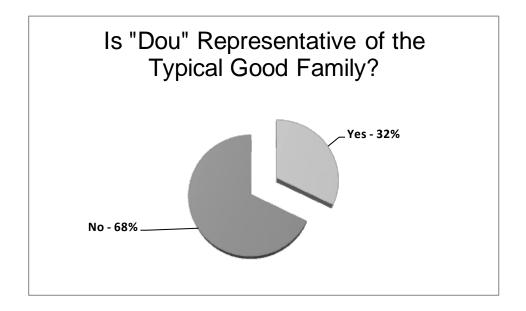
Les données que je vous présente ici sont de ceux qui ont 20 an et plus, ceux-là étant les générations qui ont vécu tout le flux depuis la révolution de 1991. L'échantillon reflète la démographie actuelle du Mali : le plus grand nombre sont dans la cohorte des jeunes, ici de 20-29 ans dont le nombre et de 41, suivi de la cohorte de 30-49 ans dont le nombre est de 25, et ensuite la cohorte des 50-66 ans dont le nombre est de 9. Vous voyez la composition dans cette graphique:



Ecrit et réalisé par Boubacar Sidibé, "Dou, la Famille" nous présent une famille polygame qui habite une concession du vieux style. Le mari n'a que deux femmes au début, la première étant un archétype de la femme soumise et soucieuse du bonheur de son mari. C'est bien elle la gardienne de la paix dans la famille, en dépit de sa coépouse jalouse, egocentrique, et sans respect. Cette famille suit le rythme de la famille polygame typique : chaque femme prépare et dort avec le mari à tour de rôle. Le mari poursuit

toujours d'autres femmes car il en a le droit. Eventuellement, il prend une troisième. Celle-ci va maintenant l'encourager à en prendre une quatrième. Les problèmes bien connus dans les foyers polygames de ce genre font l'objet de la série.

La chanson thématique de "Dou, la Famille" en *bamanankan* parle de la relation entre la nature de la famille et la qualité de la société. Cette idée est résumée dans son slogan français : "*Toute bonne société est composée de bonnes familles*." Pour Sidibé, la famille en « Dou » n'est pas parfaite, mais serait quand même le genre de famille qu'il faut pour faire une bonne société. La plupart des gens dans mon échantillon n'étaient pas d'accord :



Seulement 32% de mon échantillon considérait que la famille de "Dou" représentait une bonne famille. Parmi la cohorte des 30-49 ans, seul 9% était de cet avis. Parmi les 50-66 ans, 2 personnes partage cet avis. Les raisons données se concentraient sur les caractères du père, Ladji, et de sa deuxième femme. Le père est considéré comme injuste car il ne traite pas toutes ses femmes de la même manière comme le demande l'Islam, et sa deuxième femme est considérée trop *agent provocateur*, égoïste, et jalouse.

La majorité dans toutes les cohortes considéraient que le message le plus important de "Dou" c'est la célébration de la famille polygame. L'idée que le mariage polygame – une institution que l'on pourrait peut-être classifier comme "traditionnelle" - prédomine est très courant à Bamako. Cette idée est soutenue par la centralité des principes de la polygynie dans l'émission ou le mari guète toujours une autre femme.

Des différences intéressantes entre les générations se voient dans le nombre de ceux qui prennent « Dou » comme une critique des mœurs des citadins Bamakois aujourd'hui : parmi les plus jeunes, seulement 12% l'ont considéré ainsi ; parmi les 30-49, 16%, et parmi les plus agés, 33%. Parmi cette dernière cohorte, la plupart ayant grandi dans une famille polygame, la représentation de cette mode de vie les dégoutte.

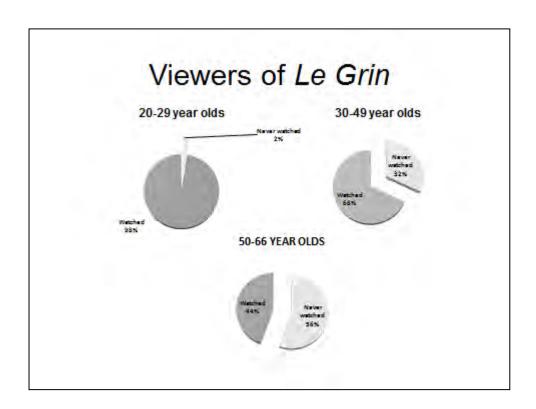
L'autre émission que nous avons étudiée était écrite et mise en scène par Ousmane Sow en collaboration avec le Centre National de Cinématographie Malien en 2007. Entitré "Le Grin," et joué en *bamanankan*, cette émission se concentrait sur les vies d'un petit groupe de gens dont les vies se croisent dans les places publique de rencontres telles que le grin de thé, le bar, et la boutique.

Dans l'interview que j'ai faite avec Sow en 2011, il m'a parlé de la censure de l'émission par la communauté religieuse à cause de l'inclusion du bar comme étant une sorte de grin. C'est son ouverture vers les réalités du contexte urbain qui a fait que les jeunes ont beaucoup apprécié l'émission, mais d'autres ne l'ont pas.

Bien différent des caractères de « Dou », parmi les personnages de « Le Grin » il n'y a ni anges ni archétypes de la tradition. Il y a quatre femelles : une divorcée, une célibataire déterminée, une villageoise corrompue par les tentations de la ville, et une

riche lesbienne femme d'affaires. Parmi les mâles, il y a un Rastaman qui fait le thé, vend de la drogue, et qui devient à la longue le petit ami d'un autre homme. Il y a un homme hétérosexuel qui se fait emprisonné pour la vente de la drogue, un propriétaire de bar qui se tourne la tête quand les visites au WC deviennent des après-midis louches dans les chambres de passage du bar, un griot que l'on voit seulement au bar, un Dogon qui joue le fou comique, un avocat qui se cache au bar, et un homme homosexuel qui porte la dernière mode de femme et en habits et en sacs et qui est adressée par sa copine comme « Ma chérie ». Tous ces personnages ont été tirés de ce que SOW considère comme le Bamakois moderne, des gens ordinaire qui se battent quotidiennement, qui rêvent du succès financier, de l'amour, du voyage international, de l'accès au futur meilleur.

Un schisme encore plus important entre les générations est évident dans les attitudes de mon échantillon envers le message et les représentations des types sociaux dans l'émission "Le Grin." Tous en avait entendu parlé, mais parmi les vieux, moins de la



moitié admettait avoir suivi l'émission. Parmi les jeunes, un seul disait ne l'avoir jamais regarder.

Une disparité semblable est évidente dans leurs attitudes à l'égard du plus controversé des personnages : l'homme homosexuel qui s'appelle Poupette, la femme riche lesbienne qui s'appelle Bébé, et la femme célibataire Flinty, qui éventuellement rejette son petit ami en faveur d'une alliance homosexuelle avec Bébé. Tous ces personnages si situent vers le coté de la gamme cosmopolite du rejet de la tradition.

Parmi les jeunes, Poupette était le favori de 86%. Quand je l'ai interviewé en 2011, Sow affirmait que Poupette était devenue la chérie de tout Bamako avant la pression des religieux conservateurs et la coupure de financement qui a mis fin à l'émission. Et là vous voyez que son taux de popularité tombe de génération en génération : les 30-49 étaient divisés également parmi les trois personnages, mais aucun des vieux ne les appréciait.

Quant au message, personne n'a cru que l'émission était faite seulement pour distraire. 90% des jeunes l'affirmaient comme la représentation de la vie Bamakoise aujourd'hui. Cette opinion n'est partagée que par 44% des adultes et des vieux. 23% de ceux-ci considéré « Le Grin » comme une critique de la dégradation morale de la vie urbaine. Seulement 12% des jeunes partagent cette opinion.

Quand j'ai demande à SOW sa motivation pour l'inclusion de deux personnages homosexuels dans l'émission, il m'a dit qu'il s'est inspiré par les problèmes sociaux qu'il avait vus en Europe pendant ses études universitaires. Là, il avait vu les homosexuels

lutter pour leurs droits humains et il a senti leur humanité. Il voulait ramener cet aspect du cosmopolite chez lui et le localiser.

Cette fossé des générations manifeste dans les attitudes envers ces deux séries maliennes est, je pense, indicatif du progrès et du processus de la mondialisation et le « cosmopolitanisation » des citadins de Bamako. Admettre la présence des homosexuels dans la population citadine, se moquer de la famille polygame, sont-elles des attitudes cosmopolite car partagée par les jeunes et les progressives à travers le monde? On verra bien ce qu'elles vont devenir dans le future. Ainsi va la mondialisation culturelle : les vieilles générations vont résister alors que les jeunes sautent là-dessus. Pour revenir à l'environnement bâti, on n'est pas surpris par le fait que 76% des jeunes de l'échantillon habitent les nouveaux quartiers de Bamako tandis que presque 68% des deux autres cohortes vivent dans les quartiers les plus anciens. Accident d'un échantillon d'opportunité peut-être. A la longue, on espère continuer l'étude avec un échantillon plus répandu. On veut savoir aussi l'impact de la crise de 2012 sur les tendances cosmopolites des Bamakois. Est-ce que l'augmentation du nombre des pratiquants des variétés les plus conservatives de l'Islam va jouer sur le choix d'émissions produites au Mali ? Comment vont les réponses des jeunes changer quand ils marient et commencent à fonder leurs foyers? Beaucoup de questions restent à poser, mais comme c'est une étude à longue haleine, j'espère pouvoir les adresser dans un avenir pas trop lointain.

Reférences

APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN, USA: University of Minnesota Press.

APPADURAI, Arjun, ed. 2001. Globalization. Duke University Press.

FERGUSON, James. 1999. Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt. Berkeley, CA: University of California Press.

FERGUSON, James. 2006. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Duke University Press.

GIDDENS, Anthony. 2000. Runaway World. Routledge.

FRIEDMAN, Jonathan. 1994. Cultural Identity and Global Process. Sage Publications.

HANNERZ, Ulf. 1989. "The World in Creolisation" *Africa*: Journal of the International African Institute, Vol. 57, No. 4, Sierra Leone,1787-1987 (1987), pp. 546-559Published by: Cambridge University Press on behalf of the International African InstituteStable URL: http://www.jstor.org/stable/1159899 Accessed: 18/01/2012 16:41

HANNERZ, Ulf. 1992. Stockholm: Doubly Creolizing. To Make the World safe for diversity: towards an understanding of multi-cultural societies.

HOFFMAN, Barbara. 2014. "Out on Malian Television: Media and Culture Change in an Emerging Cosmopolitan Metropolitan Center," *Mande Studies* 14 (2013) 136-148.

KING, Anthony. 1990. "Architecture, Capital and the Globalization of Culture" in *Global Culture*, Mike Featherstone, Ed. London, Newbury Park and New Delhi: SAGE Publications, pp. 397-411.

LEWELLEN, Ted C. 2002. Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century. Westport, CT, USA: Greenwood Publishing Group, Incorporated.

ROTH, Claudia. 2014. "The Strength of Badenya Ties: Siblings and Social Security in Old Age – the Case of Urban Burkina Faso." *AMERICAN ETHNOLOGIST*, Vol. 41, No. 3, pp. 547–563.

Les langues africaines dans le contexte colonial et néocolonial français: L'exemple du Bamana Kassim Kone

La langue française constitue un outil de travail pour les africains qui la parlent. Elle peut se vanter d'être une langue scientifique, mais elle est moins scientifique que d'autres langues, la langue anglaise, par exemple. Ainsi le bamana qui est parlé au Mali et dans plusieurs autres pays de l'Afrique de l'Ouest est une langue transfrontalière qui est mutuellement intelligible avec plusieurs autres dialectes mandé. Au Mali, le bamana est une langue majoritaire, qui est nationale mais qui ne jouit pas de rang de langue officielle : le français y est la langue officielle. Le bamana est négligé au profit du français qui n'est parlé que par une petite minorité de maliens. Un constant pourtant est que le niveau de ceux qui parlent français ne cesse de régresser, et malgré ce fait le bamana continue à être négligé comme outil d'éducation. L'histoire du bamana est aussi l'histoire de plusieurs langues africaines qui vinrent en contact avec le colonialisme et le néo-colonialisme français.

Ce papier traite des questions ci-dessus mentionnées et met l'accent sur l'importance de nos langues comme les principaux outils de l'éducation démocratique, d'indépendance et de développement. Il n'y a pas d'indépendance politique tant qu'il n'y pas d'indépendances économique et sociale. L'éducation est la clef principale de ces différentes formes d'indépendance et une éducation de masse et de qualité repose sur une indépendance linguistique de l'éducation.

Une des justifications du colonialisme européen en Afrique était la mission civilisatrice de l'Europe à l'endroit des peuples africains. Pour les français, l'africain à travers sa langue était

considérés comme un primitif. La mission était donc difficile car elle consistait à créer un homme nouveau avec une nouvelle vision du monde souvent par le biais de la religion chrétienne, mais toujours par la langue et la culture françaises.

Pour l'administration coloniale, le besoin de langues africaines ne s'imposait que pour les questions administratives et militaires d'où la nécessité de formation d'interprètes autochtones dalaminè (lit. bouche répondre, c'est-à-dire quelqu'un qui répond à un autre). L'interprétariat devint une profession très importante pendant la période coloniale et le demeure à présent quand l'administrateur et les administrés ne parlent pas la même langue autochtone. Selon Kedrebéogo (1995 : 20) le développement a une dimension linguistique et aucun pays ne saurait se développer par l'usage d'une langue qui est étrangère à la majorité de son peuple. Ce serait un miracle si les états africains se développaient dans les contextes linguistiques présents.

Les langues africaines intéressaient spécialement les missionnaires car ceux-ci comprenaient déjà que les langues constituaient la voie directe d'accès au cœur et à l'âme de leurs futurs adeptes. L'apprentissage des langues africaines par les missionnaires blancs, comme on les appelait, était l'étape la plus importante de la mission d'évangélisation. Cela explique en partie pourquoi les missionnaires blancs ont jusque-là constitué les plus grands linguistes des langues africaines. Les missionnaires ont beaucoup contribué aussi à l'alphabétisation des autochtones dans leurs langues par le biais de la traduction de la bible et d'autres documents religieux. Ces pratiques aussi continuent de nos jours et les efforts des Témoins de Jéhovah, de l'Eglise Catholique et du SIL dans ce sens sont remarquables. La contribution de l'église à l'alphabétisation des autochtones dans leurs langues, même si c'est pour des raisons religieuses, dépasse de loin les

efforts de la France coloniale et postcoloniale dans le même sens. Les missionnaires ont réussi leurs missions pendant que leur gouvernement d'origine a échoué dans la sienne. Le succès du premier est dû au fait que l'évangélisation se faisait dans la langue de l'africain.

La politique française à l'égard de la langue française n'a guère changé depuis les premiers temps de la colonisation, surtout l'objectif d'assimilation culturelle de cette politique. Pour cela, la langue française devait s'opposer à toute autre langue à travers l'institution de l'école coloniale.

E. Claudié¹, *Gouverneur Général* à Dakar, exprime clairement cette position depuis les premiers jours de l'ère coloniale:

L'école est en effet, le moyen d'action le plus sûr qu'une nation civilisatrice ait d'acquérir à ses idées les populations encore primitives et de les élever graduellement jusqu'à elle. L'école est en un mot, l'élément de progrès par excellence. C'est aussi l'élément de propagande de la cause et de la langue françaises le plus certain dont le gouvernement puisse disposer. (...) quelle importance j'attache au développement de l'instruction publique, à la diffusion de la langue et des idées françaises et au bon fonctionnement des écoles.

La langue française, instrument de la mission de civilisation devint objet d'apprentissage car désormais outil d'ascension sociale, politique et économique. Ce phénomène continue aujourd'hui au détriment des langues africaines de par les politiques de renforcement de la langue française par les états africains nouvellement indépendants et les politiques françaises de dominations coloniales à travers la francophonie et de contrôle systématique des gouvernements

¹In Nguessan 1995: 2, Quoted in Turcotte (1981b:74).

africains . Au lendemain des indépendances, la Côte d'Ivoire justifia l'usage du français en tant langue officielle dans l'article premier de sa constitution et comme un instrument de cohésion sociale et de développement. A ce sujet, Phillipe Yacé, le Président de l'Assemblée Nationale ivoirienne à l'époque s'exprime ainsi :

En tout état de cause, le choix du français comme langue de travail, donc comme langue officielle, laisse toute latitude à chaque Etat concerné d'utiliser cumulativement sa langue nationale. Je dois toutefois dire à la vérité qu'en ce qui concerne mon pays (la Côte-d'Ivoire), l'adoption du français, par l'article premier de notre constitution, a sans doute été l'un des facteurs d'unité qui ont favorisé l'aboutissement heureux et si rapide de l'œuvre de construction nationale dont son excellence, le président F.H.B. avait fait un des premiers thèmes de son action. Le français, librement accepté par nous a été un facteur de cohésion... à l'intérieur de la Côte-d'Ivoire où il a favorisé le regroupement de nos quelques cent ethnies. (Turcotte, 1981:66)²

Le français n'était ni librement accepté, ni n'a jamais constitué un facteur de cohésion en Afrique. Cette langue a toujours créé des fossés entre ceux qui la parlent bien, ceux qui la parlent un peu et ceux qui ne la parlent pas du tout. Le français ne crée de cohésion qu'autour de la France à travers des organisations néocoloniales comme la francophonie. A l'intérieur de n'importe quel pays africain le français est une langue qui crée de l'injustice sociale selon que l'individu ait ou pas accès à l'apprentissage de cette langue et aussi selon la qualité de cet apprentissage. Sur ce plan, le français crée des fossés entre les enfants d'une même famille, fossés dont l'existence serait sérieusement réduite si les enfants étaient éduqués dans leurs langues maternelles. Ces fossés sont d'ordres économiques, sociales et politiques car ceux qui maitrisent cette langue se hissent au-dessus ceux qui ne la maitrisent pas. Les premiers sont recrutés comme des fonctionnaires et ils occupent plus facilement des postes de responsabilités.

² in NGuessan: ibid.: 3-4

Cette discrimination frappe souvent mêmes les cadres africains sortis des grandes écoles étrangères anglophones, russophones ou chinoises etc.

Bien que les autres pays de l'Afrique « française » n'eussent pas suivi l'exemple de la politique de langue française de la Côte d'Ivoire en incluant la langue française dans le premier article de leur constitution comme langue officielle, ils ont adapté pour la plupart cette politique.

L'acceptation du français comme une langue de cohésion ici sous-entend qu'elle est une langue neutre. Sa neutralité se trouve dans son usage entre deux individus de langues maternelles différentes qui se parlent ou s'écrivent. Il est vrai que dans le cas du Mali, parler bamana à quelqu'un qui ne le parle pas ou qui appartient à un groupe non-mandé peut être source de tension car l'interlocuteur peut être perçu comme quelqu'un qui impose sa langue. Cette conception est erronée car le français n'est pas une langue neutre en Afrique. La langue française contribue à l'exploitation des africains par le gouvernement et le peuple français, de même qu'à l'exploitation des masses africaines par la petite minorité d'africains qui maitrisent cette langue.

Malgré un demi-siècle d'indépendance et l'échec des gouvernements coloniaux et postcoloniaux d'asseoir le français comme une langue démographiquement importante, la langue française demeure une langue parlée par une minorité d'africains, qui constitue une caste de privilégiés qui n'a pas les moyens linguistiques de faire bénéficier de leur éducation à leurs compatriotes infortunés. Pour cela, c'est l'africain éduqué à l'école française qui constitue un des problèmes de développement fondamentaux de l'Afrique francophone. Très peu d'entre nous, éduqués à l'école française pouvons traduire ce que nous avons appris dans les écoles dans nos langues maternelles. Notre éducation ne sert en grande partie que la minorité de privilégiés qui parlent la

langue française. Au fait nous constituons une caste supérieure aux autres qui ne parlent pas le français et contribuons d'une manière ou d'une autre à la perpétuation de ces castes.

Quelques pays africains comme la Guinée Conakry, le Mali, le Rwanda, le Burundi et Madagascar ont, à l'indépendance, adopté des politiques de promotion de certaines de leurs langues nationales. Ces politiques finirent par échouer pour diverses raisons et la conséquence de cet échec est la contribution au rayonnement de la langue et de la culture française. (Nguessan : ibid. : 4). L'éducation des africains dans les langues et logiques occidentales devraient être révisées depuis longtemps car elles ne servent pas du tout l'Afrique :

Jusqu'à présent, en Afrique, nous n'avons pas réussi à éduquer nos peuples. Une grande partie de ce fait est dû aux africains instruits dans le système occidental, et du point de vue occidental, qui ont appris à comprendre, parler, lire et écrire dans des langues autres que le leur. Le fait d'être éduqués dans une autre langue n'est pas un problème en soi, mais le problème le plus grave réside dans notre incapacité de communiquer à notre frère, sœur, fille ou nièce, fils ou neveu, les agriculteurs, les éleveurs et les pêcheurs, entre autres, ce que nous avons appris à l'école. S'il vous arrive d'être éduqué et si vous êtes africain, demandez-vous: «Combien de ce que j'ai appris puis-je traduire d'une manière compréhensible pour les personnes qui parlent ma langue maternelle?" (Kone 1995, translation mine).

Les coréens, les chinois, les japonais, les vietnamiens tous utilisent leurs propres langues pour leur développement, le derniers étant ressortissants d'une ancienne colonie française.

L'économie émergente de l'Inde repose sur une éducation de base qui fait usage de 14 des langues de ce pays. Le cas indien devait servir de leçon pour les pays africains car l'Inde constitue parmi les pays ci-dessus cités celui qui ressemble beaucoup aux pays africains en termes de diversité ethnique et linguistique. Si l'Inde est parvenue à donner une bonne éducation

de base et de masse par le biais de leurs langues maternelles, le problème que l'analphabétisme en Afrique nous interpelle sérieusement.

La langue française maintient sa dominance sur les langues africaines à travers toutes sortes de formes de coopération dont bénéficient la langue, la culture et l'économie française. Sur le plan diplomatique le nombre de pays africains dits francophones donnent du poids à la République Française. Ceci est évident par exemple au niveau des institutions comme les Nations Unis où les pays ayant comme langue nationale le français contribuent à donner à la France une place sur l'échiquier international qu'elle ne mérite pas en réalité.

La francophonie est une des institutions qui contribue à perpétuer cette dominance. La facture du matériel didactique, l'implication de la France dans nos ministères de l'éduction, les journaux et magazines en langue française, le financement par la France des productions artistiques et littéraires dans nos pays exigeant l'usage du français sont les voies et moyens de sauvegarder la suprématie du français sur les langues africaines. Ce dernier point, à titre d'exemple, consiste à financer les films longs et courts métrages, de documentaires, de pièces de théâtres conditionnés à l'usage du français comme langue de production. *Ségou*, la dramatisation de l'histoire de cette ville et de l'ancien royaume qui porte son nom au Mali en est une parfaite illustration.

Le français comme langue minoritaire s'impose aux langues majoritaires comme langue de l'éducation, de l'administration, du parlement, de la justice etc. Non seulement les langues importantes africaines sont négligées mais même pour la fonctionnalisation de nos langues, nous devons nous tourner vers les linguistes occidentaux. Jamais, une langue coloniale n'a créé un

complexe de supériorité comme la langue française dans les colonies africaines. Après cinquante années d'indépendance, l'Afrique est encore loin de se secouer le joug de la domination française, l'assujettissement au français et le pataugement de tout ordre.

Le français et la langue bamana au Mali :

En 1964, le président Pompidou déclarait que de tous les pays, la France était celui qui tenait le plus à l'exportation de sa langue et de sa culture, une caractéristique qui lui est spécifique (Bourgui 1979, in Hutchison : ibid. : 73). La francophonie constitue le cheval de bataille de cette politique linguistique et culturelle française et constitue la conditionnalité de toute aide de la France à l'endroit de ses anciennes colonies d'Afrique. La francophonie occupe de ce fait une grande place dans les gouvernements de l'Afrique francophone. La Côte d'Ivoire continue à maintenir un Ministère de la Culture et de la Francophonie de façon régulière et les chefs d'états et de gouvernements africains sont toujours présents en grands nombres aux rencontres de la francophonie.

La francophonie non seulement amène les pays africains dans le giron de la France, elle constitue aussi un marché important des livres publiés en France. Un document publié par le Ministère français des relations extérieures en 1984 traite de ce fait :

Enfin, notre politique du livre en Afrique francophone doit prendre en compte le contexte particulier où elle s'inscrit. Le Maghreb et l'Afrique noire reçoivent, en effet, près de 25% de nos exportations totales et c'est dans cette région du monde que leur croissance a été la plus forte ces vingt dernières années en dépit de fortes variations d'un pays à l'autre...Sur ces marchés, la France dispose d'un monopole de fait puisque notre place y atteint globalement 90% des ventes.³

³ Ministère des relations extérieures, Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques. 984. *Le projet culturel extérieur de la France*. Paris : La documentation Française. p. 35. In Hutchison, ibid. : 69.

Et un peu plus tard dans le même document :

Ces pays représentent donc un effort potentiel d'avenir ; ce sont également ceux sur lesquels notre présence s'accompagne d'une responsabilité spécifique, qu'il s'agisse des modèles d'éducation, ou des contenus culturels diffusés par le livre français. Notre présence, sous peine de perpétuer une dépendance de type colonial, doit être accompagnée d'une coopération portant à la fois sur l'élaboration de textes répondant aux besoins des populations et sur un appui au développement de l'édition locale.4

Ce document du Ministère français des relations extérieures ne cache pas les intentions de la France de profiter économiquement de l'exportation de sa langue et de sa culture. Il ne cache pas non plus le chemin parcouru dans ce sens car la France se vante de disposer du monopole qu'elle a sur le marché du livre qu'elle occupe à 90%. Ce qui est constant dans cette politique française de sa langue et culture est une ligne droite qu'elle suit depuis le début de la période coloniale. La « responsabilité spécifique » de la France de poser « des modèles d'éducation », ou « des contenus culturels diffusés par le livre français » et d'être présente « sous peine de perpétuer une dépendance de type colonial » sont les preuves comme quoi la France n'a pas abandonné sa mission civilisatrice « d'acquérir à ses idées les populations encore inaverties et de les élever graduellement jusqu'à elle » comme le préconisait E. Claudié, le Gouverneur Général de l'A.O.F à Dakar. La France par sa langue et culture est devenue un parasite et l'Afrique francophone son hôte sous la houlette de dirigeants corrompus. La France a réussi aussi dans ce parasitisme en rattachant le CFA au franc français et fictivement à l'euro avec la disparition du franc français.

⁴ Ibid.: p. 38. In Huctchison, p. 69.

Le problème qu'une langue comme le bamana a devant le français parait insurmontable étant donné la volonté politique d'une nation comme la France et les moyens économiques et intellectuels qu'elle met à la disposition de sa langue et culture ainsi qu'à leur diffusion dans ses anciennes colonies. En dépit des frustrations que sa politique linguistique et culturelle rencontre en Afrique, la France se cramponne à cette idée de francophonie dont le revers est la possibilité pour la France de continuer à s'implanter économiquement dans ses anciennes colonies et paraitre comme une superpuissance qu'elle n'est pas sur l'échiquier international par le biais du volume artificiel des pays francophones.

Le bamana est une langue majoritaire au Mali classée comme langue nationale, mais pas officielle. Comme plusieurs langues africaines, ce sont les missionnaires européens qui probablement produisirent les premiers documents écrits en bamana. Leurs efforts et leurs apports dans la modernisation du bamana, y compris celui de certains concepts, sont inestimables.

A l'indépendance, il y avait une volonté remarquable du gouvernement du Président Modibo Keita à promouvoir les langues nationales. Les écoles pour adultes (*balikukalanso*) virent le jour et même les émissions radiophoniques, les presses écrites en langues nationales (*kibaru* etc) intervenaient pour la promotion de ces écoles et des quelques langues sélectionnées, tous sous l'administration de la DNAFLA(Direction Nationale de la Linguistique Appliqué. Le but de ces programmes était d'initier les masses à l'écriture, la lecture et à l'arithmétique. L'échec initial de ces programmes fut le coup d'état qui renversa le président Keita. The DNFLA qui devint

l'Institut des Langues Amadou Barry pour ensuite devenir AMALAN (Académie Malienne des Langues). Beaucoup des chercheurs dans ces institutions sont des gens qui ont été dans les pays de l'Est et non de la France.

L'héritage colonial de l'éducation en langue française, sans avoir réussi à constitue un frein au développement du bamana et d'autres langues maliennes. Les rares publications dans ces langues et les efforts d'alphabétisation sont souvent associés à la formation des adultes des zones rurales dans la conscience publique. Le manque de matériel didactique dans nos langues est déplorable, plus déplorable est le manque de volonté des africains eux-mêmes d'écrire dans leurs langues. Pendant que le Mali a eu un succès remarquable dans certains domaines de l'alphabétisation fonctionnelle comme dans la publication des journaux dans certaines langues nationales comme le *bamanankan*, le pays a totalement échoué dans la production soutenue de matériels didactiques qui permettraient à l'éducation dans les langues nationales de prendre son envol. (Hutchison 1995 : 77-78).

C'est l'usage continu d'une langue qui produit non seulement la stimulation académique et cognitive chez l'apprenant, mais aussi le ferment du développement de la langue. C'est aussi la volonté de développer une langue comme outil didactique qui conduit à la production locale des métalangues. Ici encore, le cas de l'Inde est un exemple concret. A l'indépendance, l'Inde s'étant confrontée aux problèmes de modernisation de ses 14 langues nationales emprunta des concepts du Sanskrit, une langue morte, en plus d'en avoir créés à partir de ses langues vivantes. Au Mali, des efforts de modernisation ont abouti à la création des concepts scientifiques dans le bamana mais il reste beaucoup à faire.

Ici, il est à noter que le bamana pourrait beaucoup bénéficier du mouvement Nko. Ce mouvement qui est à la fois linguistique, culturel et politique a réalisé des progrès remarquables quant à la modernisation du maninkamòri, un dialecte mandé comme le bamana. Presque tous les concepts scientifiques et philosophiques ont été abordés par le Nko. Etant donné la grande intelligibilité entre les deux dialectes, le bamana pourrait facilement adopter les concepts créés par le Nko. Un rapprochement poussé des deux dialectes, une politique linguistique transfrontalière commune qui inclurait d'autres dialectes mandingues, seraient impératifs pour une politique de développement d'outils didactique parallèle au , sinon indépendante du français. Ces actes une fois posés seront garants d'une éducation de masse et de qualité nécessaire pour le développement, objectif que le français n'a pas pu atteindre en plus d'un siècle. Seule une volonté politique pourra résoudre ces problèmes.

Conclusion:

Le français est une langue étrangère au Mali du fait qu'il n'y a pas de locuteur natif. Il est aussi une langue minoritaire qui s'impose aux langues majoritaires comme le bamana, pas en tant que « langue française » mais en tant qu'instrument de la domination politique, culturelle et économique de la France. Il est temps que les intellectuels africains prennent leurs responsabilités quant aux grandes lignes des politiques d'éducation des futures générations. Il est plus qu'urgent que les dirigeants politiques aient le courage de décider les politiques d'éducation qui profitent à l'Afrique. Dans le cas de l'Afrique francophone, un demi-siècle d'indépendance n'a contribué qu'à former une minorité de locuteurs en langue française, une minorité qui se doit de contribuer davantage à faire bénéficier leurs concitoyens de l'éducation qu'elle a acquise à

l'école française. Peut-être c'est le cas en Afrique anglophone mais on est en position d'assumer que ce serait à différent degré car la Grade Bretagne n'a pas besoin imposer sa langue aux citoyens de ses anciennes colonies.

Il est temps aussi que la France, les défenseurs de la francophonie et les africains comprennent la nature rétrograde cet héritage colonial qu'est l'éducation des enfants africains basée essentiellement sur la langue française. Le retard du développement de l'Afrique francophone peut être imputé en grande partie à ce système qui a prouvé ses faiblesses génération après génération, qui n'est pas parvenu d'atteindre les 20% des maliens après plus d'un siècle de contact. Si les dirigeants du Mali ne trouvent pas le courage de confronter la langue française, qu'ils aient une politique raisonnable de reformer l'éducation.

Bibliographie:

Hutchison, John & Michel K. Nguessan. Eds. 1995. The Language Question in Francophone Africa. Mother Tongue Editions, West Newbury.

Hutchison, John. 1995. "The Politics of Educational Publishing in Francophone Africa: 1944-94." In Hutchison & Nguessan, above.

Kedrebéogo, Gérard. 1995. "Francophonie and African Development: Myth or Reality?" in Hutchison & Nguessan.

Kone, Kassim. 1995. "The Aftermath of the Brazzaville Conference in French West Africa: The Area of Education." In Hutchison & Nguessan, above.

Nguessan, Michel K. « Franco-African Linguistic Cooperation : Past, Present and Future Perspectives" in John Hutchison and Nguessan, above.

Violences au Nord du Mali sous l'occupation islamistes

Fatoumata Keita

Université Mande Bukary

Date de rédaction : 2013

Adresse complète : Université Mande Bukary BP 3041

Mel: fat_keita2003@yahoo.fr

Résumé:

Le Mali, en 2012, a connu une grave crise qui a porté atteinte à sa laïcité et à son intégrité. Cette crise a vu les trois régions du septentrion malien occupées par les groupes armés djihadistes et séparatistes. Durant cette occupation, des violences ont été perpétrées sur les populations. Cette étude fait l'état des types de violences perpétrées, leur mode de fonctionnement et tente de comprendre les raisons pour lesquelles celles-ci étaient exercées sur les populations.

Introduction

Le Mali est un pays situé au cœur de l'Afrique de l'Ouest avec une superficie de 1.241.238 km2. Les 08 régions du Mali et le District de Bamako ont 49 cercles, 10.500 villages et fractions, 703 communes. Le Nord du Mali, zone saharienne, est constitué de trois régions : Gao, Tombouctou et Kidal. Des peuples nomades et semi sédentaires, composés de maures, de peulhs, de touaregs, de Songhaïs, d'arabes, de bozos, de dogon, de bambaras et de soninkés y vivent. Le Mali est un pays laïc dont la religion dominante est l'islam.

L'année1991 a marqué l'avènement de la démocratie au Mali. Avec cet avènement démocratique, les grands problèmes concernant le pays furent identifiés et discutés au cours de la conférence nationale. Dès lors, on s'attendait alors à une démarche participative et progressive dans le processus démocratique. Cependant, force a été de constater que l'Etat a été progressivement marqué par une gouvernance favorisant la corruption, le népotisme, l'enrichissement illicite de certains acteurs politiques et la multiplication d'injustices sociales. Aussi, les grands points de préoccupations, faut-il le dire ainsi, qui ont conduit le peuple malien à la révolution de mars 1991 sont restés sans réponses satisfaisantes. En outre, la question de la misère, exacerbée par la mauvaise distribution des ressources et l'accélération de l'augmentation du coût des produits de premières nécessités, devenus pratiquement hors de portée de main du citoyen moyen, ne fut pas résolue.

Et pendant que la majorité du peuple s'affalait sous le poids de la misère, on assistait, au même moment, à une main mise sur les ressources du pays par une minorité d'acteurs politiques. Cet enrichissement illicite, qu'a connu le régime du président Alpha Oumar Konaré a été plus visible sous le règne du président Amadou Toumani Touré, a été camouflé sous le manteau de ce qu'on a appelé le consensus démocratique. Un consensus qui, se caractérisant par une presqu'inexistence d'opposition au pouvoir en place, encouragera la médiocrité par son caractère clientéliste et corruptif et contribuera à la détérioration de l'Etat.

C'est dans ce contexte de confusion et d'unanimité suspecte que le Nord du Mali sera le théâtre d'opérations louches, comme les prises d'otages et le développement d'une économie de drogue, avec l'installation au Sahara d'Al-Qaïda au Maghreb Islamique, AQMI. A ce propos, plusieurs sources, entre autre Ag Erless, attestent qu'AQMI était au Mali

« à Tigharghar [Région de Kidal] au su des autorités maliennes. »¹

Si c'est à la faveur de l'allègement du dispositif militaire au Nord du Mali qu'une économie de drogue s'y est développée à travers AQMI, c'est avec l'intrusion sur le sol malien de troupes venues du front libyen que l'occupation du septentrion malien par les djihadistes a été effective.

Outre cela, il faut ajouter que la déconfiture silencieuse du système de défense du Mali conduira aux replis dits stratégiques de l'armée des zones de conflits. La plupart des représentants de l'Etat, exerçant sur les sites de conflits, déserteront alors leurs postes à la suite du retrait de l'armée du champ de bataille. Sans appareil de défense militaire efficace et sans représentants de l'Etat, les régions du Nord du Mali, les unes après les autres, seront prise d'assauts par les assaillants. Sans protection ni moyen de défense, elles assistent, impuissantes, à l'occupation brutale de leurs villes par les groupes armés.

B. Ba résume ceci en ces termes :

« Au Mali, durant ces dernières décennies, la mal gouvernance s'est traduite par une démocratie factice synonyme de misère, de pauvreté, d'abandon de l'école, de dilution des valeurs sociales et sociétales, de propagation de la corruption, de blanchissement d'argent, de trafic de drogue et le tout couronné par une fragilisation des Institutions et l'occupation du pays par des groupes armés en janvier 2012. »²

¹ Ag Erless, Le patriote et le Djihadiste, Bamako : La Sahélienne, 2012, p.20. ² Ba Boubacar, Justice Transitionnelle et Paix durable, Bamako : La Sahélienne, 2012, p.27.

Faut-il insister sur ce fait, l'arrivée sur le sol malien de combattants armés revenus du front libyen, renforçant de part et d'autres les groupes armés séparatistes et djihadistes, sera un facteur aggravant de la crise.

Les armes et «Les idées développées dans les casernes libyennes se propagèrent dans les régions du Nord. »³

Les populations du septentrion malien se verront ainsi victimes d'exactions de toutes sortes de la part des envahisseurs, au nom soit de l'indépendance de l'Azawad, soit d'une Charia inédite imposée par les djihadistes. Violations et perquisitions de domiciles, viols, flagellations, séquestrations, amputations, lapidation, pillages, homicides seront leur quotidien. Ces violences ont été perpétrées par deux groupes armés. Les premiers étaient essentiellement constitués du Mouvement de Libération de l'Azawad (MNLA). Les seconds se composaient d'islamistes, appelés aussi djihadistes, d'Ançar Ad Dine, du Mouvement pour l'unicité du djihad en Afrique de l'Ouest, MUJAO, d'Al-Qaïda au Maghreb islamique, AQMI, et de Boko Haram.

Cette étude pose la question globale du statut des violences perpétrées pendant l'occupation du Nord du Mali. C'est une étude qualitative et empirique, avec un échantillonnage probabiliste de personnes interrogées sur les sites occupés, dans les camps de réfugiés et dans les familles ayant accueillies les déplacés.

Le travail effectué a consisté à identifier toute forme de violence physique, quel qu'en soit l'auteur, dès lors qu'elle a été perpétrée sur les personnes, hommes ou femmes.

L'objectif général de l'étude est l'analyse des violences subies par les populations de Tombouctou et de Gao sous l'occupation du Nord du Mali.

_

³ Ag Erless, 2012, Le Patriote et le Djihadiste, op. cit., p.5.

Les objectifs spécifiques sont l'étude des modes de fonctionnement de la violence et les raisons pour lesquelles celles-ci étaient perpétrées sur les populations. Ceci nous amène à nous intéresser au lien entre la faute commise et le type de violence appliqué comme sanction. Cette étude a été effectuée à Gao et Tombouctou. Elle ne concerne pas Kidal pour son inaccessibilité par nous à cause de l'insécurité qui y règne.

Elle n'a pas la prétention de donner des réponses exhaustives à la question des violences perpétrées sous l'occupation du Nord du Mali. Elle est simplement une contribution qui se donne pour tâche une compréhension un peu plus approfondie de la question des violences pendant une période de la crise sécuritaire au Nord du Mali. Cette période se situe avant l'arrivée de l'opération servale⁴ au Nord du Mali.

1. Qu'est-ce que c'est qu'une violence?

« En un sens large, toute forme de contrôle social qui barre une aspiration, impose des opinions ou des comportements, perturbe une trajectoire sociale ou cadre de vie est violence. »⁵

Partant de cette définition, on peut affirmer que l'occupation du Nord du Mali par les groupes armés a été marquée par la perpétration d'une série de violences sur les populations vivant dans le septentrion malien. Car celles-ci se sont vues imposer par les groupes djihadistes, des modes de vie et de comportement auxquels la majorité d'entre elles ne consentait pas. Toutes les personnes qui ont refusé, sous l'occupation, de se plier à cette nouvelle façon de vivre et de se conduire exigée par les groupes armés, ont été soumises à différentes sortes de violences. Ces violences étaient entre autre, les violations de domiciles, l'imposition d'une nouvelle

⁴ La troupe française ayant intervenue au Nord du Mali pour chasser les islamistes est nommée opération servale.

⁵ Braud Philippe, la violence politique dans les démocraties européennes, Paris : L'Harmattan, 1993, p.15.

façon de vivre contraire à la volonté des populations, les séquestrations, les flagellations, les amputations, les lapidations, les viols, les homicides...

2. Les modes de fonctionnement des violences

Si les séparatistes ont perpétré des violences ayant trait aux viols, vols, pillages et braquages, ces violences étaient anarchiques, n'étaient ni structurées ni réglementées. Alors que celles perpétrées par les groupes islamistes étaient structurées et bien réglementées. Elles se caractérisaient par l'imposition d'opinions et de comportements aux populations, faisant en sorte de donner une raison à la plupart des cas de violences perpétrées.

Ainsi, la perpétration des violences était liée au non respect de règles de vie imposées par les islamistes. Étaient alors interdits et sanctionnés par différents types de violences, le non port du voile par les femmes et les filles, la compagnie du sexe opposé, l'écoute de la musique classique, les festivités récréatives, le vol, la fornication, le fait de fumer et/ou de prendre de l'alcool, de regarder la télévision, de jouer au football, d'être homosexuel et ou d'être non musulman.

Les instances de régulation des violences étaient la police dite islamique et une brigade appelée AHESBA, qui veut dire chasser le mal et ramener le bien. Il existait également des commissariats pour les femmes. Au début de l'occupation, le monopole de la violence était détenu par les groupes séparatistes. Cependant les groupes armés islamistes ont fini par récupérer ce monopole. Dès lors, ils se sont donnés comme tâche de sanctionner toute autre violence parallèle et/ou isolée perpétrée en dehors de leur contrôle. Ils étaient ceux qui procédaient aux séquestrations des personnes prétendues « inculpées ». Des femmes et des hommes étaient séquestrés de façon séparée. Plusieurs personnes séquestrées disent avoir été violées(les femmes) et ou flagellées. En atteste une lycéenne de Tombouctou :

« Ils m'ont emprisonnées car ils disaient que j'étaient mal habillées et que je leur avais mal parlé. Le soir ils sont venus me trouver et un m'a dit de me déshabiller. Et tous les trois sont montés sur moi... ils m'ont fait mal. »

Un homme supposé homosexuel, restaurateur à Gao a confié :

« Ils m'ont mis dans leur prison. Tous les soirs, ils passaient et me donnaient quarante coups de fouet. Ils ont dit qu'ils vont me tuer parce que je suis homosexuel. Mais le jour de mon exécution, l'opération servale est arrivée. »

Les rafles des personnes surprises en faute⁶ et leur transport vers les instances de régulations étaient assurées par les policiers et les brigadiers qui avaient à leur disposition des véhicules appelés *boule-boule* par les populations. Parfois, des cas de violations de domiciles par les policiers ou brigadiers islamistes ont été constatés.

Une ressortissante d'Ansongo (cercle de Gao) témoigne :

« Lorsqu'ils passaient devant ta maison et qu'ils voyaient une fille habillée en body⁷ ou une femme qu'elle disait mal habillée, ils rentraient. Souvent, ils fouettaient toute la famille. » Mais les révoltes des populations contre cet état de fait (révolte des femmes à Tombouctou, celles des jeunes à Gao) contraindront les islamistes à se passer des violations de domiciles aux fins d'éviter les soulèvements populaires. Un homme confie :

« Quand les femmes se sont révoltées à Tombouctou, elles sont sorties pour marcher. Elles disaient pendant leur marche qu'elles ne voulaient plus que les islamistes rentrent chez elles, dans leurs maisons. Les policiers islamistes sont arrivés et ont fait des rafales à l'air pour disperser les femmes. Mais dès lors, les chefs islamistes ont dit à leurs hommes de ne plus

⁶ Etait appelée faute, le non respect des règles édictées par eux tels que le fait pour une femme de refuser de se couvrir la tête, le fait de fumer, d'écouter de la musique classique, d'aller se baigner au fleuve, de jouer au foot, d'être en compagnie du sexe opposé...

⁷Haut à même le corps que les jeunes filles portent.

s'introduire dans les maisons, chez les gens. Et aux populations, ils ont dit que si leurs hommes entraient chez elles, qu'elles pouvaient leurs faire ce qu'elles voulaient. »

Lorsqu'une personne était séquestrée et devait être jugée pour avoir commis une faute, son jugement était annoncé sur les radios FM, à travers lesquels son nom, la raison de son jugement étaient énoncées. Toutes les populations étaient invitées à venir y assister. A ce propos, une jeune femme de Gao confie :

« Les islamistes fouettaient ou amputaient les gens sur la place publique. Ils disaient qu'ils faisaient cela parce qu'ils voulaient que tout le monde vienne regarder les jugements. Ils disaient que c'était pour que les autres fassent attention. »

Cependant les révoltes des jeunes, à Gao, devant la perpétration publique des violences pousseront les assaillants à changer de stratégie. Les annonces à la radio ont été ainsi abandonnées et souvent le transfert des jugements sur un emplacement (site) inconnu était fait au dernier moment. Ceci avait pour but d'éviter les altercations entre occupants et populations. Des scènes de violences doublées d'humiliation étaient récurrentes. Des femmes et des hommes étaient fouettés publiquement. Beaucoup de témoignages recueillis illustrent cet état de fait. Une victime déclare :

« Ils m'ont amené sur la place de l'indépendance pour me frapper devant tout le monde. » Un homme amputé de la main déclare :

« J'ai ramassé des armes derrière l'armée régulière. Quelqu'un est parti dire aux islamistes que j'ai volé des armes. Ils m'ont interpelé puis m'ont relâché en me retirant les armes. Puis leur commissaire islamique qui était mon oncle est parti me chercher à la maison et a demandé qu'on me coupe la main. Ils m'ont amené dans la cour de la douane ; ils m'ont attaché et m'ont coupé la main. »

Cette stratégie consistant à intimider à travers l'emploi public de la violence avait pris le pas sur celle de la sensibilisation et de la modération des débuts de l'occupation djihadistes. Car au début de l'occupation, les populations témoignent que le discours des occupants islamistes était fait de sensibilisation. Un réfugié dit à ce propos :

« Les islamistes, quand ils sont entrés, les premiers jours, ils ne nous adressaient même pas la parole. Ils passaient leurs journées à se promener dans les rues sans rien dire. Après cela, ils nous ont dit qu'ils n'étaient pas venus pour nous faire du mal ; que nous devons juste faire ce qu'ils nous demandent. Ils nous disaient qu'ils étaient venus pour Dieu et que nous ne devons pas faire ce que Dieu n'aime pas. Ils nous ont ensuite assuré qu'ils allaient nous défendre contre les violences du MNLA. »

Selon beaucoup de témoignages, les premières heures de l'occupation n'ont pas été marquées par la violence. Les occupants islamistes se proclamaient défenseurs et justiciers des populations face aux cruautés perpétrées par le MNLA contre celles-ci. Des numéros de téléphone, dits numéros verts,⁸ avaient été mis, par eux, à la disposition des populations. Ceci, selon beaucoup de personnes interrogées, avait permis l'arrestation et la sanction des coupables de violences anarchiques et arbitraires perpétrées soit par le MNLA ou par des éléments disparates des groupes islamiques. Une femme qui réside à Gao témoigne :

« Les islamistes ont fini par donner deux numéros verts à la population. A chaque fois que le MNLA ou n'importe qui d'autre entrait chez toi pour commettre une violence où un braquage, tu pouvais appeler l'un des numéros verts. Et cinq minutes après l'appel, les islamistes arrivaient avec leur véhicule et te permettaient d'entrer dans tes droits après avoir prouvé que la chose volée était à toi. »

⁸ Les numéros des deux figures emblématiques de l'occupation à savoir Abdoul Hakim et Oumar Hamama faisaient office de numéros verts.

Le MNLA, à la suite de leurs exactions perpétrées sur les populations, sera chassé par les islamistes, avec l'appui des jeunes et des femmes de Gao.

A ce propos, un jeune du mouvement Les Patriotes atteste :

« Nous avons aidé les islamistes à chasser de chez nous le MNLA dont les membres violaient nos sœurs, nous braquaient avec des armes et nous dépossédaient de nos motos, voitures et téléphones. Lors du combat qui a opposé les islamistes au MNLA, nous avons chargés les armes des islamistes et les femmes leur ont apporté de l'eau. »

Cependant, une fois le MNLA chassé des lieux, les groupes armés islamistes ayant gagné en suprématie, ont fait état de leur radicalisme et ont imposé ce qui leur paraissait bon pour toutes les populations. Ainsi l'imposition de nouvelle façon de s'habiller, de se comporter, de faire les cultes lors des prières collectives à la mosquée a été radicale. Le voile a été imposé à toutes les femmes. Un déplacé affirme :

« Quand le MNLA est parti, ils nous ont montrés leur vrai face. »

Les attroupements, les cérémonies récréatives, les baignades, les jeux au foot et au *play station*, le vol, le concubinage, la compagnie du sexe opposé, le fait de fumer ou de boire, pour ne citer que ceux-là, ont été alors radicalement interdits. De même, la *Koutouba*⁹ sera censurée lors des prières collectives faites les vendredis.

Misant sur les rapports de force mis en exergue quotidiennement dans les scènes de violences, les groupes islamistes agissaient ainsi dans le but d'obtenir la soumission des populations à leur autorité. Ils ont fait de l'usage de la violence et de la coercition leur politique d'occupation des lieux. L'emploi de la violence était alors devenu pour les occupants djihadistes une stratégie de gouvernance et d'occupation de l'espace.

-

⁹ Prêche sur un thème d'actualité.

3. Les raisons pour lesquelles les violences étaient perpétrées sur les populations :

3.1. Du type de faute au type de violence perpétrée comme sanction :

Les groupes séparatistes et islamiques ont tous les deux perpétré différents types de violences sur les populations du Nord du Mali. Les premiers, les premiers jours de l'occupation ont commis, selon plusieurs personnes enquêtées, des viols, des pillages, des vols, des bastonnades, des braquages et des assassinats. Voici les déclarations de cette responsable d'ONG, ressortissante de Gao ayant été récompensée par la première dame des USA pour son aide aux victimes de viol.

« Lorsque le MNLA est entré, les exactions ont commencé. Ils ont tous pillés : les services de l'Etat, les projets et toutes les ONG [Organisations Non gouvernementales] y compris notre ONG. Et ils ont commencé par entrer dans les familles pour prendre les biens des gens. C'est comme ça qu'ils sont entrés dans ma famille ; j'avais une petite voiture. Ils m'ont braquée avec une arme sur ma poitrine en me disant de leur donner leur clé. Je la leur ai donnée et ils sont partis avec ma voiture. Et ça, ils l'ont fait, famille par famille, partout où ils pouvaient trouver un garage, un véhicule. Ils ont fini par partir dans les villages, piller les banques de céréales, piquer les groupes électrogènes installés au niveau des points d'eau ou des centres de santé. Après, ils ont fini par courir derrière les jeunes pour s braquer avec leurs armes et leurs prendre leurs motos ou téléphones. Ils tiraient sur ceux qui refusaient de leur donner leurs biens. »

Un conseiller communal de Gao déclare :

« Le MNLA, conduit par un esprit de vengeance à l'égard de tous ceux qui ont refusé de le suivre dans son histoire d'azawad, est l'auteur de plusieurs assassinats. Ce sont eux qui ont assassiné un conseiller pédagogique qui était reconnu comme des résistants le plus farouche à l'Azawad. »

Cependant, ce sont les islamistes qui ont fait une tentative d'organisation de la violence pour finir par la monopoliser à leurs niveaux. Par ce fait, ils ont tenté de donner, sans le réussir, à chaque type de violence perpétrés par eux, une raison d'être.

3.1.1. Les séquestrations :

Les diverses raisons de ces séquestrations étaient liées au non respect des règles édictées (port du voile, interdiction d'être en compagnie d'une personne du sexe opposé, interdiction de fumer ou de boire...) par les islamistes aux populations. Les séquestrations pouvaient s'étendre jusqu'à quarante jours et précédaient les « jugements » ; elles s'accompagnaient parfois de flagellation ou de viol. Dans plusieurs cas, des filles ou femmes séquestrées, affirment être violées par un ou plusieurs hommes. Un responsable d'une association déclare : « En réalité, ces djihadistes séquestraient les femmes pour des besoins sexuels. »

Ces séquestrations étaient faites dans les locaux du commissariat de police de Gao, et à Tombouctou dans les cabines à guichet automatiques de la banque malienne de solidarité. Il arrivait que ces séquestrations faites dans des conditions difficiles aboutissent à des situations insupportables pour les victimes. A Tombouctou, un parent de victime déclare : « Les femmes séquestrées étaient entassées dans la petite salle de deux mètres carrés servant de guichet à carte de la Banque Malienne de Solidarité. »

Et un commerçant de Tombouctou, déplacé avec sa famille vers Bamako, confie :

« Ces femmes séquestrées urinaient, vomissaient et faisaient tous leurs besoins par terre.

Chaque après-midi, ils les faisaient sortir et leur donnait un raccord pour qu'elles nettoient tout

[...]et ensuite ils les chicotaient. C'était insupportable. »

Un autre parent de victime révèle :

« Ils ont enfermé ma nièce enceinte qui était sortie sans foulard, sous l'effet des contractions. Ils l'ont attrapée et l'ont enfermée. Ils ne l'ont conduit à l'hôpital qu'à la dernière minute. Elle a accouché dans leur véhicule de police. C'est inhumain. »

Si la plupart des séquestrations ont été faites par les islamistes, des témoignages attestent qu'au début de l'occupation, les groupes armés séparatistes ont également enlevés et séquestrés, pendant des temps plus ou moins longs, les jeunes filles.

3.1.2. Les flagellations :

La flagellation est le fait de donner des coups de fouet ou de cravache à une personne. Elle a été appliquée à certains types de fautes telles que le non port du voile, le fait de fumer de la cigarette ou de prendre de l'alcool, d'écouter de la musique, de jouer au foot, de se retrouver avec une personne de sexe opposé, y compris sur une moto, dans une voiture, dans la rue ou dans un groupe. Ces flagellations étaient publiques. Un ressortissant de Gao affirme : « Quand ils voyaient les filles et les garçons ensemble, ils couraient derrière eux, les attrapaient et allaient les emprisonner ; ils faisaient une ou deux semaines emprisonnés ; les mardis, jours de jugements, ils les amenaient sur la place publique pour les chicoter. » Il leur arrivait de frapper les femmes âgées ou enceintes. A ce propos, les témoignages sont nombreux. En voici quelques uns :

« Ils m'ont frappé parce je suis allée au fleuve ; avec cette chaleur et ce manque d'eau, que faire d'autre ?» déclare une femme âgée.

Et une infirmière de Gao atteste :

«Un jour une femme enceinte nous est parvenue au coma à l'hôpital. Sa sœur nous a rapporté qu'en voyant les islamistes, elle a couru. Ils ont couru derrière elles en lui demandant pourquoi elle courait ; ils l'ont frappée ensuite jusqu'à ce qu'elle plonge dans le coma.»

La sœur d'une victime témoigne

« Ils ont frappé mon frère jusqu'à ce qu'il plonge dans le coma parce qu'il avait pris une de mes sœurs malade sur sa moto pour l'amener à l'hôpital. »

Le nombre de coup de fouet variait de cinq à cent coups, selon la gravité de la conduite sanctionnée et selon les facteurs jugés aggravants. Ces facteurs pouvaient changer d'un cas à un autre. Par exemple, lorsqu'on saisissait le téléphone d'une personne surprise en train d'écouter de la musique, selon beaucoup de personnes interrogées, le nombre de coups variait en fonction des images (les films) se trouvant dans le téléphone. Le facteur le plus aggravant, dans ce cas, était les images pornographiques. Une personne surprise avec un téléphone contenant des images pornographiques avait immédiatement droit à quarante coups. Les dites images étaient alors supprimées et remplacées par des sons de lecture de Coran.

Pour la cigarette, beaucoup de personnes nous ont certifié que le nombre de mèches existant dans le paquet de cigarette avec lequel elles avaient été saisies avait déterminé le nombre de coups de fouet qu'ils avaient reçus. D'autres nous ont déclaré avoir reçu quarante coups de fouet pour avoir été surpris avec une seule mèche de cigarette, sans préalable.

Ainsi la violence était mal réglementée. Son administration dépendait le plus souvent de l'humeur, de l'indulgence ou de l'intolérance de l'administrateur.

3.1.3. Les amputations :

L'amputation est le fait de couper un organe (main, pied, oreille...) d'une personne.

Elle a été la sanction appliquée aux personnes accusées de vols sous l'occupation du Nord du Mali. Elle a été souvent précédée de la phase d'avertissement et de sollicitation de ne plus commettre de vol, considéré comme un pêché.

Concernant ce point, un membre d'un regroupement déclare :

« Pour le premier vol, on t'avertit de ne plus le faire. Dès fois, on te donne même de l'argent si tu commets le vol par nécessité. Mais la deuxième fois, on te coupe la main droite. »

Cependant certaines victimes d'amputation disent n'avoir pas bénéficié d'avertissement.

Beaucoup de personnes présumées voleurs se sont vues couper la main droite. Dans un cas, la main et le pied de la victime ont été coupés en diagonale, publiquement, car il s'agissait d'un récidiviste, selon certains témoins.

Si toutes les personnes amputées de la main ou du pied étaient des hommes, certaines femmes ont vu leurs oreilles coupées pour ne l'avoir pas couvert par le foulard.

Voici, à ce propos, la déclaration d'une enseignante d'Ansongo ayant réfugié au camp de réfugiés de Niamana :

« Ils ont coupé l'oreille gauche d'une femme à Ansongo parce que son foulard sur la tête ne couvrait pas son oreille gauche. »

3.1.4. Les Viols et les mariages forcés :

Si beaucoup de violences perpétrées par les islamistes trouvaient une raison d'être perpétrées selon eux, le viol et les mariages forcés prenant dans certains cas une allure du viol, ont été faits sans raison justificative.

Voici la déclaration du responsable d'une ONG ayant opéré sur les sites occupés, dans le cadre de l'accompagnement des femmes victimes :

« Parmi les violences qui m'ont le plus choqué pendant l'occupation du Nord du Mali, ce sont surtout les cas de viols. Pour les autres violences perpétrées, c'est toujours suite au non respect d'une interdiction qu'elles ont été faites. C'est le voleur dont on coupait la main. C'est le concubinage qui était puni par la lapidation ; les femmes étaient fouettées si elles refusaient de se couvrir la tête ; alors que pour le viol, il n'y avait pas de motif, aucune raison ne la justifiait.»

Ces viols ont été perpétrés aussi bien par les séparatistes que par les islamistes.

Les éléments du MNLA ont commis beaucoup de viols, selon plusieurs personnes interrogées. Une déplacée de Gao vers Bamako déclare :

« Quand, ils sont entrés, ils disaient Azawad, Azawad, le Mali n'est plus. Ils rentraient dans des maisons, prenaient des voitures des gens et violaient les filles. »

Les islamistes ont également perpétré des viols. Plusieurs personnes interrogées témoignent que des viols ont eu lieu dans les « prisons » où étaient séquestrées, par les islamistes, les filles ou les femmes raflées. Une victime de séquestrations confie :

« Ils nous ont enfermées dans leur prisons et le soir ils venaient ; celles qui refusaient ce qu'ils voulaient étaient frappées et forcées de le faire. C'était horrible. »

Certains cas de viols étaient perpétrés de façon collective, déclarent certaines personnes interviewées. Une lycéenne ressortissant de Tombouctou confie :

« Ils m'ont trainée de force dans leur commissariat. Ils m'ont amenée dans leur prison ; ils se sont jetés sur moi. J'ai crié de toutes mes forces. J'ai vingt ans. Et je n'avais jamais fait ça. Ils étaient au nombre de quatre. Je me suis évanouie dans le sang.»

A tous ces viols s'ajoute le nombre considérable de mariages faits sans le consentement des filles épousées. Beaucoup de mariages que les djihadistes ont contractés avec les jeunes filles à Tombouctou et à Gao ont été faits sous les menaces, selon certaines de nos sources.

Le père d'une victime déclare :

« Quand ils voyaient pendant la journée une belle jeune fille qui leur plaisait, ils la faisaient suivre jusqu'à chez elle ; la nuit venue, ils venaient frapper à leur porte pour dire qu'ils veulent la fille en mariage et que toi le père, tu ne devais pas la leur refuser car le mariage était la sounna et que Dieu a dit de donner les filles en mariage lorsqu'elles en ont l'âge. »

Souvent ces mariages étaient précoces, les filles n'ayant pas l'âge requis pour se marier.

Une déplacée témoigne :

« Dès leur arrivée, ils ont marié une fille de notre rue qui n'avaient que 15ans.. » Le caractère collectif de ces mariages leur donnait une allure de viol.

Une victime révèle:

« Quand ils m'ont mariée, chaque soir c'était un nouvel homme qui venait partager mon lit ; quand je me suis plainte, l'un d'entre eux m'a dit qu'ils avaient participé au payement de ma dot. J'ai fini par fuir.»

A ce propos, le responsable d'une ONG œuvrant pour l'accompagnement des victimes de viol atteste :

« A Tombouctou, il arrivait que cinq hommes collectent de l'argent pour marier une femme. Et tous ces hommes se réclamaient être le mari de la femme mariée et la faisait accomplir le devoir conjugal. »

Cependant, si les cas de mariages collectifs ont été signalés à Tombouctou, au niveau de Gao, aucune des victimes de mariages forcés que nous avons rencontrée ne nous a attestés du caractère collectif de son mariage avec les islamistes.

3.1.5. Les homicides :

Les homicides, lorsqu'ils étaient l'œuvre des islamistes, ont été perpétrés pour différentes raisons. Ainsi les types de violences réservées aux homosexuels et aux coupeurs de routes étaient respectivement la décapitation et l'exécution.

Un supposé homosexuel nous confie :

« Le jour où ils allaient me décapiter, c'est ce jour où l'opération serval est arrivée à Gao. » Un enseignant témoigne :

« Nous partions à Bamako quand trois éléments du MNLA nous ont coupé la route pour nous piller. Omar Hamama¹⁰ est arrivé et a égorgé sur le champ deux des auteurs. Le troisième s'est enfui. ».

Outre ces cas signalés, beaucoup d'autres homicides ont été accomplis, selons plusieurs témognages.

3.1.5. Les fusillades :

Les groupes islamistes ont attenté à la vie de plusieurs personnes qui n'étaient pas de confession musulmane pendant l'occupation du Nord du Mali.

Un jeune du mouvement Les Patriotes affirme :

« Lorsque les islamistes rentraient de leurs combats, ils criaient leur victoire en disant qu'ils avaient tué les mécréants ; que l'heure de la vérité avait sonné et que le drapeau de l'Islam flottera sur Koulouba¹¹.»

¹⁰ Une des figures de proue des groupes djihadistes

Un pasteur, réfugié dans un camp,, nous confie :

« Je suis chrétien. Mon frère a été fusillé par les islamistes. Ils ont fait une rafale sur lui. »

Beaucoup de personnes de confession religieuse chrétienne ont été menacées, violentées par les djihadistes au cours de cette crise sécuritaire que le Nord du Mali a connue. Certains ont vu leurs maisons ou leurs églises pillées, brulées ou transformées en résidences pour les occupants.

Un cas de fusillade pour l'application de la Charia a été constaté à Tombouctou.

Un entrepreneur relate:

«À Tombouctou, un homme avait tué un pêcheur bozo. Comme il était devenu djihadiste, après avoir quitté le MNLA, ceux-ci ont proposé à la famille du bozo un montant pour la réparation du dommage. La famille a dit que la Charia veut qu'on tue celui qui tue et que ça ne pouvait pas être une loi pour nous et pas pour eux ! C'est ainsi qu'on a fait le jugement et on a demandé à la famille la sanction qu'elle veut pour le coupable. Elle a dit qu'elle veut qu'il soit tué de la même façon qu'il avait tuée sa victime. On lui a alors mis une balle dans la tête. » D'autres homicides ont été perpétrés sous d'autre forme, selon certaines sources.

«A Tombouctou, les djihadistes ont emprisonné une femme dont le bébé avait à peine deux semaines et ont refusé à sa maman de sortir de sa cellule pour allaiter son enfant. Le bébé est mort de faim. »

Une enseignante de Tombouctou déclare

Selon une déplacée de Tombouctou vers Bamako:

¹¹ Le palais présidentiel, à Bamako.

« L'occupation de Tombouctou a été brutale ; l'arrivée des islamistes a été une surprise pour nous. Plusieurs personnes sorties pour les regarder entrer ont été percutées par leur véhicules filant en vitesse.»

Un ressortissant de Goundam témoigne :

« Des personnes ont été victimes de balles perdues lorsque les islamistes sont entrés. Car ils tiraient partout à l'air. »

Des homicides, lorsqu'ils ont été l'œuvre du MNLA, ont été faits, selon plusieurs de nos sources, à la suite des règlements de comptes ou d'actes de vandalisme.

Les témoignages sont considérables concernant ce point ;

Le directeur d'une école de Gao nous dit:

« Les éléments du MNLA n'ont jamais pardonné le refus des sonrhaï d'adhérer à leur histoire d'Azawad ; beaucoup de leurs violences, comme le cas de l'assassinat du conseiller pédagogique Idriss Mohamoudou, se sont dirigées vers les personnes influentes qui ont été catégoriques dans leur refus de l'Azawad. »

Une victime de braquage confie :

« Les gens du MNLA braquaient les jeunes pour leur prendre leur téléphones, motos. En cas de réticence, ils n'hésitaient pas de tirer. Ils m'ont enlevés ma moto.»

En outre, les coups de feu à répétition produit par le MNLA sous l'occupation, ont également fait des victimes, selon certaines sources.

Un membre du mouvement Les Patrouilleurs souligne :

« Quand un élément du MNLA, content, tirait à partir du gouvernorat, un autre répondait par un autre coup de feu à l'air dans un autre coin de la ville. Leurs balles anarchiques ont blessé et souvent tué des gens. »

Conclusion:

Le Mali a connu une des crises les plus inédites de son histoire, avec l'occupation de ses régions du nord par les assaillants islamistes et séparatistes. Beaucoup de violences ont été perpétrées pendant cette occupation. Selon nos enquêtes, les auteurs de ces violences étaient constitués de deux groupes. Les groupes armés séparatistes constitués du Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA) et les groupes armés islamistes dont Ançar Ad Dine, Al-Qaïda du Maghreb Islamique (AQMI), le Mouvement pour l'Unicité du Djihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Cependant beaucoup de personnes attestent que Bocou Haram n'a participé à l'occupation que durant les toutes premières heures de l'occupation.

Si à Gao et à Tombouctou, la lapidation n'a pas été pratiquée, par contre les séquestrations, flagellations, amputations, viols ou homicides y ont été commis par les djihadistes et dans certains cas par les séparatistes. Le monopole de la violence était détenu par les groupes islamistes. Ils réglementaient et appliquaient, le plus souvent, différents types de violences comme sanctions à des fautes commises. En ce qui concerne les groupes islamistes, les raisons pour lesquelles ces violences étaient appliquées étaient le non port du voile, le fait de fumer, de boire de l'alcool, de voler, de forniquer, de couper la route aux gens ...

violences anarchiques (viols, pillages, braquages, razzias, séquestrations et homicides).

Il est cependant à noter qu'au delà de ces violences physiques perpétrées publiquement, les scènes de violences quotidiennement exposées ont répandu la terreur et semé la psychose chez les populations. Elles ont terrorisé celles-ci et créé chez elles une violence morale, psychologique et émotionnelle.

Les indépendantistes (MNLA) ont également été reconnus comme auteurs de certaines

La stratégie de la terreur a été ainsi utilisée par les djihadistes dans un calcul stratégique qui n'avait pour but que d'imposer leur dictat, à travers l'emploi de la terreur, pour mieux occuper l'espace. Toutes les violences perpétrées, de façon organisée, s'inscrivaient alors dans cette logique de « terrorisassion » des populations afin de barrer la route à toute résistance. Pourtant, des résistances, malgré tout, ont été, tant bien que mal, manifestées à travers la révolte des jeunes de Gao et l'*Intifada* des femmes de Tombouctou...

En conclusion, il faut signaler que pour éviter que des violences similaires ne se reproduisent dans l'avenir, il est utile de lutter efficacement contre le terrorisme. Lutter contre le terrorisme, c'est d'abord barrer le chemin à toute forme de radicalisation religieuse des populations. Il est à souligner que ce qui reste capital, c'est la réunification du Mali dont le tissu social se trouve profondément déchiré par ce conflit et par tant de règlements de compte. C'est là où la notion de justice prend toute sa place dans ce processus de réunification et de réconciliation des populations. Car comme le dit un proverbe malinké « aucune plaie ne peut se guérir sous la pue.» Tenter de rendre justice aux victimes de l'occupation de Nord du Mali, permettra aux cœurs affligés de s'apaiser. Et cela est utile pour empêcher tout esprit de vengeance post-crise.

Bibliographie:

AG Erless, *Le patriote et le Djihadiste*, Série Regard sur une crise, Bamako : La Sahélienne, 2012, 30pages.

BA Boubacar, *Justice transitionnelle et paix durable*, Série Regard sur une crise Bamako : La Sahélienne, 2012, 94 pages.

BRAUD Philipe, *la violence Politique dans les démocraties occidentales*, Paris : L'Harmattan, 1993, 415 pages.

Leçons de la Crise Alimentaire Mondiale de 2008: Comment le Mali n'a éviter le Pire?

William G. Moseley

Résumé:

Les prix élevés des denrées alimentaires en 2008 ont déclenché des émeutes relatives aux produits alimentaires dans le monde entier, et l'Afrique occidentale urbaine a été la scène de nombre de ces perturbations. Le Mali urbain semble avoir échappé aux pires effets de cette crise; les consommateurs sont passés du riz au sorgho, un grain dont la production a connu une augmentation importante, alors même que la production de coton s'effondrait suite à la baisse des cours mondiaux. Cette étude présente un commentaire sur le « biais du riz » dans les cercles de politique générale, la tension entre la production du coton et de produits alimentaires et la bonheur imprevu de l'enclavement géographique. Les conclusions se basent sur des enquêtes menées parmi les ménages et sur une analyse des données nationales sur la production.

Mots-clés: L'Afrique, coton, sécurité alimentaire, la souveraineté de nourriture, riz

Introduction

Les prix de denrées alimentaires globaux sont montés de façon constante entre 2000 et 2008, avec des augmentations particulièrement aiguës dans la période 2007-2008 (FAO 2008). Se levant en pente plus rapide que pour d'autres grains était le prix du riz, qui a vu son coût moyen aux consommateurs augmenter de 100% entre février 2007 et mars 2008 (FAO 2008). Tandis que les prix de denrées alimentaires croissants peuvent présenter un problème pour tous les segments de la population, ce phénomène est particulièrement aigu pour les pauvres urbains qui dépensent un montant élevé de façon disproportionnée de leur revenu sur la nourriture.

Les prix élevés de denrées alimentaires ont créé des difficultés pour les pauvres urbains autour du monde, et c'était dans les régions consommatrices de riz où l'on a vu le gros de la détresse. En fait, en réponse aux craintes au sujet des prix en hausse, les gouvernements de plusieurs pays principaux producteurs de riz ont imposé une interdiction de l'exportation du riz pendant cette période. Leurs mesures ont nui à une situation déjà mauvaise à l'échelle globale, aggravée en grande mesure par l'augmentation des coûts énergétiques. L'Afrique occidentale urbaine s'est vue particulièrement vulnérable à cette crise globale de nourriture en mesure que sa consommation de riz importé avait augmenté pendant plusieurs décennies. Le riz importé à prix bas d'Asie (facilité par des gains de production en Asie et des réductions tarifaires dans l'Afrique occidentale) était devenu une source de calories de plus en plus abordables pour les pauvres urbains africains occidentaux. En fait, au début des années 2000s, la région importait 40% du riz consommé, alors qu'historiquement certaines zones avaient été productrices de quantités élevées de riz. Au fur et à mesure que les prix sont montés en 2007-2008, on a vu déclencher des émeutes alimentaires dans des villes à travers la région, telles que Douala au Cameroun (février 2007), Nouakchott en Mauritanie (novembre 2007), Conakry en Guinée (janvier 2008), Bobo Dioulasso au Burkina Faso (février 2008), Dakar au Sénégal (mars 2008), Abidjan en Côte d' Ivoire (avril 2008) et Banjul en Gambie (mai 2008).

Le Mali est un pays enclavé dont approxmativement 70% de la population est rurale et agricole. Le coton est la culture de rapport dominante, fournissant plus de 80% de revenus d'exportation (Dembele et Statz 2002). Les céréales pluviales (principalement le mil, le maïs et le sorgho) constituent 85% de calories de céréale, et le riz fournit les autres 15%. Le riz est plus important dans des secteurs urbains, comptant la moitié des céréales consommées (Dembele et Staatz 2002). Le Mali produit 80% de son propre riz. Quoique le Mali importe du riz, le pays n'est pas un importateur net de nourriture dans la plupart des années (Banque Mondiale 2008).

Les prix moyens des denrées alimentaires à Bamako (la ville capitale du Mali) n'ont jamais atteint les niveaux vus dans d'autres centres urbains africains occidentaux pendant la période 2007-2008 (FEWS NET (2008). Néanmoins, le gouvernement malien a été suffisamment inquiété par la hausse des prix de denrées alimentaires en 2008 pour suspendre des tarifs sur les importations du riz et l'interdiction d'exportation du riz malien aux pays voisins (la dernière mesure étant moins efficace). Le gouvernement a également lancé une initiative de riz pluvial de NERICA en avril 2008 (dont les résultats sont contestés).

Cette communication cherche à comprendre les raisons de la position forte du Mali par rapport aux pays voisins vis-à-vis des prix mondiaux des denrées alimentaires plus élevés en 2007-2008. Afin de répondre à cet objectif, la communication prendra une vue à plus long terme et cherchera à répondre à trois questions liées: 1) Quels sont les facteurs à l'origine des changements dans les modes de consommation urbains au Mali par rapport aux céréales locales ou importées? 2) Quelles sont les implications de la combinaison actuelle des approvisionnements alimentaires nationaux et importés pour la sécurité alimentaire urbaine et les moyens de vie en milieu rural au Mali? 3) Pourquoi est-ce que le Mali est devenu moins dépendant du le riz importé par rapport aux pays voisins, même si tous ces pays avaient connu des réformes economiques semblables dans les années 1980 et 1990? La communication se divise en sections sur les méthodes de recherche, un examen historique de la politique alimentaire et agricole au Mali, une analyse de la position relative du Mali lors de la crise alimentaire mondiale 2007-2008, et une conclusion.

Méthodes de Recherche

Les conclusions de ce document sont fondés sur le travail de terrain en 1992, 1999-2000, 2003, et - surtout - des entretiens semi-structurés en 2009 avec 30 ménages urbains et 30 ménages ruraux au sujet de la crise alimentaire mondiale de 2007 à 2008. Ces dernier entretiens ont été menées dans la langue locale (bamanan) en Juillet 2009. Les ménages urbains ont été sélectionnés au hasard dans quatre quartiers de Bamako: Badialan III, Bankoni, Niamkoro et Sabalibougou. Badialan III et Bankoni sont des vieux quartiers sur le côté nord de la rivière et se composent principalement des ménages qui ont été à Bamako depuis une génération ou plus. Niamakoro et Sabalibougou sont des quartiers (relativement) nouveaux sur le côté sud du fleuve et se composent largement de gens plus récemment arrivés. Selon les informateurs clés, Badialan III est considéré plutôt comme un quartier de classe moyenne, alors que Bankoni, Niamakoro et Sabalibougou sont considérés comme pauvres. Des entretiens ruraux, également avec ménages choisis au hasard, ont été menées dans trois villages (Falan, Zambougou et Nianzana) dans la commune de Sanankoroba (dans le sud du Cercle de Kati dans la région de Koulikoro). Ces villages sont situés à environ 80 km au sud de Bamako. L'agriculture dans cette zone de savane humide est dominé par la production de céréales (sorgho et maïs), des arachides et du coton. Le

riz est cultivé par les femmes dans les bas-fonds saisonniers. Les entretiens ont été menés avec au moins deux membres de la famille par ménage et ont duré de 40 à 60 minutes.

Le Développement Etatique à l'Epoque Coloniale et les Premières Deux Décennies de l'Indépendance

Le Delta intérieur du Niger au Mali est l'une des zones de production de riz les plus anciennes du monde, et la zone où le riz africain (Oryza glaberrima) a probablement été domestiqué (Carney, 2001). En dehors de cette zone, le riz est traditionnellement cultivé dans les zones humides saisonnières du sud du Mali (ou bas-fonds). Une grande partie de ce riz sert à la consommation domestique. Les politiques donnant la priorité au riz dans les stratégies nationales de développement datent de la période coloniale française. L'Office du Niger (ON) a été lancé dans les années 1920 par les français avec un accent initial sur le coton qui a ensuite été mis au riz (Figure 1). Au cœur de ce régime était un barrage construit sur le fleuve Niger, près de Ségou (à Markala) pour détourner l'eau vers le nord dans une série de canaux et de périmètres irrigués. Le succès de ce régime est contesté. Les partisans soulignent que l'ON a produit historiquement la moitié du riz du Mali et, question plus critique, le gros du riz local pour les marchés urbains (Aw et Diemer 2005). Les critiques notent les aspects moins positifs: les eaux sont détournées des regions traditionalles de la culture du riz dans le delta intérieur du Niger, la salinisation des sols, et l'énorme coût humain de la main-d'oeuvre (nécessitant une importation de main-d'œuvre du Burkina Faso qui est restée dans la région jusqu'à présent) (Valenza, Grillot et Dazy 2000; Filipovish 2001).

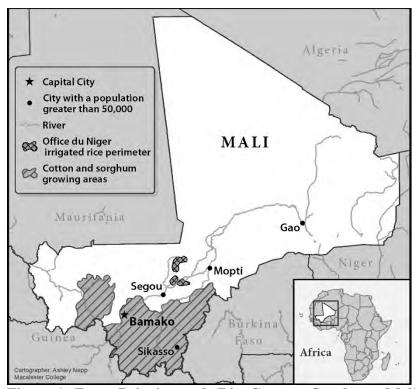


Figure 1: Zones Principaux de Riz, Coton et Sorgho au Mali Cartographie par Ashley Nepp, Département de Géographie, Macalester College

L'autre culture accordée une priorité dans la période coloniale française était le coton, qui avait aussi été traditionnellement cultivé dans la région. Après l'échec des tentatives de développement du coton le long du fleuve Niger dans les périmètres irrigués ON (Van Beusekom 2002), les français sont finalement tournés vers le coton pluvial dans le sud du pays dans les années 1950 comme le meilleur moyen de valoriser cette colonie (Roberts, 1996). Ces mêmes politiques mettant l'accent sur le riz et le coton se sont poursuivies pendant les deux premières décennies après l'indépendance. Conformément à l'approche de modernisation de l'époque, l'État cherchait à capturer les excédents provenant de l'agriculture à travers les offices de commercialisation (y compris le commerce de céréales) afin d'investir dans l'industrie (Dembele et Staatz 2002).

Les Années de 1980 et de 1990: Les Réformes du Marché et de l'Exportation

Le Mali, comme les pays voisins, a traversé une période de libéralisation sous la forme de l'ajustement structurel dans les années 1980-1990. Dans le secteur agricole, les efforts les plus concentrés ont été faits pour libéraliser la commercialisation des céréales. Les barrières tarifaires sur les céréales importées ont été réduites. Le conseil de commercialisation des céréales (Office des Produits Agricoles du Mali - OPAM), qui avait contrôlé les prix de consommation et de production, a également été obligé de renoncer son contrôle monopolistique. Malgré l'importance de ces changements, l'on doit retenir que que l'OPAM ne traitait qu'entre 20% et 40% de grains commercialisés dans le pays, et un pourcentage encore plus faible de la production totale (85% de la production céréalière a été utilisé pour la subsistance sans être commercialisé) (Dembele et Staatz 2002). La perte de contrôle de monopole par l'OPAM a crée un espace officiel beaucoup plus large pour les commerçants de céréales privés. Néanmoins, l'OPAM a continué à commercialiser une grande partie du riz produit par l'ON (puisque l'État avait conservé la gestion de cette région). Le riz de la ON restait concurrentiel en raison des investissements des bailleurs de fonds dans le système et la préférence de Maliens pour le gout de riz local.

Le secteur du coton a conservé un niveau élevé d'intégration verticale avec la société semi-privatisé de coton, la Compagnie Malienne pour le Développement des Textiles (CMDT), le maintien du contrôle de monopsonie. Contrairement à l'OPAM, qui perdait de l'argent et épuisait les ressources de l'etat, le secteur du coton n'a pas été entièrement privatisée parce que la société de coton était très rentable, fournissant la majorité des recettes d'exportation et une proportion non négligeable de recettes publiques. Les entretiens avec les fonctionnaires en 2000 ont révélé une conscience aiguë de l'importance de la CMDT. Par exemple, un refrain commun était « Grâce à la CMDT, nos functionnaires sont payés. » Lorsqu'en 1994 le franc CFA a été dévalué de 50%, le prix de coton en monnaie locale est immédiatement monté. Le gouvernement a capturé une grande partie de ce surplus, et n'en a remis qu'une partie aux agriculteurs. Cependant, la hausse des prix du coton a été suffisant pour stimuler la production. La production de coton s'est augmenté régulièrement dans les années 1990, dépassant 500 000 tonnes métriques par an pendant plusieurs années entre 1998 et 2004 (période pendant laquelle Mali a souvent été le premier producteur de coton en Afrique sub-saharienne).

Malgré les statistiques nationales de production pour le coton et le sorgho qui démontrent souvent une relation inverse (voir la figure 2), la CMDT souvent soutenu que le coton et la production de céréales étaient complémentaires. Le travail de terrain dans quatre communautés

rurales en 2000 a révélé une histoire différente de celle promue aux agriculteurs par la CMDT (Moseley 2005). Sur un échantillon de 65 ménages disposés entre les différents couches economiques, la production de coton ne s'est pas élevé de façon importante entre 1982-1984 et 1997-1999. Cependant, la production de céréales pendant cette période ne s'est augmenté que pour les 10% des ménages classés comme riches. Les ménages pauvres et intermédiaires ont vu baisser leur excédent de la production alimentaire au cours de cette période (de -76% et -79% respectivement) alorsque leur production de coton s'est augmenté (voir tableau 1).

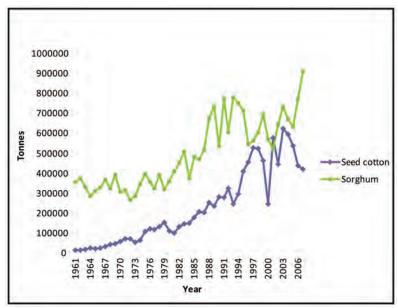


Figure 2: Production de sorgho et coton graine au Mali (1961-2007).

Source: Basé sur les données de l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO 2009). Base de données FAOSTAT

Tableau 1: Production Alimentaire Excédent (mois de besoins alimentaires des ménages) dans Djitoumou, Mali

Couche Economique	Taille de	1982-84	1997-99	Changement
	l'échantillon			-
Pauvre	40	2.52 mois	.6 mois	-76%
Intermédiaire	18	5.16 mois	1.08 mois	-79%
Riche	7	1.56 mois	2.16 mois	+38%
Moyen	65 (total)	3 mois	.96 mois	-68%

Source: travail sur le terrain et des enquêtes, 2000

Selon la CMDT, la production de coton augmente le rendement du sorgho avec une rotation de cultures d'année en année sur la même parcelle. Le coton fournit les recettes pour acheter des intrants. Le sorgho bénéficie alors de l'engrais résiduel dans les années suivantes. Cela semble être ce qui s'est passé pour les ménages les plus riches. Les ménages plus aisés sont également plus grands, avec une moyenne de 20,1 personnes d'âge actif, par rapport à 10,6 et 6,9 pour les ménages intermédiaires et pauvres, respectivement. Cela signifie que les ménages plus aisés ont aussi une main-d'œuvre suffisante pour maintenir les champs de cultures vivrières et de coton. On a trouvé que les ménages pauvres et intermédiaires compromettent souvent le travail dans les champs de cultures vivrières quand ils accroissent leur production de coton. Les ménages

pauvres et intermédiaires sont également moins en mesure d'investir dans les engrais, ce qui signifie que la récolte de sorgho bénéficie moins de l'engrais résiduel dans les années suivantes. Enfin, alors que la dévaluation de la monnaie a fait augmenter le prix au producteur du coton, elle a également conduit à des hausses de prix des intrants, ce qui encourageait davantage la sous-utilisation des engrais.

La récolte du coton malien a culminé à 564 971 tonnes métriques en 2004/2005. En 2007/2008, la culture du coton a donné 240 237 tonnes métriques, une baisse de plus de 50%. La principale raison de la baisse de production de coton etait une grève des cultivateurs liée à un affaisement du prix global, qui était de 14% inférieur à la moyenne de cinq ans en 2007-2008 (FEWS NET 2008). Comme le montre la figure 2, la production de sorgho s'est augmenté de façon spectaculaire quand la production de coton a diminué.

Le Mali Pendant la Crise Alimentaire Mondiale 2007-2008

La population urbaine du Mali a consommé des quantités croissantes de riz importé au cours des dernières années, mais moins que dans les pays voisins comme la Côte d'Ivoire, le Sénégal ou la Gambie. Cette utilisation croissante du riz importé est liée à trois facteurs au moins. Tout d'abord, il y avait des quantités croissantes de riz asiatique peu cher sur le marché dont l'importation a été facilité par des barrières tarifaires relativement modestes. Deuxièmement, les conditions de sécheresse et des pénuries alimentaires dans les années 1970 et le milieu des années 1980 au début avaient conditionné le Mali aux importations alimentaires comme solution pour les problèmes alimentaires. Troisièmement, tandis que le Mali est encore un pays essentiellement rural, la population urbaine s'était augmenté rapidement au cours des dernières années et représente actuellement environ 30% de la population (Koenig 2005). La nature de plus en plus urbaine de la population du Mali explique en partie le passage de céréales traditionelles (mil et sorgho) au riz. D'autres études (Pearson 1981; Koenig 2005; Seck 2008), ainsi que des entretiens qualitatifs avec des ménages urbains à Bamako en 2009, suggèrent que le riz est favorisé par les citadins en raison de: 1) la facilité et la rapidité avec laquelle il peut être préparé; 2) une perception que le riz est une denrée alimentaire plus souhaitable (et moderne) pour les ménages de la classe moyenne; et 3) la capacité de riz d'élargir considérablement quand il est cuit, ce qui suggère que son coût par volume peut être plus faible lorsque les prix du riz sont faibles.

La hausse des prix des denrées alimentaires, notamment le riz, était clairement un problème pour le Mali en 2007-2008. Le pouvoir politique au Mali en a été suffisemment troublé pour réagir avec une interdiction des exportations de riz et la suppression des tarifs douaniers à l'importation. Le plus intéressant était une initiative riz NERICA lancée par le Premier ministre malien au printemps 2008 dans la partie sud du pays. NERICA signifie « Nouveau riz pour l'Afrique» et est un croisement entre les variétés de riz asiatiques et africains développé par le Centre du riz pour l'Afrique (Africa Rice Center). Le sud du Mali, souvent noté pour son potentiel d'être le grenier de l'Afrique de l'Ouest, a toujours produit des volumes importants de sorgho, de maïs et de mil. Tandis que le sorgho et le mil peuvent être produits avec peu d'intrants, le riz pluvial NERICA exige l'achat de semences et d'engrais, ainsi qu'une pluviométrie relativement bonne. En outre, alors que les femmes cultivent traditionnellement le riz dans les bas-fonds du sud du Mali, ce sont les hommes qui sont encouragés à cultiver le riz dans les zones des hautes terres. Non seulement les hommes ont peu d'expérience avec cette culture, mais (d'après les entretiens semi-structurés), il leur paraît étrange de semer du riz dans les champs où ils ont l'habitude de cultiver

le coton et le sorgho. D'ailleurs, il n'existe aucun système de crédit organisé en place pour soutenir l'achat des semences et des engrais nécessaires à la production de riz pluvial NERICA. L'inexpérience des hommes dans la production de riz pluvial, le fait que les intrants n'ont pas été livrés au bon moment, et l'absence d'un système de crédit expliquent en grande partie pourquoi l'initiative du riz NERICA au sud du Mali n'a pas atteint les résultats attendus en 2008 (FEWS NET 2008).

Plutôt que les initiatives politiques de 2008 (comme le programme de NERICA précitée, une réduction des droits de douane à l'importation ou les interdictions d'exportation), je soutiendrais que c'était le niveau élevé de l'autosuffisance alimentaire du Mali qui a sauvé le pays des pires effets de cette crise. Ce niveau élevé d'autosuffisance alimentaire nationale est lié à plusieurs facteurs. Tout d'abord, le riz importé est relativement plus cher au Mali parce que le pays est enclavé et des options de transport depuis les ports côtiers sont coûteux. Ceci est un facteur important qui favorise les producteurs de riz nationaux. Alors que l'enclavement est souvent cité comme un handicap au développement (par exemple, Sachs 2005), dans ce cas il a créé suffisamment d'espace financier pour le maintien et la croissance d'une économie alimentaire nationale. Deuxièmement, le réseau routier interne du Mali s'est amélioré au cours des dernières années (stimulé par des niveaux élevés de soutien des bailleurs de fonds), ce qui a réduit le prix d'achat du riz local sur le marché (Njoh 2008). Troisièmement, les producteurs de riz locaux sont aidés par les consommateurs urbains qui préfèrent le riz local au riz importé (et le «Gambiaka » étant la variété locale la plus favorisé), même lorsque (à un point) le riz local est plus coûteux. Bien que les pauvres Maliens urbains sont les plus susceptibles de consommer le riz importé moins cher, ils sont aussi plus susceptibles de passer à des céréales sèches (mil et sorgho) lorsque les prix du riz augmentent. Cette volonté de passer à céréales sèches dans le milieu urbain de Bamako est en partie liée à nombre relativement élevé d'immigrants récents des régions rurales, dont beaucoup sont habitués à un régime alimentaire composé principalement de céréales sèches. Finalement, l'effondrement du coton, et la transition des producteurs de coton au sorgho, signifiait que ce grain était abondant au moment où les prix du riz ont augmenté.

Conclusions

L'ajustement structurel, qui a conduit à une série de changements politiques à travers l'Afrique de l'Ouest dans les années 1980 et 1990, a favorisé les exportateurs asiatiques plus que les producteurs de l'Afrique de l'Ouest. La suppression des subventions à la production (souvent sous la forme d'un soutien pour les intrants), et la baisse des barrières tarifaires, a conduit à un afflux de riz asiatique sur les marchés locaux. L'importation de riz asiatique relativement peu cher à partir des années 1980 répondait aux besoins des consommateurs urbains pendant plus de deux décennies, car il a fourni la demande non satisfaite de riz et a également exercé une pression à la baisse sur les prix du riz local. Même s'il a été affirmé que la libéralisation des marchés bénéficieraient les ménages ruraux lorsque les prix à la production ne étaient plus contrôlés (Banque Mondiale, 1981), cette politique a sapé des producteurs de riz local et, par extension, les moyens de vie ruraux. Les vulnérabilités de ce nouveau régime alimentaire urbaine en Afrique de l'Ouest ne se sont rendues apparentes que quand le prix du riz importé a atteint des niveaux sans précédent en 2007-2008.

Cet article soutient que, alors que les mesures de politique à court terme entreprises par le Gouvernement Malien en 2008 pourraient avoir exercé une certaine pression à la baisse sur les

prix du riz, une combinaison d'autres facteurs à court et à long terme sert à expliquer plus efficacement la position plus favorable du Mali au cours de la crise alimentaire mondiale de 2007 à 2008. Ces facteurs comprennent: les secteurs de riz et des céréales sèches relativement plus robustes; une récolte céréalière record pour la saison 2008 stimulée par une bonne pluviométrie (mais avec des variations considérables à travers le pays); une flambée de production de sorgho liée à l'effondrement de coton pour l'exportation; et des ménages pauvres en milieu urban qui étaient prêts à passer à céréales sèches lorsque les prix du riz ont grimpé. En outre, une nombre de ces facteurs sont liés à un relativement bon réseau de transport au Mali (entre Bamako et L'Office du Niger), l'enclavement du pays, et les décisions politiques passées.

Les résultats de cette étude ont des implications pour une discussion en cours à propos de la nécessité d'une « Nouvelle Révolution Verte en Afrique. » Les efforts de la « Révolution Verte » ont porté sur le riz en Afrique de l'Ouest continuent un biais urbain de longue date dans la politique alimentaire et agricole dans cette région. La littérature africaine de développement discute souvent le biais urbain des efforts de développement dirigé par l'État au cours des deux décennies après l'indépendance en termes de contrôle des prix au profit des consommateurs urbains et l'imposition de l'agriculture à l'appui de l'industrie (Banque Mondiale, 1981; Dembele et Staatz 2002). Cette étude fait valoir que ce biais - sous la forme de politiques visant à fournir du riz pas cher pour les consommateurs urbains - suite à l'époque de la réforme du marché libre, et est également la résurgence dans la période actuelle. L'accent mis sur le riz a été alimenté par le désir de répondre aux demandes des consommateurs urbains pour le riz à prix abordable, plutôt qu'un objectif d'améliorer les moyens de vie des producteurs ruraux.

Dans l'avenir, il faudrait donc exiger que les décideurs tiennent compte des besoins des consommateurs urbains et producteurs ruraux, dont la dernière a presque toujours été une préoccupation secondaire. Si les nouvelles technologies de semences doivent être développées, celles-ci doivent être conçues visant les besoins des agriculteurs les plus pauvres, y compris les femmes. L'obsession presque unidimensionnelle avec le riz pourrait aussi être tempérée, pour créer un espace pour d'autres cultures, telles le mil ou le sorgho, qui sont bien adaptées aux environnements secs de l'Afrique de l'Ouest. Si la production alimentaire doit être augmenté, tout aussi important, ou même plus, que les paquets de semences améliorées seront les systèmes de crédit, les réseaux routiers, et la capacité de fraisage / de traitement nécessaire pour livrer les récoltes au marché.

Références

AW, Djibril and Geert DIEMER (2005) *Making a Large Irrigation Scheme Work: A Case Study from Mali*, Washington, DC: Banque Mondiale.

CARNEY, Judith (2001) *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

DEMBELE, Niam Nango and John STAATZ (2002) 'The impact of market reform on agricultural transformation in Mali', in Thomas Jayne, Isaac Minde and Gem Argwings-Kodhek (eds.) *Perspectives in Agricultural Transformation: A View from Africa*, Hauppauge NY: Nova.

FEWS NET (2008) 'Mali Trip reports 2008-2009', Washington DC: US Agency for International Development. [http://www.fews.net/Pages/Results.aspx?k=Mali]

FILIPOVISH, Jean (2001) 'Destined to fail: forced settlement at the Office du Niger, 1926-45', *The Journal of African History* 42(2):239-260.

KOENIG, Doleres (2005) 'Food for the Malian middle class: an invisible cuisine,' in Richard Wilk (ed.) Fast Food / Slow Food: The Cultural Economy of the Global Food System, Lanham, MD: Rowman/Altamira.

MOSELEY, William G (2005) 'Global cotton and local environmental management: the political ecology of rich and poor small-hold farmers in southern Mali', *Geographical Journal* 171(1): 36-55.

NJOH, Ambe (2008) 'Implications of Africa's transportation systems for development in the era of globalization', *Review of Black Political Economy* 35: 147-162.

Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO) (2008) Soaring Food Prices: Facts, Perspectives, Impacts and Actions Required. (HLC/08/INF1). *High Level Conference on World Food Security. The Challenges of Climate Change and Bioenergy*. Rome, 3-5 June.

PEARSON, Scott R (ed.) (1981) *Rice in West Africa: Policy and Economics*, Stanford, CA: Stanford University Press.

ROBERTS, Richard L (1996) Two Worlds of Cotton: Colonialism and the Regional Economy in the French Soudan, 1800-1946, Palo Alto, CA: Stanford University Press.

SACHS, Jeffrey (2005) *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, New York: Penguin Press.

SECK, Papa Abdoulaye (2008) 'Can rice crisis be turned into opportunity for Africa?' West African Rice Development Association (WARDA), Cotonou, Côte d'Ivoire, May 15.

VALENZA, A, J. C. GRILLOT, et J. DAZY, (2000) 'Influence of groundwater on the degradation of irrigated soils in a semi-arid region, the inner delta of the Niger River, Mali', *Hydrogeology Journal* 8(4): 417-429.

VAN BEUSEKOM, Monica (2002) Negotiating Development: African Farmers and Colonial Experts at the Office du Niger, 1920-1960, Westport, CT: Heinemann.

BANQUE MONDIALE (1981) Accelerated Development in Sub-Saharan Africa: An Agenda for Action, Washington, D.C.: Banque Mondiale.

BANQUE MONDIALE (2008) *Africa Development Indicators* 2007, Washington, D.C.: Banque Mondiale.

Title: WAALE BIYOA: A KIN-BASED JOKING RELATIONSHIPS, OBLIGATIONS

AND IDENTITY IN WA MUNICIPALITY, UPPER WEST REGION, GHANA.

Author: MAHMOUD MALIK SAAKO

Position: SENIOR CURATOR, GHANA MUSEUMS AND MONUMENTS BOARD

(GMMB), BOLGATANGA, GHANA

Date: JUNE, 2014

Address: GHANA MUSEUMS AND MONUMENTS BOARD (GMMB), P. O. BOX 3343, ACCRA

Email: al_maalikee@yahoo.com or almaalikee@gmail.com

ABSTRACT

People in urban environments engage in practices and beliefs that allow the creation of

supportive social relationships important for dealing with economic and other insecurities among

them. This paper examines the roles of "Waale Biyoa" a kin-based joking relationship in Wa

Municipality in the Upper West Region of Ghana. The people in Wa Municipality use and

negotiate practices and beliefs associated with "Biyoa" for practical purposes. Participant

observation, ethnographic interviewing, and historical research were used to examine ways that

Waale ethnic group uses this joking relationship to promote social cohesion, circumvent the

power of the state, provide opportunities for economic gain, and preserve cultural histories and

identities in a rapidly changing urban environment in this 21st century.

Keywords: Beliefs, Relationship, Biyoa, Municipality, Ethnographic, Waale, Joking.

INTRODUCTION TO JOKING RELATION

Anthropologists have treated joking rituals as if they sprang spontaneously from social

situations. Jokes have not been considered as jokes in themselves because joking relationships

reveal cultural and social structures. Certainly, joking as one mode of expression has yet to be

interpreted in its total relation to other modes of expression. However, the issue at stake for

anthropologists inquiring into joking relationships seems to be the social patterns that are

revealed in the process of the joking relationship; that is to say, when and why one jokes with

another or not. So that joking relationships can reveal kinship patterns. The very fact that joking

has to involve at least two people insures its social character, while the requirement not to joke is

equally a social injunction. Joking may be an expected form of behavior, just like not joking may

be. Such expectations are to be found in close-knitted kinship societies such as the Waale Biyoa.

METHODOLOGY

The research was conducted through participant observation, watching people joke and joking myself. Even before I begin to undertake this research into *Waaale Biyoa*, I have been involved myself joking with Giwamamine (Elephant mothers). This is because I am Simpuoma Poga bie (famine child of simpuo See Fig. 1).



Fig. 1: Showing The five pesewas coin called simpuo among the people in northwestern Ghana used during the post independent Ghana¹.

During the three weeks I spent researching the joking relationship among the Mande-based Waale ethnic group, I did systematic observations in several funerals I attended around Wa Municipality. I also spoke with community members and other actors in this joking relationship within the study area. I conducted four ethnographic interviews, and it was during this process that I learned about the ways *Waale Biyoa* functions outside the joking relation. People told me stories of '*Waale Biyoa*' diffusing conflict and forming social and economic obligations between people. In many of these communities or sections, I conducted interviews among elders of the three major ethnic groups in the Municipality because of their generally greater knowledge on the particulars and history of '*Waale Biyoa*'. I also purposely chose *Waale Biyoa* or joking partners, who were married to each other because of an interest in how gender and marriage affect '*Waale Biyoa*'. The historical research focused on scholarly work on the topic understudy.

FUNCTIONALISM AND STRUCTURALISM IN JOKING RELATIONSHIPS A THEORETICAL FRAMEWORK

Historically, the study of kinship has been central to the development of the discipline of anthropology. Ideas on joking relationships, especially joking kinship, were developed parallel to those about kinship and thus are closely linked to the development of theory within the study of kinship. Joking relationships were situated within the larger social structure, rather than focusing on actual joking behavior (Apte, 1985). This resulted in interpretations of kinship and joking that were highly formalistic and structured, leaving little role for agency of individuals. According to Apte (1985), scholars have used more than fifty different phrases and terms to describe various aspects of joking relationships. Indeed, the diversity and complexity of joking relationships have been a challenge for anthropologists, particularly for those who hoped to put forward universal theories. These were largely developed within functionalist or structuralist frameworks.

Joking relationships were initially conceptualized as a type of alliance. Emile Durkheim (1928) was the first to write on the theoretical aspects of alliances, but it was his nephew who really developed the alliance theory (Buchler and Selby, 1968). Lowie (1920 and 1970) was also one of the early writers on joking relationships, and he too discussed the practice in functional terms, describing joking relationships among the Crow and Hidatsa as "privileged familiarity". Radcliffe-Brown (1949) argued that joking can be interpreted as "the means of establishing and maintaining social equilibrium". He differentiated between two kinds of joking relationships: symmetrical and asymmetrical. In the first kind, both people involved can mock and tease the other; in the latter, only one person is allowed to joke. In his eyes, joking relationships are a "peculiar combination of friendliness and antagonism" in which there is a charade of hostility and rivalry veiling a real friendliness between the two. Douglas (1968) differentiated between

different kinds of jokes based upon whether they are spontaneous or symbolic, standardized rites. Spontaneous rites express what is actually occurring and are generally morally neutral. In contrast, standard rites are symbolic acts for Douglas that describes what ought to happen. Standard rites find their meaning from a group of standard symbols.

Freedman (1977) also differentiated between different kinds of jokes, shifting the focus to the kind of relationship rather than the kind of joke. For him, joking relationships that occur in social settings where relations are not highly determined are inherently different from those that occur within highly determined social relations, and theories based upon one type cannot be applied to relationships of the second type. Freedman (1977) pointed out, "joking in traditional societies differs from joking in office buildings". Indeed, an important aspect of Freedman's analysis is his differentiation between joking relationships in traditional, homogenous societies where relationships are highly determined, and those of industrial, heterogeneous societies where relationships are highly variable.

Joking relationships as far the "Waale Biyoa" are concerned are both functional and structural in the sense that are ethnically/tribally-based and their function among these homogenous, traditional societies is usually determined and activated during funerals or durbars. Though, there are other joking relationships within the Municipality that are heterogeneous and cut across various ethnic or tribal groups beyond the Municipality and the Upper West Region (Wegru, 2000 See Figs. 2 and 3).



Fig \(^\) and \(^\): Showing the ten administrative regions of Ghana and the map of Upper West Region showing the study area (Adopted from Ghana Map Source).

The names according to the oral traditions circulating among the Mande-based ethnic groups (that is the TagraYiree/Taware/Troare) in the region, were used as a way of identifying their group members from other people as they were moving in large groups from their original home in Mande-Kaba a town in Mali (See Fig. 4). The leaders of the Waale-ethnic group devised ways and means of keeping the bonding together throughout the period of their sojourning in the wilderness until when they entered Ghana through the north and finally settled in Jirapa. According to the Waale oral traditions, the journey lasted for many years and they settled in many places before choosing the present-day Ghana as their final abode. They later moved to Wa under the invitation of the *Tindaanba* (the custodian of the land) and the *Nabiihi* (the royal skin).

Sanda Moro according to my informant in *Tagra yire* (Nba Saaka kyegluu of the Sungumo clan) was the leader of the group at their present location in Ghana

He was also considered as a great warrior who aided the *Tindaanba* and the *Nabiihi* to establish a centralized state after chasing the Lobi and Dagaaba from Wa township and its environs as the result of the frequent fight over farmland (Wilks, 1972; Goody, 1967). This attack was confirmed by one of the Lobi ethnic groups currently in living in the northwestern portion of Ghana in the Lawra District. According to them, they were Muslim before the conflict that ensued among them and their Waale brethren. They reverted to their old ways of worship as the result of their Muslim brethren's inability to support them (Saako, 2009).

WAALA BIYOA AMONG THE MANDE-BASED ETHNIC GROUPS

The Waale Biyao has been categorized into four among the Mande-based ethnic groups in the Municipality and the region for a purpose of identification. These names have both masculine and feminine term. They are the Kongmoarema (sour water mother), Ongama (mouse mother), Giwaama (elephant mother), Simpuoma (five pesewas coin mother), Bawuleema (they taught mother) and kyengaba (go away). However, the Kongmoarema who are the grandparents of the group seemed to have died out within a period of time. None of the descendants of the Kongmoarema, male or female, could be traced anywhere in the Wa Municipality and its environs. My investigation took me to Limman Yiri, Tanga Yiri, Sadamuni, Dondole, Jajeara Yiri and Tamarimuni (these are sections in Wa Municipality). However, these sections mentioned have been synchronized into two families/blocks such as the Tagra Yiree ('pull house'; they were the first Mande ethnic group to have arrived in Wa) and Limaan Yiree ('inmate house'; the second Mande ethnic group to arrive). Tagara Yire is made up of Tagra Yiri proper, Sandamune and Bambiri Yire while Limaan Yiri is made up of Liman Yiri proper,

Dondole, Tamarimune and Jajeara Yiri. The Tagara Yiree and the Limaan Yiree are the two groups of people that traced their descent from Mande-Kaba in Mali. They are the only two groups that used the same *Biyoa* or joking relation that are very popular in the region and beyond. It must be noted that each of these group has a joking relationship with one of the groups or more.

HOW THE WAAALE BIYOA OPERATE

In the structure of the *Waale Biyoa*, the Kongmaorema gives birth to Ongama (mouse mother) and they also give birth to Giwaama. Giwaama also give birth to Sinpuoma, whilst she also gives birth to Bawuleema. Finally, Bawuleema gives birth to Kyengabe (go away). As stated earlier, each of these groups has both masculine and feminine term. It is the masculine groups that perpetuate the group while the feminine group marries outside the family and give birth either to a male or female. Giwaama children (Giwaamamine biihi) play mates are Ongamamine. Giwaama plays mates are the children of Sumpouma (Sumpuomaminebiihi) whilst the children of Bawuleema (Bawuleemamine biihi) play mates are Simpoumamine. The children of Kyengaba (Kyengaba biihi) play mates are Simpoumamine and Giwaamamine (See Fig. °).

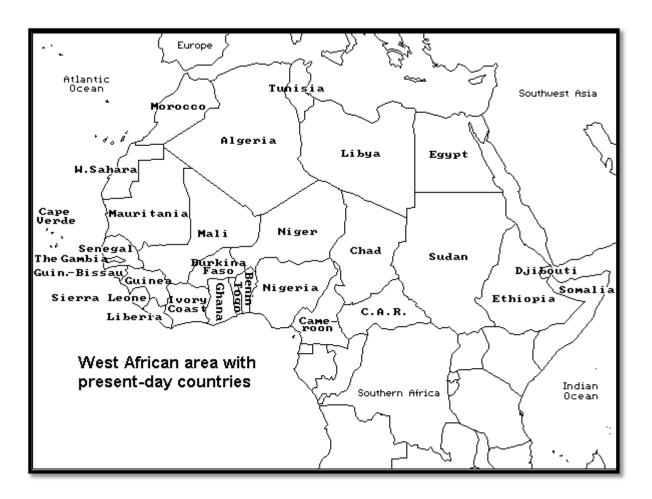
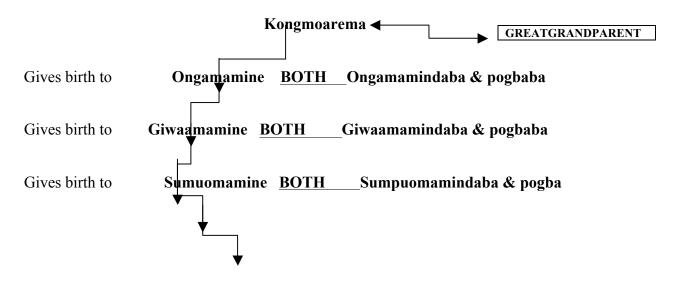


Fig. 4: Showing the Map of West Africa Extracted from Google maps source https://www.google.com.gh/search

FIG.5: THE DIAGRAM SHOWING THE ORDER OF GROUP



Gives birth to Bawuleemamine BOTH Bawuleemamindaba & pogba

Gives birth to Kyengabamamine BOTH Kyengabamamindaba & pogba

(Field Survey, 2013).

USING JOKING RELATIONSHIP IN FUNERAL GROUND

Funerals play a vital role in the cultural settings of the Waale people. It is during funerals that certain traditions are at display for the public depending the age the person dies. The premature death of a young man or woman is considered a bad death, untimely when the person has not achieved the ripe age of sixty or more. Funerals for such deaths are usually so clouded with sorrow and agony that these joking relationships do not operate, though sometimes, they do operate in secrecy. They more usually come into play when the deceased is an elderly person and has lived an exemplary lifestyle on earth. He/she may have children and have grandchildren and sometimes great grandchildren.

Among the Mande-based joking relationship in the Wa Municipality, when Ongama dies, Sumpuomamine biihi (children of Sumpuoma) will mimic him/her (nakyeehu) by putting up a grotesque performance about the life activities of the person whilst on earth. On the other hand, when a Giwaama dies, it is the children of Bawuleema that will mimic him/her. In addition, when a Sumpuoma dies it is the children of Kyengaba (Kyengaba biihi) that will mimic him/her. However, when a Bawuleema dies, it is the children of Kyengaba that will put up a grotesque performance or mimic him/her (See Fig. 6). In this case they will be tying Simpoumamine biihi both the male and female children. It is suffices to note that in all of these categorization/grouping, the children from the male side have a stronger voice than those from

the feminine side. The male's children are called *big legs* 'Nangbangkpong' whilst the feminine ones are called *small legs* 'Naagbang bile'.

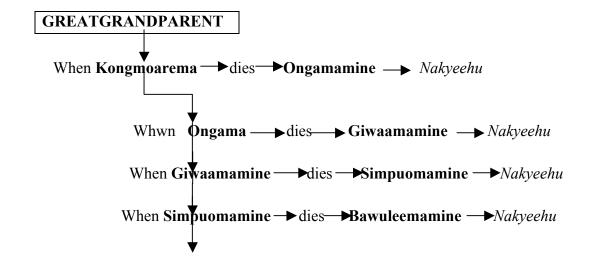
In November, 2013, I attended the funeral of a Bawuleemadao in Dodole (Nnabaale Seidu aka Zupilaa) during the morning greetings (*ansuma*) the following day after the burial and on the third day and the seventh days' rituals. I observed that it was the Kyengaba biihi that were tying Sumpuomamine biihi. The victims were freed after they have paid a token in a form of money, food, drinks etc. which will be used to perform the funeral rites of the deceased person. It is also a way to reduce the suffering both financially and spiritually of the deceased families. Among the Waale it is during funerals that families, tribes and ethnic groups meet at a common platform for families' reunion and where new members are introduced to old members.

IMPORTANCE OF JOKING RELATIONSHIP DURING FUNERALS

The role of joking relations during funeral performance cannot be over emphasized due to its unique contribution to the socio-cultural setting in the Wa Municipality and the Upper West region at large. In the early stages of the funeral performance, the joking partners often act as companions to the bereaved, whom they restrain from doing harm to themselves in their grief. Later in the ceremony, the joking partners will jointly engage in performing a series of grotesque acts that help to distract the mourners and so adjust them to the loss (Goody, 1962). In a system of double clanship, reciprocal services may of course be based upon both sets of descent groups; in these two instances, both matriclan and patriclans are paired on joking partnerships, and funeral ceremonies provide the main occasion on which they come to play. In each case, the joking partners are able to 'make hot things cold' through the jokes usually put-up. It is worth emphasizing here that they serve not only to relieve affliction but also create bonds of a political kind among members (Goody, 1962).

At one funeral, I saw a middle aged and a respected woman wearing a man's clothing (long garment) and performing the mimicking of a Late Bawuleemadao in Wa-Dondole on the seventh day funeral rituals. Here she mimicked the 'disguised' adopted by closed female relatives in the hope that the matriclans folk of the bereaved would give her something to make her stop. Apart of the money-raising aspect such a comedy clearly has the effect of distracting the grieved and amusing the crowd (Goody, 1962). The dead man was a Bawullemadoa and his children are Kyengaba. According to the tradition, it was the Kyengaba biihi (both male and female) that have to perform the mimicking (nakyeehu). They do this by tying Smupuomaminebiihi (both male and female) and collecting money from them. The Kyengaba biihi will also have to put up a grotesque performance on the lifestyle of the deceased when he/she was alive. The funeral of a young person is a very sad thing whilst the funeral of an old person is subjected to merry-making across the Upper West Region among many tribes, clans and ethnic groups (Rattray, 1932; Goody, 1962).

Fig 7: The diagram shows how the playmate system operates during funerals among the Mande ethnic group (Tagra Yiree and Liman Yiree)



When Kyengaba → dies his/her grand children will perform the mimicking/grotesque because they are considered as children therefore there is no need for the mimicking to be performed when they die).

(Field Survey, 2013).

USING JOKING RELATIONSHIP AS PART OF ALTERNATIVE CONFLICT MANAGEMENT (ACM)

The concept of playmates is common among many ethnic groups or tribes in the country. Playmates according to Goody (1967) can also be members of the same tribe. For instance, the Zagee and the Naayiree are two Dagaaba clans who are playmates. Playmates are often in the position of an intermediary resolving conflicts and restoring peace among community members (Wegru, 2000). It's against this backdrop that tribes, ethnic groups and clans must take a clue from the Waale Bivoa as part of resolving conflict situation among tribes, clans and families. The Waale Biyoa is a classical example of how murderous cases which could have resulted in bloodbath are swept under the carpet on the basis that we are all one "Tijaabungyane". This phrase is very common in the Wa Municipality, a phrase that bonds the members together. The law enforcement agencies such as the police feel reluctant to apprehend culprits in the Municipality as in many occasions when the case get to the police station, the victims usually pleaded for leniency for the perpetrators. Many occasions according to the police in the Wa Municipality, they are not able to bring charges against the culprits. In many instances, the perpetrators are released for the case to be resolved at home. This term 'Tijaabungyani' (we are all one) is affecting the enforcement of laws in the Wa Municipality. However, it has helped to diffuse tension in the Municipality and therefore bring stability in the regional capital.

CONCLUSION

Waale Biyoa as a kin-based joking relation in the Municipality has helped to bring social cohesion, security and economic empowerment. This joking relationship is more structural and functional in nature among the actors irrespective of age, sex, educational background and social status in the community. The Waale joking relationship has the ability to outwit the power of the government, create economic prospect and safeguard their cultural heritage. The Waale Biyoa is also an ethnic/tribal identifier among the various actors in this joking relations and that goes beyond the Wa Municipality and the Upper West Region as a whole. They are very effective and more visible at funeral grounds.

REFERENCES

- ESTHER, G. J. Cross-Cousin Marriage in Northern Ghana. Man 1, 1966.
- FORTES, M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press for International African Institute, 1945.
- FREEDMAN, J. Joking, Affinity and the Exchange Of Ritual Services Among The Kiga Of Northern Rwanda: An Essay on Joking Relationship Theory. *Man* 12(1), 1977.
- GOODY, J. Social Organization of the Lobi-Willi. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- The Death, Properties and Ancestors of the Lobi-Willi. London: Tavistock, 1962.
- LENTZ, C. *Ethnicity and the Making of History in Northern Ghana*. Accra: Woeli Publishing Services, 2007.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Introduction. In African Systems Of Kinship And Marriage.* A. R. Radcliffe-Brown And Cyril Daryll Forde, Eds. London: Oxford University Press, 1950.
- RATTRAY, R. S. The Tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1969.
- SAAKO, M. M. An Archaeological Perspective of the Culture History of Birifoh-Sila Yiri, Upper West Region, Ghana Unpublished M. Phil. Thesis Department of Archaeology and Heritage Studies, University of Ghana, Legon, 2009.
- SCHILDKROUT, E. Ethnicity, Kinship, And Joking Among Urban Immigrants In Ghana. In Migration And Urbanization: Models And Adaptive Strategies. Brian M. Du Toit And Helen IckenSafa, Eds. Chicago: Mouton; Distributed By Aldine, 1975.

TUUREY, G. *Introduction To The Mole-Speaking Community*. Washington: Catholic Press, 1987.

WEGRU J. Y. Dagaaba-Frafra Joking Relationship. folklore Vol. 14, 2000.

Website

Map of West Africa Extracted from Google maps source https://www.google.com.gh/search

ACKNOWLEDGEMENTS

This research could not have been possible without the help, support, and encouragement of numerous friends. I would like to thank the Saako family and the people of Tagra Yiri and Liman Yiri my maternal home for their support in the course of this work. A special thanks to Prof. Barbara Frank of Stony Brooke University, USA. I would like to also thank Mr. Ismail Yussif Sorray and his wife and Mr. Mohammed Yussif Karima for their moral support and hospitality during the two weeks of my stay in Wa. Finally to the organisers of MANSA especially, Prof. Barbra Hoffman and Prof. Kassim Kone for the opportunity offered me to present my work at the 9th MANSA conference in Bobo-Diulasso.



Fig 13. Wa Naa Palace

Fig 14. Grand mosque of Bobo-Dioulasso





Fig. 15. Some of the subjects of Wa Naa emerging from the Palace Fig. 16. Wichau Naa Palace



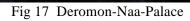




Fig. 18 One of the royal gates in Wa





Fig 19 & 20 Some of royal gates to the throne in Waale Chieftaincy lacated within Wa-na Yiri

1.5 Stylistic Differences in The Mosque Architecture in The Region

It is equally important to note that the location of the mosque in an urban or rural milieu, gives clues to the conditions under which it was established: whether it was established by a single marabout, or by a migrant group. It can also be an indication of a state building activity and of the degree of acceptance or rejection of Islam with its related cultural attributes by the host group (Prussin, 1968). However, the Sudanese mosque, appearing as a singular, unified form throughout the area, seems to evidence many of the currently prescribed canons of architecture. It encompasses the area, dominating a wealth of ethnic building diversity. Stylized and symbolic, it is immediately identifiable visually. While some degree of modification occurs in the form as it disperses across the savannah belt, the basic form remains, recognizable and distinctive. The architecture of the Sudanese mosque is, like its substrate of savannah building technology, essentially mud architecture (ibid).

While mud as a building material permits great flexibility and fluidity in the treatment of plane surfaces, it imposes great limitations upon potential structural form (Prussin, 1968; Saako, 2009). Thus, within the discipline of the material, a number of basic variations emerge. These variations group themselves into five categories according Prussin (1968) and they include Timbuktu, Jenne, Bobo Dioulasso, Kong, and Kawara types. This classification relates not only to alteration in the formal arrangement of minarets, stairs, and inner courtyards, which are the result of deviation from prescribed practice and politics of orthodox Islam, but to stylistic and qualitative dimensions as well. The Jenne and Timbuktu types eventually merge, giving rise centuries later to two new variations. The Bobo Dioulasso and the Kong types, both found in the southerly savannah reaches of the Western Sudan, in an area encompassed by the activities relevant to the Samori jihad. Both types relate to the dispersion of and the colonization by Mande peoples moving down from the northwest, a diaspora initiated and led by their trading classes. Although the Mande immigrants into the southern savannah zones were pagan, the trading classes among them were Muslims (Levtzion, 1986). It was the Muslim Mande traders who, extending their commercial activities over vast areas of what is now the northern Ivory Coast, northwestern Ghana, and the southern Burkina Faso, created the commercial centers around which Muslim communities grew (Goody, 1954; Prussin, 1968).

As one moves out into the rural landscape, the scale of the mosque, such as that of Larabanga, diminishes further, a result not only of size, but of the broader based buttressing which the lack of building skill demands (Prussin, 1968). Islam comes to the rural scene in the person of a single marabout, and he builds from memory a replica of a mosque seen elsewhere, without benefit of either supporting skills, technology, or commitment to Islam by the host population. The mosque gradually loses any resemblance, in its plan, to either its northern

counterparts or to the rigid prescriptions of Islamic orthodoxy. Entrances, losing their human scale, become diminutive, so that it becomes necessary to stoop in order to enter. The minaret loses its dominant position in the design and is hardly distinguishable from the bulk of buttressing (Prussin, 1968).

1.6 Conclusion

The spread of Islam along these trade routes presented opportunities for Mande clerics and traders to settle as strangers among non-Muslim and non-Mande populations. The religious character of the communities they established gave them a sense of identity and community with the larger Islamic world (Frank 1998). Architectural covenants were adopted that show a sudden and clear shift in technique and design in the mosque and palace architecture in Volta basin and Banda region. This was not a replacement of the pre-existing architecture technique in the region with Sudanese or Jenne style of art and architecture, but rather an amalgamation of old and new (Rose 2003). Wilks (1964) has identified the Wangara Muslim merchant group from Mali, migrated in significant numbers after the fifteenth century and built a network of trade that included Begho, on the fringes of the Akan forest, in order also to participate in the exploitation of the gold resources in the Volta Basin. This movement, a result of the collapse of Malian Empire, led the Wangara to move into the Savannah hinterland, along the trade routes where they helped in the founding of states (Hunwick 2004; Iddrisu 2005). The success of the Malian cavalry was repeated by offshoots of the empire, as Mande warriors established states dependent on horses, including Kong and Gonja to the southeast (Goody, 1967; Levtzion, 1968). They also constituted a merchant class and small scholarly elite in these states. The traces of some of these Mande-speaking groups are found in Ghana along the "Islamic Pilgrimage Routes" or trans-Sahara trade routes across northern and the Banda region.

1.7 Recommendations

- Ghana Museums and Monument Board (GMMB) has vested interest in the preservation of these monuments. It participates actively in programs of the World Monuments Fund, CRATerre, ENSAG, UNESCO, and NGOs as well as individuals for the restoration of these mosques. The successive restorations carried out by GMMB with the communities collaboration have guaranteed the survival of these mosques up-to-date especially, the Laribanga and Nakori mosque.
- The communities play a great role in the restoration of the mosques. The survival of these architecture therefore rely very much on the co-operation of the local people. More support is needed to keep these Islamic monuments and the Mande legacy in the region.
- These Islamic architecture in the northern Ghana and the Banda region can be well maintained for religious tourism.
- The modern mosque architectures springing up in the region especially, the communities where these ancient mosques are found have limited chance for survival as some of them are likely to be pull down to give space for these modern mosque architecture. Typical examples are the Wa central mosque and the Dakrupa mosque which had been pulled down for modern mosque architecture.

REFERENCES

- AL-HASSAN, A. (1975). Palace Of The Wa-Na, A Conservation And Restoration Study.
- CAILL6, R., (1930). Travels Through Central Africa to Timbuctoo, vol. 2, London
- CARDINALL, A. W, (1920). The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast, London:
- ELLEH, N. (1996). African Architecture: Evolution and Transformation, New York: McGraw-Hill.
- FRANK, BARBRA E. (1987). Open Borders: Style and Ethnic Identity. African Arts 20 (4).
- ----- (1998). Mande Potters And Leather Workers Art And Heritage In West Africa. Smithsonian Institution Press: Washington

- GARLAKE, P. (2002). Early Art and Architecture of Africa, Oxford: Oxford University Press
- GHISLAINE, L. (2009). On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, And Cross-Cultural Exchange In Nineteenth-Century Western Africa. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- GOODY, J. R. (1964). *The Mande and the Akan Hinterland*. In Vansina, J., Mauny, R., and Thomas, L. V. (eds.), *The Historian in Tropical Africa*. Oxford University Press: London.
-(1965). *Introduction*. In Goody, J. R., and Arhin, K. (eds.), *Ashanti and the Northwest*, Institute of African Studies, University of Ghana, Legon.
-(1967). *The Over-kingdom of Gonja*. In Forde, D., and Kaberry, P. (eds.), *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. Oxford University Press: London.
-(1971). Technology, Tradition and The State in Africa. Oxford University Press, London
-(1953). A Note on the Penetration of Islam into the West of the Northern Territories of the Gold Coast. *Transactions of the Historical Society of the Gold Coast and Togoland*. 1
-(1954). Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast, West of the White Volta. London.
- IDDRISU, A. (2005). The Growth of Islamic Learning in Northern Ghana and Its Interaction with Western Secular Education *Africa Development*, Vol. 29, Nos. 1 & 2
- (2002a). 'The Changing Role of the Mallam Intelligentsia During the Colonial Era in Ghana', Paper presented at the Working Group Presentations, Institute for the Study of Islamic Thought in Africa, Program of African studies, Northwestern University, Evanston/Chicago, USA. May 18.
-(2002b). 'Colonial Control and Muslim education in northern Ghana, 1900-1925', Paper presented at the International ISITA Colloquium, Harris Hall, Northwestern University, Evanston/Chicago, USA, 15-19 May 2002.
-(1998). 'British Colonial Response to Islamic Education: A Case Study of the Northern Territories of the Gold Coast, 1890-1940', *Journal of the Institute of Education, UCC*, Vol. 4, No. 2, July.
- ILLIASU, A. A.(1971). *The Origin of the Mossi-Dagomba state*. Department of History University of Ghana, Legon.
- INSOLL, T. (2003). The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996a). Islam In Sub-Sahara Africa: Review. Journal of World Prehistory Vol. 10

-(1999b). *Mud Mosques of Timbuktu*. In Scarre, C. (ed.). *Great Builders of The Past*. London: Thames and Hudson
-(1997). Mosque Architecture in Buganda, Uganda. Muqarnas Vol.14
- KANKPEYENG, B. W. (2003). Archaeology of Kparliworgu: A Case Study of Culture Continuity and Change in Northern Ghana before 1900. Unpublished PhD Dissertation Department of Anthropology, University of Syracuse
- KIMBLE, D. (1963). A Political History of Ghana, London: Clarendon Press.
- LEVTZION, N. (1968). Muslims and Chiefs in West Africa. Oxford.
-(1965). 'Early Nineteenth Century Arabic Manuscripts from Kumasi', in Transactions of the Historical Society of Ghana, Vol. VIII.
- PRUSSIN, L. (1968). The Architecture of Islam in West Africa. African Arts, Vol. 1, No. 2
- (1980). Traditional Asante Architecture. African Arts, Vol. 13, No. 2
- (1970). Sudanese Architecture and the Manding. African Arts, Vol. 3, No. 4
- (1976). Fulani-Hausa Architecture. African Arts, Vol. 10, No. 1
- (1974). An Introduction to Indigenous African Architecture. *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 33, No. 3
- (1969). Architecture in Northern Ghana. A Study of Forms and Functions. University of California Press: Berkeley and Los Angeles
- SACKO, O. (2009). Influences of Trans-Saharan Trade's Cultural Exchanges on Architecture: Learning from Historical Cities and Cultural Heritages in Mali and Mauritania. Kyoto University
- SALAWU, A. (2005). The Spread of Revealed Religions in West Africa and its Implications for the Development *Journal of Translation*, Volume 3, No. 2
- SCHRECKENBACH, H. (1983), "Construction Technology For A Developing Country", Gtz Publications
- STAHL, A. B.(1994).Innovation, Diffusion, and Culture Contact: The Holocene Archaeology of Ghana. *Journal of World History*, 8.
- STEPHEN, A. B. and Tengan C. (2014). Determining an Appropriate Architectural Style for Designing Cultural Buildings in Ghana. *Arts and Design Studies Vol. 18* ISSN 2224-6061 (Paper) ISSN 2225-059X (Online)

- SUSAN, D. (1978). African Traditional Architecture, An Historical And Geographical Perspective African Publishing Company New York.
- TRIMINGHAM, J. S. (1962). A history of Islam in West Africa. Oxford: Oxford University Press.
- VANSINA, J.M. R. & THOMAS, L.V. (1964) *The Historian in Tropical Africa* (London: Oxford University Press).
- WILKS, I. (2000). "The Juula and the Expansion of Islam into the Forest," in: *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, Athens: Ohio University Press.
-(1995). "Consul Dupuis and Wangara: A Window on Islam in Early Nineteenth-Century Asante", Sudanic Africa. *A Journal of Historical Sources*, 6.
-(1989). Wa and the Wala. Islam and polity in northwestern Ghana, Cambridge: Cambridge University Press.
-(1982). 'The Wangara, Akan and Portuguese in the fifteenth and Sixteenth Centuries. The Matter of Bitu', *Journal of African History*, vol. 23, issue 3, 332–49.
-(1968).'The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan" in Literacy in Traditional Societies, ed. Jack Goody, Cambridge.
-(1964). 'The Growth of Islamic Learning in Ghana', *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. ii, no. 4, Dec. 1964.

ACKNOWLEDGEMENT

The work has been possible with support from GMMB, Bolga office. We also thank the communities leaders where these mosques and palaces are found. We also extend our gratitude to Barbra E. Frank of Stony Brooke University for her most of the pictures. Our gratitude also go to Prof. Timothy Insoll of the Manchester University for his encouragement and support. Our final thank and appreciation go to organizers of Mande Studies Association (MANSA) especially, Prof. Barbara Hoffman and Prof. Kassim Kone for the opportunity given to us to present our findings at the 9th MANSA conference held in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso.

Title: WAALE BIYOA: A KIN-BASED JOKING RELATIONSHIPS, OBLIGATIONS

AND IDENTITY IN WA MUNICIPALITY, UPPER WEST REGION, GHANA.

Author: MAHMOUD MALIK SAAKO

Position: SENIOR CURATOR, GHANA MUSEUMS AND MONUMENTS BOARD

(GMMB), BOLGATANGA, GHANA

Date: JUNE, 2014

Address: GHANA MUSEUMS AND MONUMENTS BOARD (GMMB), P. O. BOX 3343, ACCRA

Email: al_maalikee@yahoo.com or almaalikee@gmail.com

ABSTRACT

People in urban environments engage in practices and beliefs that allow the creation of

supportive social relationships important for dealing with economic and other insecurities among

them. This paper examines the roles of "Waale Biyoa" a kin-based joking relationship in Wa

Municipality in the Upper West Region of Ghana. The people in Wa Municipality use and

negotiate practices and beliefs associated with "Biyoa" for practical purposes. Participant

observation, ethnographic interviewing, and historical research were used to examine ways that

Waale ethnic group uses this joking relationship to promote social cohesion, circumvent the

power of the state, provide opportunities for economic gain, and preserve cultural histories and

identities in a rapidly changing urban environment in this 21st century.

Keywords: Beliefs, Relationship, Biyoa, Municipality, Ethnographic, Waale, Joking.

INTRODUCTION TO JOKING RELATION

Anthropologists have treated joking rituals as if they sprang spontaneously from social

situations. Jokes have not been considered as jokes in themselves because joking relationships

reveal cultural and social structures. Certainly, joking as one mode of expression has yet to be

interpreted in its total relation to other modes of expression. However, the issue at stake for

anthropologists inquiring into joking relationships seems to be the social patterns that are

revealed in the process of the joking relationship; that is to say, when and why one jokes with

another or not. So that joking relationships can reveal kinship patterns. The very fact that joking

has to involve at least two people insures its social character, while the requirement not to joke is

equally a social injunction. Joking may be an expected form of behavior, just like not joking may

be. Such expectations are to be found in close-knitted kinship societies such as the Waale Biyoa.

METHODOLOGY

The research was conducted through participant observation, watching people joke and joking myself. Even before I begin to undertake this research into *Waaale Biyoa*, I have been involved myself joking with Giwamamine (Elephant mothers). This is because I am Simpuoma Poga bie (famine child of simpuo See Fig. 1).



Fig. 1: Showing The five pesewas coin called simpuo among the people in northwestern Ghana used during the post independent Ghana¹.

During the three weeks I spent researching the joking relationship among the Mande-based Waale ethnic group, I did systematic observations in several funerals I attended around Wa Municipality. I also spoke with community members and other actors in this joking relationship within the study area. I conducted four ethnographic interviews, and it was during this process that I learned about the ways *Waale Biyoa* functions outside the joking relation. People told me stories of '*Waale Biyoa*' diffusing conflict and forming social and economic obligations between people. In many of these communities or sections, I conducted interviews among elders of the three major ethnic groups in the Municipality because of their generally greater knowledge on the particulars and history of '*Waale Biyoa*'. I also purposely chose *Waale Biyoa* or joking partners, who were married to each other because of an interest in how gender and marriage affect '*Waale Biyoa*'. The historical research focused on scholarly work on the topic understudy.

FUNCTIONALISM AND STRUCTURALISM IN JOKING RELATIONSHIPS A THEORETICAL FRAMEWORK

Historically, the study of kinship has been central to the development of the discipline of anthropology. Ideas on joking relationships, especially joking kinship, were developed parallel to those about kinship and thus are closely linked to the development of theory within the study of kinship. Joking relationships were situated within the larger social structure, rather than focusing on actual joking behavior (Apte, 1985). This resulted in interpretations of kinship and joking that were highly formalistic and structured, leaving little role for agency of individuals. According to Apte (1985), scholars have used more than fifty different phrases and terms to describe various aspects of joking relationships. Indeed, the diversity and complexity of joking relationships have been a challenge for anthropologists, particularly for those who hoped to put forward universal theories. These were largely developed within functionalist or structuralist frameworks.

Joking relationships were initially conceptualized as a type of alliance. Emile Durkheim (1928) was the first to write on the theoretical aspects of alliances, but it was his nephew who really developed the alliance theory (Buchler and Selby, 1968). Lowie (1920 and 1970) was also one of the early writers on joking relationships, and he too discussed the practice in functional terms, describing joking relationships among the Crow and Hidatsa as "privileged familiarity". Radcliffe-Brown (1949) argued that joking can be interpreted as "the means of establishing and maintaining social equilibrium". He differentiated between two kinds of joking relationships: symmetrical and asymmetrical. In the first kind, both people involved can mock and tease the other; in the latter, only one person is allowed to joke. In his eyes, joking relationships are a "peculiar combination of friendliness and antagonism" in which there is a charade of hostility and rivalry veiling a real friendliness between the two. Douglas (1968) differentiated between

different kinds of jokes based upon whether they are spontaneous or symbolic, standardized rites. Spontaneous rites express what is actually occurring and are generally morally neutral. In contrast, standard rites are symbolic acts for Douglas that describes what ought to happen. Standard rites find their meaning from a group of standard symbols.

Freedman (1977) also differentiated between different kinds of jokes, shifting the focus to the kind of relationship rather than the kind of joke. For him, joking relationships that occur in social settings where relations are not highly determined are inherently different from those that occur within highly determined social relations, and theories based upon one type cannot be applied to relationships of the second type. Freedman (1977) pointed out, "joking in traditional societies differs from joking in office buildings". Indeed, an important aspect of Freedman's analysis is his differentiation between joking relationships in traditional, homogenous societies where relationships are highly determined, and those of industrial, heterogeneous societies where relationships are highly variable.

Joking relationships as far the "Waale Biyoa" are concerned are both functional and structural in the sense that are ethnically/tribally-based and their function among these homogenous, traditional societies is usually determined and activated during funerals or durbars. Though, there are other joking relationships within the Municipality that are heterogeneous and cut across various ethnic or tribal groups beyond the Municipality and the Upper West Region (Wegru, 2000 See Figs. 2 and 3).



Fig \(^\) and \(^\): Showing the ten administrative regions of Ghana and the map of Upper West Region showing the study area (Adopted from Ghana Map Source).

The names according to the oral traditions circulating among the Mande-based ethnic groups (that is the TagraYiree/Taware/Troare) in the region, were used as a way of identifying their group members from other people as they were moving in large groups from their original home in Mande-Kaba a town in Mali (See Fig. 4). The leaders of the Waale-ethnic group devised ways and means of keeping the bonding together throughout the period of their sojourning in the wilderness until when they entered Ghana through the north and finally settled in Jirapa. According to the Waale oral traditions, the journey lasted for many years and they settled in many places before choosing the present-day Ghana as their final abode. They later moved to Wa under the invitation of the *Tindaanba* (the custodian of the land) and the *Nabiihi* (the royal skin).

Sanda Moro according to my informant in *Tagra yire* (Nba Saaka kyegluu of the Sungumo clan) was the leader of the group at their present location in Ghana

He was also considered as a great warrior who aided the *Tindaanba* and the *Nabiihi* to establish a centralized state after chasing the Lobi and Dagaaba from Wa township and its environs as the result of the frequent fight over farmland (Wilks, 1972; Goody, 1967). This attack was confirmed by one of the Lobi ethnic groups currently in living in the northwestern portion of Ghana in the Lawra District. According to them, they were Muslim before the conflict that ensued among them and their Waale brethren. They reverted to their old ways of worship as the result of their Muslim brethren's inability to support them (Saako, 2009).

WAALA BIYOA AMONG THE MANDE-BASED ETHNIC GROUPS

The Waale Biyao has been categorized into four among the Mande-based ethnic groups in the Municipality and the region for a purpose of identification. These names have both masculine and feminine term. They are the Kongmoarema (sour water mother), Ongama (mouse mother), Giwaama (elephant mother), Simpuoma (five pesewas coin mother), Bawuleema (they taught mother) and kyengaba (go away). However, the Kongmoarema who are the grandparents of the group seemed to have died out within a period of time. None of the descendants of the Kongmoarema, male or female, could be traced anywhere in the Wa Municipality and its environs. My investigation took me to Limman Yiri, Tanga Yiri, Sadamuni, Dondole, Jajeara Yiri and Tamarimuni (these are sections in Wa Municipality). However, these sections mentioned have been synchronized into two families/blocks such as the Tagra Yiree ('pull house'; they were the first Mande ethnic group to have arrived in Wa) and Limaan Yiree ('inmate house'; the second Mande ethnic group to arrive). Tagara Yire is made up of Tagra Yiri proper, Sandamune and Bambiri Yire while Limaan Yiri is made up of Liman Yiri proper,

Dondole, Tamarimune and Jajeara Yiri. The Tagara Yiree and the Limaan Yiree are the two groups of people that traced their descent from Mande-Kaba in Mali. They are the only two groups that used the same *Biyoa* or joking relation that are very popular in the region and beyond. It must be noted that each of these group has a joking relationship with one of the groups or more.

HOW THE WAAALE BIYOA OPERATE

In the structure of the *Waale Biyoa*, the Kongmaorema gives birth to Ongama (mouse mother) and they also give birth to Giwaama. Giwaama also give birth to Sinpuoma, whilst she also gives birth to Bawuleema. Finally, Bawuleema gives birth to Kyengabe (go away). As stated earlier, each of these groups has both masculine and feminine term. It is the masculine groups that perpetuate the group while the feminine group marries outside the family and give birth either to a male or female. Giwaama children (Giwaamamine biihi) play mates are Ongamamine. Giwaama plays mates are the children of Sumpouma (Sumpuomaminebiihi) whilst the children of Bawuleema (Bawuleemamine biihi) play mates are Simpoumamine. The children of Kyengaba (Kyengaba biihi) play mates are Simpoumamine and Giwaamamine (See Fig. °).

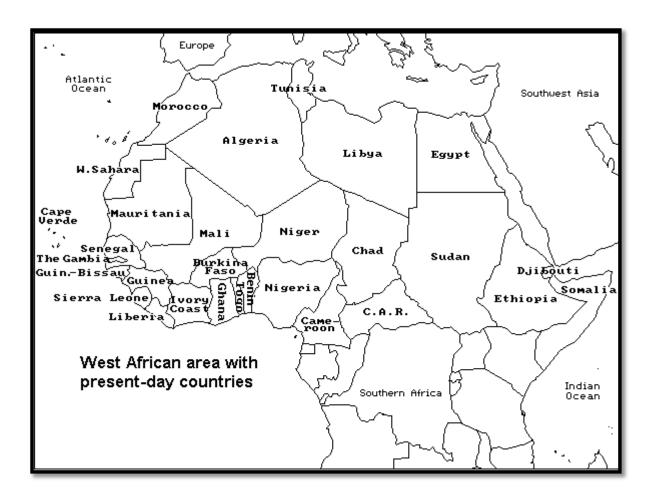
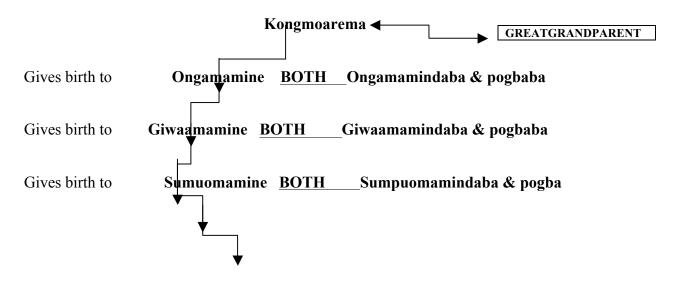


Fig. 4: Showing the Map of West Africa Extracted from Google maps source https://www.google.com.gh/search

FIG.5: THE DIAGRAM SHOWING THE ORDER OF GROUP



Gives birth to **Bawuleemamine BOTH Bawuleemamindaba & pogba**

Gives birth to Kyengabamamine BOTH Kyengabamamindaba & pogba

(Field Survey, 2013).

USING JOKING RELATIONSHIP IN FUNERAL GROUND

Funerals play a vital role in the cultural settings of the Waale people. It is during funerals that certain traditions are at display for the public depending the age the person dies. The premature death of a young man or woman is considered a bad death, untimely when the person has not achieved the ripe age of sixty or more. Funerals for such deaths are usually so clouded with sorrow and agony that these joking relationships do not operate, though sometimes, they do operate in secrecy. They more usually come into play when the deceased is an elderly person and has lived an exemplary lifestyle on earth. He/she may have children and have grandchildren and sometimes great grandchildren.

Among the Mande-based joking relationship in the Wa Municipality, when Ongama dies, Sumpuomamine biihi (children of Sumpuoma) will mimic him/her (nakyeehu) by putting up a grotesque performance about the life activities of the person whilst on earth. On the other hand, when a Giwaama dies, it is the children of Bawuleema that will mimic him/her. In addition, when a Sumpuoma dies it is the children of Kyengaba (Kyengaba biihi) that will mimic him/her. However, when a Bawuleema dies, it is the children of Kyengaba that will put up a grotesque performance or mimic him/her (See Fig. 6). In this case they will be tying Simpoumamine biihi both the male and female children. It is suffices to note that in all of these categorization/grouping, the children from the male side have a stronger voice than those from

the feminine side. The male's children are called *big legs* 'Nangbangkpong' whilst the feminine ones are called *small legs* 'Naagbang bile'.

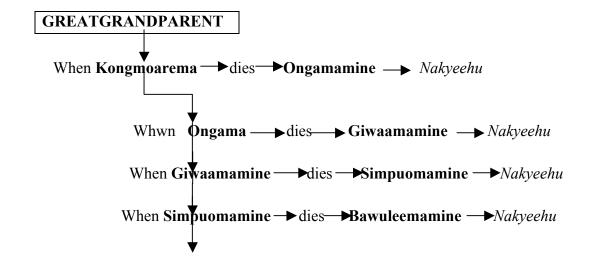
In November, 2013, I attended the funeral of a Bawuleemadao in Dodole (Nnabaale Seidu aka Zupilaa) during the morning greetings (*ansuma*) the following day after the burial and on the third day and the seventh days' rituals. I observed that it was the Kyengaba biihi that were tying Sumpuomamine biihi. The victims were freed after they have paid a token in a form of money, food, drinks etc. which will be used to perform the funeral rites of the deceased person. It is also a way to reduce the suffering both financially and spiritually of the deceased families. Among the Waale it is during funerals that families, tribes and ethnic groups meet at a common platform for families' reunion and where new members are introduced to old members.

IMPORTANCE OF JOKING RELATIONSHIP DURING FUNERALS

The role of joking relations during funeral performance cannot be over emphasized due to its unique contribution to the socio-cultural setting in the Wa Municipality and the Upper West region at large. In the early stages of the funeral performance, the joking partners often act as companions to the bereaved, whom they restrain from doing harm to themselves in their grief. Later in the ceremony, the joking partners will jointly engage in performing a series of grotesque acts that help to distract the mourners and so adjust them to the loss (Goody, 1962). In a system of double clanship, reciprocal services may of course be based upon both sets of descent groups; in these two instances, both matriclan and patriclans are paired on joking partnerships, and funeral ceremonies provide the main occasion on which they come to play. In each case, the joking partners are able to 'make hot things cold' through the jokes usually put-up. It is worth emphasizing here that they serve not only to relieve affliction but also create bonds of a political kind among members (Goody, 1962).

At one funeral, I saw a middle aged and a respected woman wearing a man's clothing (long garment) and performing the mimicking of a Late Bawuleemadao in Wa-Dondole on the seventh day funeral rituals. Here she mimicked the 'disguised' adopted by closed female relatives in the hope that the matriclans folk of the bereaved would give her something to make her stop. Apart of the money-raising aspect such a comedy clearly has the effect of distracting the grieved and amusing the crowd (Goody, 1962). The dead man was a Bawullemadoa and his children are Kyengaba. According to the tradition, it was the Kyengaba biihi (both male and female) that have to perform the mimicking (nakyeehu). They do this by tying Smupuomaminebiihi (both male and female) and collecting money from them. The Kyengaba biihi will also have to put up a grotesque performance on the lifestyle of the deceased when he/she was alive. The funeral of a young person is a very sad thing whilst the funeral of an old person is subjected to merry-making across the Upper West Region among many tribes, clans and ethnic groups (Rattray, 1932; Goody, 1962).

Fig 7: The diagram shows how the playmate system operates during funerals among the Mande ethnic group (Tagra Yiree and Liman Yiree)



When Kyengaba → dies his/her grand children will perform the mimicking/grotesque because they are considered as children therefore there is no need for the mimicking to be performed when they die).

(Field Survey, 2013).

USING JOKING RELATIONSHIP AS PART OF ALTERNATIVE CONFLICT MANAGEMENT (ACM)

The concept of playmates is common among many ethnic groups or tribes in the country. Playmates according to Goody (1967) can also be members of the same tribe. For instance, the Zagee and the Naayiree are two Dagaaba clans who are playmates. Playmates are often in the position of an intermediary resolving conflicts and restoring peace among community members (Wegru, 2000). It's against this backdrop that tribes, ethnic groups and clans must take a clue from the Waale Bivoa as part of resolving conflict situation among tribes, clans and families. The Waale Biyoa is a classical example of how murderous cases which could have resulted in bloodbath are swept under the carpet on the basis that we are all one "Tijaabungyane". This phrase is very common in the Wa Municipality, a phrase that bonds the members together. The law enforcement agencies such as the police feel reluctant to apprehend culprits in the Municipality as in many occasions when the case get to the police station, the victims usually pleaded for leniency for the perpetrators. Many occasions according to the police in the Wa Municipality, they are not able to bring charges against the culprits. In many instances, the perpetrators are released for the case to be resolved at home. This term 'Tijaabungyani' (we are all one) is affecting the enforcement of laws in the Wa Municipality. However, it has helped to diffuse tension in the Municipality and therefore bring stability in the regional capital.

CONCLUSION

Waale Biyoa as a kin-based joking relation in the Municipality has helped to bring social cohesion, security and economic empowerment. This joking relationship is more structural and functional in nature among the actors irrespective of age, sex, educational background and social status in the community. The Waale joking relationship has the ability to outwit the power of the government, create economic prospect and safeguard their cultural heritage. The Waale Biyoa is also an ethnic/tribal identifier among the various actors in this joking relations and that goes beyond the Wa Municipality and the Upper West Region as a whole. They are very effective and more visible at funeral grounds.

REFERENCES

- ESTHER, G. J. Cross-Cousin Marriage in Northern Ghana. Man 1, 1966.
- FORTES, M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press for International African Institute, 1945.
- FREEDMAN, J. Joking, Affinity and the Exchange Of Ritual Services Among The Kiga Of Northern Rwanda: An Essay on Joking Relationship Theory. *Man* 12(1), 1977.
- GOODY, J. Social Organization of the Lobi-Willi. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- The Death, Properties and Ancestors of the Lobi-Willi. London: Tavistock, 1962.
- LENTZ, C. *Ethnicity and the Making of History in Northern Ghana*. Accra: Woeli Publishing Services, 2007.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Introduction. In African Systems Of Kinship And Marriage.* A. R. Radcliffe-Brown And Cyril Daryll Forde, Eds. London: Oxford University Press, 1950.
- RATTRAY, R. S. The Tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1969.
- SAAKO, M. M. An Archaeological Perspective of the Culture History of Birifoh-Sila Yiri, Upper West Region, Ghana Unpublished M. Phil. Thesis Department of Archaeology and Heritage Studies, University of Ghana, Legon, 2009.
- SCHILDKROUT, E. Ethnicity, Kinship, And Joking Among Urban Immigrants In Ghana. In Migration And Urbanization: Models And Adaptive Strategies. Brian M. Du Toit And Helen IckenSafa, Eds. Chicago: Mouton; Distributed By Aldine, 1975.

TUUREY, G. *Introduction To The Mole-Speaking Community*. Washington: Catholic Press, 1987.

WEGRU J. Y. Dagaaba-Frafra Joking Relationship. folklore Vol. 14, 2000.

Website

Map of West Africa Extracted from Google maps source https://www.google.com.gh/search

ACKNOWLEDGEMENTS

This research could not have been possible without the help, support, and encouragement of numerous friends. I would like to thank the Saako family and the people of Tagra Yiri and Liman Yiri my maternal home for their support in the course of this work. A special thanks to Prof. Barbara Frank of Stony Brooke University, USA. I would like to also thank Mr. Ismail Yussif Sorray and his wife and Mr. Mohammed Yussif Karima for their moral support and hospitality during the two weeks of my stay in Wa. Finally to the organisers of MANSA especially, Prof. Barbra Hoffman and Prof. Kassim Kone for the opportunity offered me to present my work at the 9th MANSA conference in Bobo-Diulasso.

La culture mandingue face à la culture arabo- islamique et à la mondialisation contemporaine

CAMARA Seydou Directeur de Recherche

Bamako, le 24 septembre 2014 e-mail : seydoucam46@gmail.com

Tel: (223) 66 73 96 19

Résumé:

L'article porte sur les Malinké (ou Mandenka) et sur leur civilisation ; il analyse les résultats issus de la confrontation de la culture de ce peuple avec l'islam, une religion apparue au Manden depuis plusieurs siècles déjà. Au départ, l'islam ne sera que l'affaire exclusive de la classe politique. Plus tard, la masse du peuple se convertit à la nouvelle religion, qui, dans son évolution, sera marquée par différents courants.

Cette première rencontre eut une influence importante sur divers domaines de la société mandingue et elle fut suivie de la pénétration coloniale européenne qui provoqua également de grands changements sociaux.

Après une brève présentation du pays, l'article décrit la société mandingue, avant et après l'introduction de l'islam. Dans sa dernière partie, il s'interroge sur la vie du peuple malinké confronté aujourd'hui à la mondialisation, et se demande si, dans le village global qui se met en place, les Malinké, à la recherche permanente de leur identité, y trouveront leur compte, sauront dépasser leurs craintes et s'affirmer. Telle est la question que l'on est amené à se poser, à la fin!

Mots-clés : culture, société, islam, Malinké, mondialisation, éducation, tradition, changements, apports, valeurs, enrichissements, oralité, intégrisme, identité, migrations, visions. Summary :

The article deals with the Malinké people (or Mandenka) and their civilization; it analyses the results coming from the meeting of the culture of these people with islam, a religion which has been already existing in Manden for many centuries. In the beginning, islam was the business of the political class. Later, a great majority of these people converted in the new religion, which when evolving was marqued by different trends.

This first meeting had an important influence on diverse domains of the mandingue society and it was followed by European colonial penetration which provoked social great changes as well. After a brief presentation of the country, the article describes the mandingue society before and after the introduction of islam. In its last part, it asks question about the way of life of the mandingue people facing today globalization, and wonders if in the global village which is taking place, the Malinké people, in the permanent reacherch of their identity, will find their way, will overcome the threats and will affirm themselves. Such is the question that we are asking ourselves at the end!

Keywords: culture, society, islam, Malinké, globalization, education, tradition, changes, contributions, values, enrichment, oral character, integrism, identity, migrations, views.

Introduction:

S'interroger sur le rôle des valeurs culturelles mandingues, c'est poser le problème de la structure du développement culturel et de son rapport avec le processus de développement global qui intéresse tous les aspects de la vie d'une collectivité.

Le présent article aborde le contact intervenu au cours de l'histoire entre la culture mandingue et la culture arabo-musulmane et analyse les apports et enrichissements issus de cette rencontre. Il s'agit, pour cela, de poser le problème de la structure du développement culturel et de son rapport avec le processus de développement global tant recherché par tous, c'est-à-dire, l'ensemble des modifications économiques, techniques, sociales et culturelles dont l'évolution doit aboutir à une amélioration complète du bien-être.

Il est question, par ailleurs, de montrer ici comment la société mandingue qui a déjà subi moult influences, se comporte aujourd'hui face à ce qu'on appelle mondialisation (ou globalisation) définie comme une volonté de moderniser le monde, d'éliminer tous les autres mondes non modernes.

Le Manden, cadre de cette étude, est une zone de vieille civilisation, une zone privilégiée en matière d'histoire et de culture. Or, la culture, considérée comme l'âme d'une population nécessite d'être valorisée ; c'est un pilier du développement. Il n'y a point de culture supérieure ou inférieure ; toutes les cultures se valent ; et il est évident que tout contact implique nécessairement un échange réciproque de valeurs.

La civilisation mandingue a connu des influences multiples ; ce qui nous permet de dire qu'aucune société ne vit en vase clos, que toute culture s'enrichit des apports du temps et des autres cultures.

1° Présentation du milieu :

Situé en Afrique de l'ouest, le Manden s'étend à cheval sur le Haut-Niger, de Bamako à Kurusa. C'est une région comprise approximativement dans le triangle Bamako- Kita- Kurusa. On y distingue deux milieux : d'une part, les plateaux mandingues arrosés par le Baoulé et le Bafing et d'autre part, la vallée du Niger.

Plus au sud, les placers d'or du Bouré, le Haut-Sankarani et ses affluents, en constituent les limites extrêmes. Le pays est caractérisé par un climat tropical et par la prédominance de la sécheresse qui impose un rythme saisonnier à la vie des hommes. C'est le berceau de l'Empire du Mali qui s'étendait sur une grande partie de l'ouest africain au Moyen Age. Par son organisation politique et administrative, cet empire a impressionné les voyageurs qui l'ont visité à cette époque. Sortant de son isolement relatif pour s'intégrer dans les circuits d'un marché mondial, la population du Manden a connu globalement une unité d'évolution.

2° Société et culture :

Au cours de leur longue histoire, les Malinké (famille mandé du Centre) ont été confrontés à d'autres mondes qui ne les ont pas laissés indifférents. Ils ont connu des brassages humains et culturels et des changements dans divers domaines d'une société traditionnelle fortement hiérarchisée qui repose essentiellement sur l'inégalité. Dans cette société, les hommes sont répartis en trois catégories : les hooron (hommes libres) spécialistes du pouvoir, de la guerre et de la production ; les nyamakala (gens dits de caste inférieure) à qui la société déléguait le soin de la sauvegarde et de l'enseignement de l'histoire, et au bas de l'échelle sociale, les jon (esclaves) aux rôles multiples. Il y a un monde des femmes nettement différent de celui des hommes. Avec la stabilité politique et la richesse dont les formations politiques successives ont pu jouir, toutes les conditions étaient réunies pour que la culture pût s'épanouir dans cette région. La culture, pour reprendre M. Leiris (1951), « doit être conçue comme comprenant tout cet ensemble plus ou moins cohérent d'idées, de mécanismes, d'institutions et d'objets qui orientent explicitement ou implicitement- la conduite des membres d'un groupe donné ». Elle comprend donc tout ce qui est socialement hérité ou transmis. Son domaine englobe les croyances, les connaissances, les sentiments, la littérature, de même que le langage ou tout autre système de symboles qui est leur véhicule.

Vu leurs conditions, les Mandenka, qui disposaient d'un riche patrimoine culturel, étaient tout disposés à exercer leur intelligence dans différents domaines de l'esprit (littérature, art...) et à

rendre leurs cultes. Dans cette société existe toujours une gamme fort étendue de genres littéraires au moyen desquels sont transmis les messages.

En matière de spiritualité, ce monde organisé a sa vision de l'Univers ; il possède ses cosmogonies et ses philosophies. C'est une terre de mystères où l'homme vit la présence permanente du divin. L'animisme y est une religion de la vie en tant que mouvement. L'art, ici, est empreint de religiosité ; il est abstrait, stylisé et fonctionnel. Les Mandenka sont bien connus dans ce domaine, notamment dans la poésie, la musique, la danse, la sculpture sur bois et l'architecture. Leur talent dans l'art musical a été mentionné dès le XIVè S par Ibn Batuta qui raconte la solennité des fêtes et le rôle social des griots à la cour du Mali. La musique mandingue est un langage : le tam tam est instrument de dialogue entre les vivants et entre les vivants et les morts.

Le peuple a soigneusement entretenu ses traditions culturelles au moyen d'une abondante littérature orale comprenant divers genres (chants, proverbes, contes et fables, mythes, épopées...) énoncés dans le cadre des veillées, mariages, baptêmes, investitures, funérailles, etc. Il a toujours eu le souci de développer l'art de la parole et d'assurer la survie de ses traditions.

Chez les Malinké, les instruments de musique sont d'une très grande variété. Outre les tam-tams et les tambours qui sont les plus populaires, divers instruments animent les cérémonies et divertissent le peuple et les chefs. Ce sont la kora, le sinbi, le bôlôn, le bala, le nkoni, le daro, la flûte, le sèlen, etc... La grande musique mandingue, diffusée par les hommes de caste, fait toujours la fierté de ce peuple avec des airs célèbres comme janjon (la randonnée) patrimoine des Bula, Boloba (l'air favori de Sumanworo Kanté), Duga (musique réservée aux grands rescapés).

La société mandingue antéislamique était une société agraire, à base clanique et tribale qui vouait un culte à la fécondité, à la maternité. Le patriarche était le représentant des ancêtres, l'exécutant de leur volonté, le gardien de la tradition. On lui devait respect et obéissance. La gérontocratie était à la base de la société. La source de la promotion sociale était l'ancienneté, le rang dans la classe d'âge ou dans la cellule « secrète ». Le produit du travail des cadets revenait aux aînés. Cela semble être encore un peu le cas aujourd'hui.

Au village, l'enseignement traditionnel était une lente et longue initiation ou préparation à la vie d'homme.

La civilisation mandingue a su se doter – avant l'islamisation- de systèmes économiques polyvalents, utilisant à la fois les ressources de l'agriculture, de la pêche, de la chasse, de l'artisanat, partout réglementés au moyen d'interdits appropriés et dont l'échange s'effectuait sur des marchés bien organisés.

3° Implantation et apports de l'Islam :

Le contact de l'Afrique de l'Ouest avec l'Islam est très ancien ; il remonte au moins au VIII^e S, époque à laquelle les Almoravides entreprirent de convertir, par la force, les populations du Wagadu (Ghana). La propagation de l'Islam alla de proche en proche du nord vers le sud. Venu aussi par des itinéraires commerciaux, il fut véhiculé par les nomades du désert et les négociants arabes du nord. De façon générale, l'islam ne trouva pas d'écho parmi les peuples de la savane jusqu'aux soulèvements religieux du XIX^e S ; il ne put progresser que lentement face à la vigueur des coutumes traditionnelles. L'impact de l'islam resta superficiel, la grande majorité de la population demeura insensible à la nouvelle foi.

Au Manden, l'islam fut introduit très tôt et, contrairement à la masse du peuple, les souverains furent les premiers à se convertir. Ils gouvernèrent également avec des fonctionnaires musulmans. Les dynasties règnantes semblaient considérer les enseignements du prophète plutôt comme un moyen d'améliorer leur administration que comme un mode de vie d'inspiration divine. Aussi, a-t-on constaté que les observateurs étrangers furent scandalisés par l'adaptation des rites religieux aux institutions païennes !

La rencontre entre l'islam et la société mandingue traditionnelle a été surtout un affrontement culturel, par delà les conquêtes militaires et autres implantations pacifiques. L'islam sera un élément fécondant, restructurateur, mais il subira, à son tour, l'empreinte du milieu socioculturel. L'Islam et la langue arabe sont les premières manifestations de la présence de la culture araboislamique au Manden. Afrique. La langue a servi à l'apprentissage du dogme et est devenue un instrument de transcription du malinké. De façon générale, les Malinké ont su garder intactes leurs

traditions et leur langue nationale aussi bien devant l'influence de la civilisation arabo-islamique que face à la politique assimilationniste des colonisateurs européens.

Aucun domaine de la vie ne fut épargné par l'influence de la culture arabo-islamique sur la culture traditionnelle maninka (ou mandenka).

Dans le domaine des croyances, l'Islam a renforcé les notions d'un Dieu créateur de tout l'Univers, de génie et de sanction après la mort auxquels l'animiste d'autrefois croyait déjà, mais de façon vague.

Sur le plan culturel, il a apporté l'écriture et des connaissances sur le monde. Ce nouveau mode d'expression jouera un rôle important dans la conservation des traditions historiques. Ainsi, à partir d'un certain moment, on verra surgir une véritable renaissance de la littérature arabe. A ce propos, voilà ce que H. Djait écrit : « De Tombouctou et de Djenné, la tradition de la rédaction de chroniques se répandit dans d'autres régions, surtout vers le sud. Les lettrés musulmans commencèrent à partir du milieu du XVIII^e siècle et parfois avant, à mettre par écrit des chroniques locales (tariki), des généalogies de clans, des biographies succinctes et des opuscules religieux. C'est ainsi que de nombreuses chroniques furent rédigées en langues locales mais avec des caractères arabes. »

Les souverains ne pouvaient trouver mieux que de consigner par écrit l'histoire de leurs entités politiques, encouragés dans cette tâche par les marabouts. D'où leur inclination à se forger par prestige ou par piété des généalogies d'emprunt de type idéal et à se donner une ascendance honorable! En se tournant ainsi vers l'islam pour se doter d'un moyen de contrôle imaginaire sur leur environnement aléatoire, les chefs ne renoncèrent pas pour autant à la religion traditionnelle afin de ne point s'aliéner la base de leur autorité. L'épopée mandingue détenue par les Jabaté de Kela en est un exemple. Elle repose sur un support écrit (texte malinké transcrit avec des caractères arabes) tenu secret, qui contribue, dans une large mesure, au grand prestige de ces griots. L'Islam a enrichi les cérémonies (baptême, circoncision, mariage, funérailles) et contribué à l'enrichissement de la langue. Par contre, la nouvelle religion a tenté, mais en vain, d'étouffer les danses folkloriques et toutes formes de représentations des êtres animés que ses propagateurs considèrent comme des œuvres de Satan. Un fait remarquable est l'expansion de l'écriture NKO, alphabet de 27 lettres mis au point en Guinée par Souleymane Kanté qui s'inspire de plusieurs alphabets (arabe, amharique, français, etc.)

L'islam a le mérite d'apporter un dogme solide, clair et simple aux Malinké. L'arabisation des dialectes mandingues, loin d'avoir été leur absorption, les a tirés de l'oralité pour les réconcilier avec l'écriture ; elle a été un facteur d'unification culturelle ;

Sur le plan des habitudes, l'Islam a cultivé le sens de l'hygiène sur tous les plans (corporel, vestimentaire et environnemental). Sur le plan social, il a renforcé les rapports de parenté, d'amitié et de mariage auxquels les populations vouaient déjà une grande importance.

Sur le plan économique, il a contribué surtout au développement du commerce, activité qu'exerçait Mohamed lui-même avant de recevoir le message divin.

Des mosquées et des écoles coraniques ont été construites. On retrouve dans le dialecte malinké, beaucoup de mots d'origine arabe. Par ailleurs, l'architecture, le droit musulman, la succession au pouvoir, les prénoms musulmans comme Mamadou (Mohamed), Fatoumata, Oumar, sont autant d'éléments qui témoignent de ce contact fécond. A ces éléments, il faut ajouter les noms des jours et des mois, les rites musulmans, le vocabulaire de bienséance et de morale, le système arabe dans les baptêmes, les mariages et la répartition de l'héritage, etc.

On peut donc affirmer qu'en s'implantant au Manden, l'Islam a contribué à l'amélioration de la qualité de vie des populations. Il a augmenté le capital culturel de ses adeptes, par la connaissance du monde arabe, et leur a donné le moyen de sa diffusion et de sa conservation qui est l'écriture. Il a légitimé les principes moraux qu'observaient déjà les Malinké : respect des personnes âgées, charité, justice, et proscrit le mal sous toutes ses formes. L'Islam est à la fois dogme et mode de vie. On a aujourd'hui du mal à distinguer les éléments de la culture malinké de ceux de l'Islam. Mais du fait de multiples et mauvaises interprétations de certains passages du Saint-Coran, l'Islam est devenu aussi un moyen d'exploitation des populations par les marabouts et une idéologie de soumission de l'homme à son sort. Cela ne fait qu'émousser l'ardeur combattive de nombre de ses fidèles face à leurs malheurs. Pour ceux-ci, tout ce qui arrive à l'homme a été prescrit par Dieu.

A une religion familiale, clanique et tribale, fondée sur des liens de sang, l'Islam substitue une religion universelle, qui étend la fraternité à tous les fidèles. Dans un univers où règne la peur, il introduit plus de rationalité dans les croyances. Le culte des saints s'est substitué à celui des fétiches. Par les disciplines de son enseignement, il introduit la méditation, l'intellectualisme dans les structures et les attitudes mentales, suscite des vocations mystiques, mais aussi des érudits : théologiens, spécialistes du droit, historiens, grammairiens. Le rayonnement culturel de la période de l'empire du Mali est bien connu.

Dans cette rencontre de cultures où s'établit une relation dialectique, il semble que non seulement l'Islam a gardé ses traits essentiels, mais il a obligé l'animisme à se réadapter, à introduire des éléments nouveaux dans les rites, à s'ouvrir davantage à l'extérieur.

L'islam est un mouvement qui pénètre les institutions et les structures de la société, il les travaille du dedans, suscitant leur mutation à l'intérieur même. L'islamisation ne s'oppose, en principe, ni à la tradition, ni à l'innovation; elle n'efface pas non plus le passé. En tant que processus totalisateur, il affecte la société civile traditionnelle et, d'abord, la famille, cellule de base. En matière d'héritage, la femme ne reçoit que la moitié de la part de l'homme. La facilité du divorce est tempérée soit par des compensations matérielles à la charge du demandeur, jouant le rôle de frein, soit par des mesures humanitaires. L'islamisation est donc un facteur indiscutable de progrès, d'émancipation pour la femme malinké.

Le point faible de l'islam, sur le plan des institutions sociales, est, sans nul doute, l'esclavage que non seulement il ne supprime pas, mais auquel il retire l'aspect humain et familial que celui-ci a dans la société traditionnelle, pour en faire une institution d'Etat, une vaste entreprise commerciale et financière.

L'éducation traditionnelle et l'école coranique se complétaient de façon harmonieuse ; il n'y avait point de rupture entre les deux. Ce n'est qu'avec la pénétration et l'hégémonie de l'Occident, que l'enseignement coranique, relégué à un rang subalterne, perdra le monopole de la diffusion des connaissances. L'école coloniale au contraire mobilisera plus les enfants et privera ainsi les paysans de leurs éléments producteurs.

Le même système éducatif maintenu après les indépendances par les Etats, continue toujours à saper l'autorité des parents et à créer un conflit de générations entre ces derniers et leurs progénitures. Les cadres issus de ce système constituent une nouvelle classe dirigeante qui, peu à peu, laisse les anciennes aristocraties sur les marges du pouvoir. Le système colonial affichait un certain mépris vis-à-vis des langues nationales africaines considérées par lui comme n'étant pas scientifiques. Il a cultivé chez l'homme africain en général le complexe d'infériorité et engendré une littérature africaine d'expression étrangère destinée à l'extérieur ainsi qu'à une minorité intérieure. Cette littérature autrement appelée négro-africaine parle d'une réalité dans une langue non propre à cette réalité.

4° Culture mandingue et mondialisation :

Le Manden, comme le Mali tout entier, se trouve aujourd'hui pris dans le tourbillon de la mondialisation qui touche profondément la question culturelle dont elle met en péril la diversité. Le sort de cette région (du côté malien) est lié à celui du pays qui se trouve aujourd'hui à la croisée des chemins. La liberté du commerce est au cœur du système de la mondialisation contemporaine dont l'objectif prioritaire est la grande croissance, le développement tant recherché par tous avec, en avant, le modèle américain. La mondialisation marchande, se définit comme étant la levée de tous les obstacles devant la circulation des capitaux et des biens. Il est vrai que depuis un certain temps, l'interdépendance des pays est de plus en plus croissante. Chacun va à la rencontre du monde. Avec les progrès des communications, la diffusion des processus culturels s'est grandement intensifiée. Les occidentaux prétendent posséder les clefs du progrès ; leur mode de vie basé sur la consommation et l'individualisme apparaît alors comme un exemple à suivre pour les populations des pays du Sud ; ce qui se traduit par l'adoption de leurs formes d'urbanisation, d'institutions et modes de vie.

La mondialisation est vue par certains observateurs comme étant le dernier avatar du libéralisme. C'est très clair, dans le système du libéralisme mondialisé tel qu'il fonctionne et tel qu'on veut l'étendre à l'ensemble du monde, c'est l'argent qui règne en maître, qui est au centre de l'économie

et qui peut dominer la culture, la politique, et tout le reste, y compris l'éducation et pratiquement la totalité de la vie. On veut saisir, dit-on, la globalité de l'existence des hommes.

Il y a, en fait, aujourd'hui deux visions de la marche du monde incarnées par les défenseurs de la mondialisation et les altermondialistes, partisans d'une autre mondialisation, qui appellent à résister à la mondialisation néolibérale.

Ces deux visions se sont exprimées à New York (capitale de la finance) où s'est tenu le forum économique mondial inféodé aux Américains et à Porto Alegre (Brésil) où fut organisé le Forum social, un rassemblement populaire pour une globalisation à dimension sociale.

Pour certains, la mondialisation n'est pas un mal en soi ; c'est au contraire, une chance pour l'Humanité. L'Afrique devrait en tirer profit, mais elle est en retard pour assurer la sécurité des investissements, des biens et des personnes.

Pour d'autres au contraire, il s'agit d'un système qui place l'argent au-dessus de tout, qui déshumanise le monde.

Il est vrai que la mondialisation favorise la coopération interculturelle, le métissage des idées et des hommes. De ce point de vue, donc, on aurait tort de s'en plaindre. Ce serait même une chance pour la démocratie occidentale, mais là où le bât blesse, c'est qu'il y a une mondialisation de l'économie. La mondialisation des choses est en train de prendre le pas sur la mondialisation des hommes ; et c'est à cela qu'il faut organiser une résistance pour promouvoir l'idée que le monde n'est pas une marchandise. L'homme étant le centre du monde, il faut, absolument, aujourd'hui, que les organisations internationales, les grands manitous de la planète le remettent au centre de leurs préoccupations. Mais, on s'aperçoit que les écarts des revenus entre les pauvres et les riches ne cessent de s'accroître, entre les pays du nord et ceux du sud. Il en est de même à l'intérieur des pays du nord comme dans les pays du sud où cet écart est quelquefois absolument invraisemblable ; certaines minorités disposent de fortunes immenses.

Avec un réseau de communication ultra rapide, le monde est devenu un gigantesque bidonville. La vraie mondialisation, selon certains, est celle de la pauvreté, de la violence et des économies mafieuses. Les pays pauvres (dont le Mali) apparaissent dans le système comme des laissés-pourcompte. Tout se passe comme si on se servait des pauvres au lieu de les servir. Est-il nécessaire de rappeler que soigner les blessés, guérir les malades, cela évite la révolte des exclus ? Certainement pas !

La mondialisation a besoin d'être humanisée. Là également, deux courants émergent au niveau de cette volonté. Il y a des courants qualifiés par certains de radicaux, qui ont une vision de rupture avec le système économique actuel, et puis il y a les réformistes qui ont une critique radicale sur certains points. L'on est particulièrement scandalisé, par exemple en termes de justice mondiale ; il existe une soif de réforme des institutions, de bonne gouvernance mondiale, etc.

Ces deux courants ont eu à se manifester à Porto Alegre, poste avancé de la démocratie et du développement social.

Pour les opposants au processus, la mondialisation économique a des effets pervers, tout comme la mondialisation culturelle qui lui est intimement liée.

Le Mali est un pays sous-développé, confronté au chômage, à la corruption et à la mauvaise gouvernance. En 2011, il a été confronté à une crise qui a débouché sur l'occupation des trois régions du nord (Tombouctou, Gao, Kidal) durant l'année 2012 par la rébellion des Touareg et de leurs alliés islamistes. Cette crise a gravement entravé son économie déjà peu performante. Mais, nul n'ignore que les Occidentaux et leurs entreprises multinationales veillent toujours cherchant à maintenir leurs anciennes colonies dans leur giron ou à les démanteler pour des intérêts inavoués. L'on ne saurait comprendre la persistance de la crise du Nord-Mali, depuis 1963, qu'en la mettant dans ce cadre. Ceux qui ont volé au secours du Mali, en 2013, ont agi vraisemblablement avec d'autres idées derrière la tête, peut-on affirmer. Ils ont fini par protéger ceux-là mêmes qui ont introduit les « terroristes » au Mali, avant d'obliger les autorités maliennes à négocier avec eux. Or, la velléité séparatiste de ces hommes du désert est claire. Le fameux groupe armé qui se fait appeler « Mouvement de Libération de l'Azaouad (MNLA) » n'a qu'un seul objectif : la division du Mali, cela ne fait l'ombre d'aucun doute, et il est appuyé dans ce sens.

Le mode de vie occidental basé sur la consommation et l'individualisme apparaît donc aujourd'hui pour les populations des pays du Sud comme un exemple à suivre. Les jeunes Malinké deviennent

consommateurs de la musique et du cinéma des Occidentaux qui véhiculent des pratiques et bouleversent les mœurs des populations. Ces consommations affectent leurs connaissances, leurs croyances, leurs coutumes, c'est-à-dire, leur culture. A l'instar de beaucoup d'autres jeunes africains, ils aspirent eux-aussi à la modernité (Internet, individualisme, etc.) et entendent émigrer. La mobilité devient importante et il est très difficile de vivre dans son village ou son quartier natal où il n'y a pas d'emploi.

C'est ainsi que, dans l'espoir d'atteindre l'Europe coûte que coûte, beaucoup de ces jeunes ont péri dans le désert du Sahara ou se sont noyés dans les eaux de la Méditerranée, Malgré tout, ils continuent toujours à partir vers des pays dont les frontières leur sont fermées.

En ce qui concerne les productions locales mandingues, celles-ci font les frais de la publicité pour les produits étrangers sur les nombreuses chaînes de télévision internationales. Les cultures traditionnelles sont rapidement abandonnées. L'industrialisation des produits culturels menace le potentiel de création. Il apparaît que la contraction de l'espace-temps multiplie certes, les opportunités de contacts, d'échanges, rapproche physiquement les gens et les territoires, mais il accroît l'individualisation du monde, l'érosion du lien social, l'importance des exclusions sociales et spatiales, le choc des valeurs. Aujourd'hui, au Manden, la plupart des grandes familles se sont disloquées. Pourtant, la mondialisation apparaît de plus en plus comme est une « aventure obligée », comme un phénomène irréversible. La révolution informatique, la puissance créatrice de la technologie, vont continuer à se déployer, et avec elles, la diffusion d'une logique productive, dans une dialectique de convergence et de fragmentation.

Mais le règne du marché débridé n'apporte pas la prospérité universelle.

Face aux critiques concernant les activités subversives de l'Occident, certains de leurs défenseurs parlent « d'idées reçues sur le monde contemporain » dont le « grand complot de l'Occident » par lequel on prétend que toutes les guerres que les Occidentaux entreprennent au nom de la démocratie ou pour toute autre raison, ne sont, en fait, qu'une volonté de faire mains basses sur les ressources des pays agressés. L'Irak et la Libye sont souvent cités en exemples.

La prise de conscience face à la mondialisation est favorisée par l'action des multiples ONG qui militent pour le respect des droits de l'homme, de l'environnement, etc.

La régulation de l'économie, l'organisation du développement social, la sécurité collective, la justice internationale sont des tâches urgentes ; mais la marche à la société-monde progresse à petits pas.

La mondialisation a donc en face, des opposants irréductibles; le phénomène produit de fortes réactions identitaires qui s'incarnent dans des particularismes de tous ordres, facteurs de fragmentation ethnique, nationale, religieuse, etc. Une dynamique d'émiettement est à l'œuvre. Profondément réactifs, les fondamentalismes religieux-illustrés notamment par l'islamisme, récusent la modernité et l'universalisme. Pour eux, la mondialisation n'est qu'une occidentalisation du monde qui tend à uniformiser par ses techniques et ses communications alors que les sociétés se réfèrent toujours à des identités, à des religions et à des nationalismes. L'islamisme intégriste gagne du terrain. C'est dire que l'identité religieuse risque de devenir plus tard un facteur de plus en plus central dans la manière qu'auront les individus de se définir ». Au Manden, l'islam est parcouru par deux principaux courants qui s'affrontent et qui ont divisé les populations. D'un côté, il y a les confréries anciennes et de l'autre le Wahabisme, une secte intolérante qui enseigne, par exemple, dans certains villages qu'un vrai musulman ne doit guère se soigner et qu'un mort constaté doit être aussitôt inhumé.

Conclusion:

Les influences successives que la civilisation mandingue a subies apportent la preuve que c'est par le choc de la différence que le phénomène d'approfondissement de chaque culture prend tout son sens. L'islam a enrichi la culture mandingue en préservant son originalité, son pouvoir de création. Il a même offert à l'animisme des possibilités d'évolution, d'humanisation, de personnalisation. Il n'a pas suscité ici pas un bouleversement de fond en comble ; le Manden est resté lui-même : il n'a perdu ni sa langue, ni ses coutumes, ni son genre de vie. Dans l'ensemble, on peut dire que l'apport qui est venu du dehors s'est juxtaposé au vieux fond culturel hérité des ancêtres.

Malgré tout, les Malinké, majoritairement musulmans, restent encore aujourd'hui attentifs aux courants qui traversent la religion musulmane. Ils ont, pour la plupart, adopté le wahabisme, la secte dite « des bras croisés » qui prêche le retour à la foi originelle et lutte contre le culte des saints et les superstitions. Mais cette secte qui prétend débarrasser l'islam de ses pratiques animistes, a profondément divisé les fidèles. Elle traite les autres comme des sous-musulmans et encourage à la violence au nom de cette hiérarchisation.

Pourquoi donc, dans un monde actuel où il est possible de s'exprimer démocratiquement, vouloir utiliser un autre moyen d'expression? Opposé à la Qadria et à la Tijania, le wahabisme est diffusé à partir de La Mecque et du Caire (centre de rayonnement des idées wahabites) et se trouve au cœur du combat de Ben Laden et d'Al Qaeda dont l'objectif est de détruire toutes les frontières du monde pour créer une société islamique mondiale unique.

Ben Laden, dans son projet, veut nier les Etats-nations, faire triompher l'Islam universel (sans frontières), et obliger le monde à s'abandonner à Dieu. La charia (loi islamique) que les intégristes tentent d'appliquer, ne serait en fait, pour certains, qu'un abus de langage, une interprétation erronée du Coran. Ces derniers agissent au nom d'une certaine religion qui n'est, en fait, qu'un prétexte qui cache leur volonté hégémonique et des activités criminelles.

Au vu de tout cela, Il est donc possible d'affirmer qu'au moins, une autre mondialisation est également en marche.

Dans la société mandingue on ne peut plus parler de « tradition » qu'à demi-mots car d'autres influences y ont pénétré. Les problèmes du monde font aujourd'hui que certains Malinké songent à un repli vers le passé. Mais, l'idéologie prônant un retour vers « l'authenticité » ne peut porter que sur des éléments partiels. Pour d'autres, l'Islam apparaît plutôt comme une réponse à la quête désespérée d'un nouvel ordre social, après la déception suscitée par l'Occident. Ce qui explique, en partie, la montée du fondamentalisme islamique aujourd'hui dans le monde.

Afin de permettre à la culture mandenka d'assumer son identité, il faudra, avant tout, revoir l'ensemble des systèmes d'éducation et de formation. Le Mali devra s'engager dans une stratégie globale de maîtrise de ses besoins et de maîtrise des instruments économiques, culturels, sociaux, techniques et financiers capables d'améliorer les conditions de vie des populations. La notion de développement n'intègre pas uniquement celle de croissance ; elle implique aussi des aspects culturels et sociaux. Une croissance exclusivement économique déboucherait fatalement sur une désagrégation du tissu social. Inversement, un attachement inconditionnel à la tradition contribuerait à figer celle-ci et par là même à la condamner à mort. La réalisation de ces objectifs commande une série de ruptures, notamment avec un certain nombre de concepts et d'habitudes D'un côté, il s'agit de dépasser la tradition sans rompre totalement avec elle, de l'autre, accepter le progrès technique tout en évitant la naïveté scientiste et technologique, le mimétisme abusif. Tout le monde voit, bien entendu, que le marché a un rôle considérable à jouer dans l'évolution du monde, mais ce que l'on veut ce sont des systèmes de régulation, de correction par rapport à toute une série de dysfonctionnements du système économique actuel. Face à la mondialisation, c'est pour nous un devoir de défendre ce qui fait que nous existons et sommes différents des autres. Toutefois, il faudra contribuer à la civilisation universelle, synthèse des cultures particulières. Le monde évolue de façon irréversible et l'interdépendance entre les régions s'accentue grâce au progrès technique. La compétition est ouverte ; les Occidentaux, maîtres du jeu, tentent de faire régner le marché en s'imposant à tous.

Depuis la colonisation, les Occidentaux ont débarqué dans le reste du monde où ils ont commis des dégâts considérables. Aujourd'hui, il y a une réaction violente de la part des gens qui ne sont pas d'accord avec eux et qui pensent que les USA cherchent à s'emparer du monde. Les Attentats du 11 septembre 2001 à New York seraient la parfaite illustration de cette réaction.

Les partisans de la mondialisation devraient épouser la cause des pauvres, des plus fragiles, s'occuper d'eux pour qu'ils aient moins mal, les mettre au centre et faire en sorte qu'ils soient maîtres de leur destin. Entre autres actions, les partisans d'une autre mondialisation se battent, par exemple pour l'annulation de la dette des pays les plus pauvres comme le Mali, et des pays dits intermédiaires.

Dans tous les sens, minorités, groupes religieux fondamentalistes (ou extrémistes), nationalistes, s'agitent et menacent les Etats et les autres cultures.

L'on retiendra que dans cette confusion générale, certaines tendances seront difficiles à contrôler, à savoir, la progression de la population, l'urbanisation et la mobilité des hommes. Il est certain aussi que la pression sur l'environnement va s'accroître, ce qui ne va certainement pas arranger les choses.

En fait, l'Humanité, dans sa féconde diversité « reste une machine à fabriquer de la différence et de l'identité ». Et on pourrait conclure, en disant avec Jacques Giri (1989 : 185) que « la seule chose dont on soit vraiment sûr est que les systèmes de valeur du passé ont perdu leur crédibilité et que les valeurs de demain seront différentes ».

Bibliographie:

ALEXANDRE, Pierre: Les Africains, Paris, Editions Lidis, 1981, 607 pages.

COULON CH: Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, Paris, Editions Karthala, 1983, 174 pages.

LEYNAUD, Emile et Youssouf CISSÉ : Paysans malinké du Haut-Niger (Tradition et

Développement rural en Afrique Soudanaise), Bamako, Editions

Imprimeries, 1978, 451 pages.

MANZAGOL, Claude : La mondialisation. Données, mécanismes et enjeux. Paris, Armand

Colin, 2006, 191 pages.

PAULET, J-P: La mondialisation. Paris, Armand Colin, 2007, 127 pages.

▽

1

Les différentes formes d'influence de la littérature Manding sur la littérature Orientale

et Occidentale

SISSAO Alain Joseph

Directeur de Recherche

Novembre 2014

INSS/CNRST Ouagadougou Burkina Faso, alainsis@gmail.com

Axe 6 : Littérature mandé et influence sur la littérature orientale et occidentale

Résumé

La littérature Mandé a innondé la littérature mondiale à travers l'ancrage traditionnel de ses

textes jouant le rôle d'hypotextes dans la diégèse littéraire. On peut constater avec beaucoup

de bonheur cette modalité d'écriture dans les intertextes de la culture manding dans les

hypertextes romanesques.

En scrutant quelques œuvres phares et classiques de la littérature africaine, on peut relever les

traces de la culture manding dans les œuvres comme l'Etrange destin de Wangrin, d'Amadou

Hampaté Ba, Les Soleils des Indépendances d'Ahmadou Kourouma pour ne citer que ceux-là.

Nous essayerons d'examiner comment les écrivains pétris de la culture Manding se font l'écho

du transfert de cette culure Manding dans un environnement cosmopolite que seuls les initiés

comme Wangrin (ancré dans la culture Bobolaise) peuvent le déceler à travers les signes

annonciateurs d'événements heureux ou douloureux comme le roucoulement de la tourterelle

ou la tutelle protectrice d'un dieu comme Gongoloma Sooké, mi-démiurge, mi-maléfique.

Mots clés : littérature Manding, influence, littérature, orientale, occidentale

2

Abstract:

Title: Different forms of influence of the Manding literature on Eastern and Western

literature

Mande literature has flooded world literature through its traditional anchor texts acting as

hypotexts in literary diegesis. It can be observe with pleasure how this modality of writing in

intertexts the Manding culture in hypertext fiction. By examining some key works and classics

of African literature, we can identify traces of Manding culture in works such as l'Etrange

destin de Wangrin by Amadou Ba Hampaté of Les soleils des indépendences by Ahmadou

Kourouma to name only two. We will try to examine how the writers imbued in Manding

culture echo the transfer of this culture in a cosmopolitan environment that only insiders as

Wangrin (rooted in the culture of Bobo-Dioulasso) can detect it through signs announcing '

happy or sad events like the cooing of the turtle or the protective custody of a god as

Gongoloma Sooke, half demiurge mid- evil.

Keywords: Manding literature, influence, literature, East, West

Introduction

La littérature mandé est une littérature de façon générale qui a influencé la littérature mondiale à travers l'ancrage traditionnel de ses textes et jouant justement le rôle hypothèque dans la desserre romanesque et littéraire de façon générale. On peut le constater avec beaucoup de bonheur que cette modalité de culture dans les intertextes dans la culture mandingue et des intertextes africains et européens. Alors en faisant un aperçu synthétique, on note quelques repères à travers quelques ouvrages qui peuvent nous permettre justement d'explorer cet aspect-là. Je vais m'appesantir sur deux ouvrages, deux auteurs plutôt notamment Ahmadou Hampaté Bâ à travers son ouvrage *l'étrange destin de Wangrin* et le second c'est Amadou Kourouma à travers ses différentes productions depuis *Le soleil des indépendances*, *Allah n'est pas obligé*. Alors quelles sont les tendances littéraires, on peut dire que la littérature est entrée de façon générale dans les langues dans la langue mandingue si on peut bien exprimer.

I. Aperçu synthétique sur l'importance de la littérature manding
 On peut dire que la culture Manding est maintenant reconnue dans le concert des

A. Quelques auteurs

On peut dire que Amadou Hampaté Bâ utilise beaucoup la littérature bambara, il s'inspire de la littérature bambara mais aussi de la littérature peulh à ce niveau. Du côté de Kourouma, c'est l'utilisation, c'est l'utilisation du malinké à travers tous ses ouvrages depuis *Les soleil des indépendances* jusqu'à son dernier ouvrage, *Quand on Refuse, on dit non*.

De façon générale chez Amadou Hampaté Bâ on peut dire que c'est une littérature aui s'inscrit dans une période coloniale. Ainsi *L'étrange destin de Wangrin* est un roman qui

raconte les aventures d'un interprète africains et d'ailleurs le titre qui s'adjoint le précise bien « les roueries d'un interprète africain ». Dans ce roman qui raconte justement l'histoire de cet interprète- là, on se rend compte qu'il raconte une situation coloniale. Un contexte colonial qui était justement la situation de l'interprète africain, Wangrin. Donc, Amadou Hampaté Bâ montre les différentes stratégies que cet interprète met en branle pour en quelque sorte contrôler en quelque sorte son milieu marqué par la violence coloniale. Le témoigne du romancier passe par le langage, la traduction du Bambara au français que met en branle Amadou Hampaté Bâ, à travers son personnage homodiégétique. La traduction que l'interprète fait souvent du bambara est souvent une interprétation tronquée de la langue ou à dessein parfois détournée du sens pour servir sa propre cause. Cette interprétation a pour finalité de servir le sujet. Chez Kourouma, il s'agit de l'utilisation de la langue malinké dans le français, de casser le français pour restituer l'âme du malinké. Il utilise le français pour en quelque sorte l'adapter au malinké et comme il le dit lui-même, à travers la métaphore du tailleur, il faut ciseler la langue comme le tailleur ajuste l'habit pour qu'elle soit parfaite pour être portée. Pour Kourouma, la langue doit être à l'image de cet habit-là, car la langue doit savoir restituer toutes les nuances, comme les couleurs d'un habit, et il faut l'ajuster pour qu'elle aille bien. Cette métaphore signifie donc que le français doit s'adapter aux subtilités du Malinké, donc des langues africaines. Et si vous rappelez dans Les soleils des indépendances, pour les premiers critiques qui ont lu l'œuvre, ils avaient crié au scandale sur la violation des règles français. Il a fallu le regard des anthropologues ou des linguistes pour bien montrer qu'en fait Kourouma maitrisait très bien le français; mais qu'il choisissait d' utiliser les constructions syntaxiques et sémantiques du malinké pour adapter le français à ces constructions-là. Comme il le dit lui-même, dans un des chapitres du roman Les soleil des indépendances quand il dit : « Il y a une semaine qu'avait fini dans la capitale Amadou Koné ». Cette construction grammaticale du français entre guillemet dans le français classique semble incorrecte mais si on se réfère à la langue malinké, elle est correcte, car lorsqu'on dit que « quelqu'un a fini », on dit tout simplement « a ti gui baana » c'est à dire que la personne est décédé. Donc, il faut aller dans la langue malinké pour comprendre le français de Kourouma.

B. Les tendances littéraires

II. Les notions et concepts clés de la littérature manding intégrés dans le champ de la littérature mondiale

A. Les notions de Blakoro dans les soleils des indépendances

Et nous voyons aussi que la littérature mandé aussi a introduit un certain nombre de concepts, notamment le concept de Blakoro ou Bilakoro dans *Les soleils des indépendances*. Le concept de Blakoro comme vous le savez, c'est le concept de l'incirconcis. Et comme le dit Kourouma, avec les indépendances s'est instauré la batardise.et comme vous le savez Fama été déçu par les indépendances. C'est un roi, un prince malinké Doumbouya qui se retrouve par le fait des valeurs inversées des indépendances à se disputer les restes de nourriture avec d'autres personnes inférieur, d'où la notion bâtardise forgée par Kourouma.

Fama va lutter pour les indépendances parce que pendant la colonisation il avait été destitué en faveur de son cousin Lassina. Alors, il va lutter pour que les indépendances viennent. Malheureusement pour lui Fama était analphabète alors qu'avec l'avènement des indépendances c'est un nouveau système basé sur l'école nouvelle pour paraphraser Cheik Hamidou Kane « l'aventure ambigüe ». La bâtardise des indépendances renvoie à l'imposture ; car Fama lance plusieurs fois ce giron, « Yanmogdé, yanmogdé » pour dire tout

simplement qu'il y a un système ancien qui a été supplanté par un ordre nouveau. Ce système ancien est le système traditionnel avec toutes ses règles de noblesse du prince du Doumbouya. Finalement Fama connait une descente aux enfers, une déchéance sociale et devient un personnage dégradé dans une société dégradée au sens de Luckas.

La notion d'enfant soldat est aussi liée à celle de Bilakoro car ce ce sont des souvent des incirconcis. La notion d'enfants soldats à travers le personnage de Birama qui utilise quatre dictionnaires pour s'exprimer est éloquente. Le langage volontiers ordurier de l'enfant soldat l'identifie à un immature. Ahmadou Kourouma utilise expresse ses différents registres de langues pour bien montrer qu'il intègre j'allais dire un certains nombres de langues, un certains nombres de styles dans l'écriture Française.

B. La notion de donsomana

La notion de **donsomana**, le chasseur est propre aux textes de Kourouma dans En attendant le vote des bêtes sauvages. Il y a une suite de veillées, et chaque chapitre rappelle cette notion de **donsomana**. Donc on retrouve cette notion de **donsomana** et de chasseur qui est un genre oral de la littérature Mading. Dans la diégèse romanesque ce personnage renvoie au personnage de Goyaga à travers *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Et le personnage de Goyaga rappelle aussi le motif de *moussokoroni* dans la tradition orale manding.

C. la notion du Monnè chez Kourouma

Alors, nous avons aussi la notion de monnè que va développer Ahmadou Kourouma dans Monnè Outrages et défis à travers le personnage du roi Djigui. Comme vous le savez, le monnè, c'est l'injure suprême que l'on adresse à quelqu'un et justement le roi Djigui va faire

l'expérience de cette injure suprême avec son peuple, ce qui va justement le pousser à la révolte.

Quant au roi Djigui dans *Monnè Outrages et défis*, on sait que qu'il prononce très souvent des jurons qui sont l'expression du dépit. Les notions d'honneur bafouées renvoient à la culture manding ; à une forme de déchéance du fidèle, spolié de son salut. C'est la même sensation que ressent le personnage principal Djigui.

D. Thierno Bocar ou le sagesse bambara chez H Ba

Alors, nous pouvons voir aussi du côté d'Amadou Hampaté Bâ qui a beaucoup innové aussi dans la littérature mondiale à travers la sagesse Bambara à travers le personnage de Tierno Bokar dans les contes dans les contes d'Ahmadou Hampâté Ba. A travers ce personnage, on voit qu'il y a toute une philosophie qui est développée ; une philosophie qui renvoie aussi à la philosophie Bambara et Manding.

E. Les toponymes et anthroponymes manding dans l'Etrange destin de Wangrin

Et quand on observe aussi du côté des toponymes et des antonymes à travers *l'Etrange destin de Wangrin*, pour » brouiller les pistes », l'auteur se plait à créer des anagrammes autour des toponymes. Le personnage de Wangrin qui a bel et bien existé et il semble que selon les différentes enquêtes qui ont étés faites, c'est un personnage qui aurait existé dans la ville même de Bobo Dioulasso. Quand on prend les toponymes, les anagrammes de la ville de Bobo Dioulasso apparaissent dans le roman comme celle de la ville de Bougouni au mali. Les pistes toponymiques permettaient ainsi d'évoquer ces villes. L'anagramme des villes comme Fada N'gourma, Ouagadougou apparaissent dans le roman. Du côté aussi des anthroponymes c'est-

à-dire les noms des personnages, nous voyons aussi qu'il y a des avons aussi anagrammes qui rendent comptent des personnages dans *l'étrange destin de Wangrin*. C'est ainsi nous avons notamment Rakoutié qui renvoi à Tiékoura. Il y a aussi Romo qui est aussi une forme d'anagramme.

Alors nous avons aussi dans le roman *l'étrange destin de wangrin* il y a aussi l'introduction de certain dieux qui renvoient à l'arrière fond culturel de la société malinké ou Bambara. Le dieu auquel s'était identifié Wangrin est N'gongoloma Sooké qui est son dieu protecteur jusqu'au jour où il va enfreindre l'interdit; à partir de ce moment- là que Wangrin va connaitre la déchéance. Il y a aussi le fait que dans le roman l'étrange destin de Wangrin, Ahmadou Hampaté Bâ introduit un élément caractéristique de la culture africaine. C'est le signe de prédiction. On le retrouve ce motif d'ailleurs au niveau des critiques africains; le signe de prédiction; par exemple le roucoulement de l'oiseau au cou cerclé de noir qui annonce un danger.

F. la notion des dieux et protection dans la littérature manding

G. la notion de mogoya

Nous avons aussi des motifs dans la l'interdit mandingue il y a par exemple le motif du mogoya qui renvoi l'homme j'allais dire dans sa dimension sacrée, dans son hospitalité et aussi dans son intégrité

H. Les mythes manding

Le mythe de moussokoroni dans le texte de littérature orale qu'on retrouve dans la réappropriation qu'à fait Ahmadou Kourouma dans en attendant le vote des bêtes sauvages. Nous avons aussi le mythe du Wagadou qui est un des mythes justement de la société malinké. A partir du moment de quand parle-t-on du mythe de Wagadou? C'est au moment de l'effondrement de l'empire du Ghana, où les grandes populations se sont essaimées à travers certains pays de l'Ouest africain et c'est ce qui explique qu'on va retrouver certains patronymes mandingues dans les aires linguistiques différents notamment dans le plateau moaaga et dans certains pays même au Ghana qui explique la survivance des patronymes Sakko au Ghana, Traoré, Sissoko, Sissao au Burkina Faso.

On le mythe de Soumdiata qui renvoie au héros unificateur de l'empire Manding et qui a suscité plusieurs études à l'exemple d'Alexandre le grand dans la littérature Occidentale. Alors pour pousser plus loin, on peut dire qu'il y a des motifs, des exemples de résistance à travers des personnages charismatiques comme Samori Touré, Babemba, Guimbi Ouattara ici à Bobo qui sont en quelque sorte des figures mythiques qui sont utilisés comme source d'inspiration pour la littérature et pour le cinéma. On a par exemple en Casamance le mythe de résistance du personnage féminin Sitoye djata.

Conclusion

La réflexion sur l'influence de la culture manding sur la culture occidentale avait pour but de montrer que les schèmes mentaux et langagiers mandingues ont touché la littérature Occidentale et Orientale. A l'instar des personnages de la mythologie grecque comme

Hercule, Alexandre le grand etc., les mythes africains et manding ont aussi beaucoup influencé la littérature Occidentale et Orientale a l'instar des récits du moyen âge et cela nous fait dire que Senghor avait raison de parler de civilisation de l'universel. Quand on parle de civilisation de l'universel, c'est le rendez-vous du donnez et de recevoir.et nous voyons ici que cette forme de prédiction qu'avait faite Senghor se réalise encore de nos jours avec le récit des grands mythes de la littérature mandingue.

Bibliographie

BA Amadou-Hampaté, L'étrange destin de Wangrin,

BA Amadou-Hampaté, KESTELOOT Lilyan, Kaïdara, Julliard, Paris, 1969, 183 pages

BA Amadou Hampaté, DIETERLEN Germaine, Koumen, La Haye-Mouton et Cie,

Paris, 1961, 96 pages

CHEVRIER Jacques, Littératures francophones d'Afrique noire. Les écritures du Sud, Edisud,

Paris, 2006, 215pages.

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, Paris, 970

KOUROUMA Ahmadou, Monnè, outrages et défis, Seuil, Paris, 1990, 290p.

KOUROUMA Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil, Paris,1998, 362pages.

KOUROUMA Ahmadou, Allah n'est pas obligé, Seuil, Paris, 2000

KOUROUMA Ahmadou, Quand on refuse on dit non, Seuil, Paris, 2004, 160pages.

L'Enfant Sarakolle" by Modibo Keita (1936): Construction of a Context

Marcia Tiede

Area Studies Cataloger

Northwestern University Library

Prepared June 2014; revised for publication September 2014

m-tiede@northwestern.edu

Abstract

In 1936 Modibo Keita, a twenty-year-old student at the distinguished Ecole William Ponty in

Gorée, Senegal, wrote his "mémoire de fin d'étude" on Soninke childhood. The original

manuscript is held in the archives of French West Africa in Dakar, part of the collection of

"cahiers de William Ponty." This paper attempts to situate Keita's student text in the context

of educational goals in French West Africa as administered at the Ecole William Ponty; in

terms of other such "cahiers Ponty"; and in terms of his subject. Ambiguities around Keita's

choice of topic are discussed. In a broadly literary rather than ethnological analysis, the

themes of his paper are illustrated with his own words. Some tentative indications of the

young Keita's concerns and attitudes as they might relate to his future path as founding

president of Mali are suggested.

Modibo Keita; Cahiers de William Ponty. Ecole William Ponty. French colonial education;

Mande childhood; Malian childhood; auto-ethnography

Abstrait

En 1936 Modibo Keita, étudiant de vingt ans à la célèbre école William Ponty de Gorée, au

Sénégal, a écrit son mémoire de fin d'étude sur l'enfance chez les Sarakollé. Le manuscrit

original se trouve dans les archives de l'Afrique occidentale française à Dakar, où il fait partie

de la collection de "cahiers de William Ponty." Cet article tente de situer le texte de l'élève

Keita dans le cadre des objectifs d'enseignement français en Afrique de l'Ouest tels qu'ils se

1

sont administrés à l'Ecole Ponty; en termes d'autres "cahiers Ponty"; et en termes de son sujet. On y parle des ambiguïtés du sujet choisi par Keita. Par une analyse essentiellement littéraire plus qu'ethnologique, les thèmes de son mémoire sont illustrés avec ses propres mots. Il y est suggéré que les préoccupations et attitudes du jeune Keita pourraient être liées avec son futur chemin comme président fondateur du Mali.

Modibo Keita; Cahiers de William Ponty; Ecole William Ponty; éducation française coloniale ; enfance mandé; enfance malien; auto-ethnographie

Introduction

Modibo Keita was a twenty-year-old student at the École normale supérieure William Ponty in Gorée, Senegal when he wrote his "mémoire de fin d'étude" on Soninke childhood. The original manuscript, seventy-five pages in mostly impeccable penmanship with several sketches, is in the archives of French West Africa in Dakar. A photocopy made in 2000 is held at the Melville J. Herskovits Library of African Studies at Northwestern University.¹

I will situate Keita's student memoir in the context of educational goals in French West Africa as administered at the École Ponty; in terms of other such *cahiers*; and – to the degree possible for someone who is not a Mande specialist – in terms of his subject. My approach will be broadly literary rather than ethnographic. I will describe prominent themes of Keita's text, liberally illustrated with his own words. And I will suggest some tentative common ground between the young teacher-to-be who penned this manuscript and the political activist who led Mali to independence as its first president.

My own exposure to the Mande world occurred thirty years ago, during a one-year stay in a small Dyula enclave near Korhogo in northern Côte d'Ivoire, and is therefore minimal.

As a "stranger" (*dunan*) in the MANSA realm, I have turned to publications by its members in order to orient myself and frame my topic.²

École William Ponty and its students

Much has been written about this school, so I will discuss it fairly briefly. The École William Ponty is often described as the *pépinière* or nursery of a West African elite in the first decades of the twentieth century; and it was consciously so. Beginning in the 1930s, the school also served as a nursery for emerging political leadership in the two decades leading to independence. Governor General Brévié put the goals of the French colonial administration for its top-tier graduates in these terms in 1935:

L'élite indigène, sa formation et sa recherche, restent une de nos préoccupations les plus sincères. L'exemple a été donné qu'une telle élite n'est enchaîné à aucune barrière, qu'elle peut atteindre les plus hauts sommets de la culture, mais ce que nous voulons c'est une élite vraie, que distingue un mérite personnel éclatant, que justifie une conscience inflexible, que dirige à nos côtes la reconnaissance de l'amitié française.³

The few who earned a place at the École William Ponty were known as "Pontins." Though Senegalese students predominated at first, the classes later included a fair mix of students from across French West Africa. Jézéquel questions the assumption of homogeneity within this group, but does acknowledge that the 'semi-monastic' and communal life of the diverse students gathered at the most prestigious school in French West Africa contributed to a sense of group identity, wherein the students saw themselves as called to and actively participating in the 'civilizing mission.' Only after leaving the school, he suggests, did they

come to see themselves in more limited terms as merely an *élite indigène*.⁴ Diagouraga describes the ambivalent reputation of the school, as either the most effective school in francophone black Africa, or as a privileged instrument of cultural alienation – "le fer de lance colonial pour la conquête des intelligences." ⁵

Enrollment at École Ponty was not large. There was no regular quota; only the very best students, in terms of entrance exam results, were admitted. Modibo Keita's cohort of 1936 at the teacher school was a mere thirty-three. In 1935 the school (which had opened new sections in 1920 from the defunct École Faidherbe) recruited a total of seventy-two new students: forty to the teaching school, thirty-five to the administrative school, and twenty-nine for the schools of medicine and veterinary studies. Modibo Keita's younger brother Moussa, who became a specialist in tropical botany and served as commissioner of youth and sports in Keita's government, also graduated from the École William Ponty. All of the students at the school were male; a separate school to train female teachers was opened in 1938.

Peggy Sabatier qualifies the "elite" nature of the École Ponty as being in terms of restricted attendance rather than actual quality of education, which was not calibrated as high as its French equivalents. Certificates from the school were not transferrable to a university education in France. She describes the French educational philosophy in regard to French West Africa prior to 1945 as being one of calculated limits, both in the number of teachers and other professionals trained – only as many as there were positions for them to fill – and in the content of their training.¹⁰

Education inspector Georges Hardy had proposed to the school in 1913 that educated Africans could explore their own local histories. That same year he initiated the *Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, later renamed *L'Education africaine*. It

published articles by former students of the École Ponty,¹¹ and also included the best French compositions by students at the school.¹² A prize was offered beginning in 1934 for "indigenous inquiries into geography, ethnography and history."¹³

French ethnography ascended in tandem with French colonialism, and by the 1930s there was an expanding appreciation for African cultures. Sherman describes how museums such as the Musée de l'Homme "formed part of a larger ethnographic project of the 1930s to promote a nonracist appreciation of human diversity, a project that viewed colonialism, admittedly an imperfect political system, as more importantly offering an unparalleled forum for scientific research and a particular manner of seeing." There was also an emerging sense of urgency to document cultures in flux under the French presence, and to preserve cultural knowledge. An ethnographic expedition led by Marcel Griaule, the Mission Dakar-Djibouti, traversed the Sahel in 1933. Though politically motivated, it yielded a multi-disciplinary trove of artifacts, texts, photographs, and sound recordings, with a contextual emphasis on the communities that were the sources. 15

So there were many motives for encouraging "auto-ethnography" by the Pontins in the 1930s: to develop (or take advantage of) their knowledge of their own culture while at the same time documenting it for posterity; to address accusations that the school emphasized mastery of elegant French at the expense of pragmatic training; to reinforce the students' attachment to an African rather than metropolitan context, in preparation for their role as future teachers "on the ground" in West Africa; and to add to the growing body of information about the colonies, both as an administrative duty and in the spirit of scientific inquiry.

The "Cahiers William Ponty"

The records and documents of the École Ponty are housed as part of the archives of French West Africa at Institut fondamental d'Afrique noire Cheikh Anta Diop. IFAN was founded as Institut français d'Afrique noire around the time of Keita's graduation, in 1936, by direction of Governor General Brévié. IFAN's purpose was the scientific study of Sub-Saharan Africa, in particular French West Africa, and collecting documentation relevant to that study. Among its goals from the very beginning was to contribute to the cultural renaissance of Africa and to the Africanization of teaching programs. ¹⁶

Among IFAN's records are several hundred "mémoires de fin d'études," known as the "Cahiers William Ponty" or "Cahiers de Ponty." The requirement to prepare and defend these papers was initiated in 1933, the year before Keita's arrival at the school. The student authors of these papers came from eleven colonies, with Senegal accounting for over one-quarter of them, Côte d'Ivoire in second place, and Cameroon and Soudan (Mali) tied for third place with 111 papers each.¹⁷ The themes suggested to the Pontins for their papers in the 1930s echo IFAN Cheikh Anta Diop's ongoing domains of interest.¹⁸ (**Table I**)

There is some confusion in how the creation of these papers is described. Barthélémy and Jézéquel say that they were written before the students entered their third year. ¹⁹ This would have had the practical advantage of letting the students interview their own communities, which were to be the subjects of these studies, during summer break. Kane Touré says that they were either "devoirs de vacances" or "mémoires de fin d'étude." ²⁰ Afanou and Togbe Pierre state clearly that beginning in 1934 the third-year students drafted their papers during vacation in their region of origin, presented the draft upon return to the school, and submitted a corrected final version before February 1st of the following year. ²¹ Bouche says, without mentioning the *cahiers* specifically, that each student teacher needed to

leave for the school archives a monograph about his region of origin, which would contribute to the creation of a museum of French West Africa.²²

Requirements for these papers changed as school administrators changed. Choice of topic was generally up to the student, but there was a list of suggested themes, and a questionnaire was provided to help shape their research. The questionnaire had two parts: one on traditional practices, and one on transformations of tradition.²³

The description of the Senegal portion of the *cahiers* prepared in 1967 by Afanou and Togbe Pierre classes them into twenty-eight numbered themes. Sometime between the deposit of the *cahiers* William Ponty at IFAN after World War II and 1958, when librarian Denise Baudot inventoried the collection, all of the texts in the category "Théâtre africain" by all students, not just those from Senegal, had disappeared. There are three other categories with zero holdings in the Senegal inventory which Afanou and Togbe Pierre don't address specifically, other than to comment on "des 'pertes' que nous déplorons." In their inventory, far and away the most popular themes are "Alimentation africaine" (59 cahiers) and "Education de l'enfant africain" (31 cahiers). Other well-represented themes are "Économie africaine," "Rites funéraires africains," "Monographies de villages africains," "Pharmacopée africaine," and "Religions africains." (Table II)

The index to the Ivoirian *cahiers* William Ponty held as microfilm at the Center for Research Libraries in Chicago generally follows the same numbered subject scheme as that in the Senegal guide, though it is in relative disarray and has many gaps in coverage of the themes; it includes 103 papers. Whereas in the Senegal collection category 24 was titled "Religion," in the Ivoirian listing it is "Génies des Eaux," which contains five papers, most dated the same year (1946). The outstanding theme in this group again is "Alimentation" with

33 papers, but here making up fully one-third of all the papers written by Ivoirian students. Many of these papers are undated on the inventory, but the latest date is 1946 (the water genie papers). The overview for the collection notes that all the papers are illustrated, so it seems that illustration was mandatory. ²⁵

Kane Touré gives the current number of these 'marvelously illustrated' *cahiers* as 750, rather than 791 as was given in an earlier count. ²⁶ The cahiers are presented by her as part of a long list of cultural treasures held by IFAN.

Modibo Keita at the Ecole William Ponty

Diagouraga says that little is known of Keita's relations or private life at the Ecole Ponty, but that his academic success suggested that he focused on his studies. However, there are some impressions of him recorded by his peers. Diagouraga and Keita's classmate Hamani Diori, future first president of Niger, both comment on Keita's wide interests, his willingness to engage in all subjects; Diori notes that this included the practical as well as theoretical. And both mention how he jumped into the sea to help save a classmate, Émile-Derlin Zinsou (future president of Dahomey/Benin), who was drowning. Zinsou describes Keita in these terms:

Le jeune homme qu'était alors Modibo Keïta en imposait par sa grande taille et le port, naturellement altier sans aucune ostentation, qui était le sien. S'il n'avait été que grand et bel homme, cela aurait déjà été remarqué. Or, il était plus et mieux : intelligent, travailleur, sérieux et brillant. Modibo, comme on l'appellera toute sa vie ... inspirait estime, admiration, respect chez tous les élèves de l'École et était apprécié des professeurs. ²⁷

Hamani Diori describes the student Modibo Keita:

Modibo était à l'école un gros travailleur, très sérieux dans ses obligations (ses devoirs étaient toujours achevés sans retard), ne remettant jamais au lendemain le travail du jour, ce qui lui permettait de disposer de temps libre pour nos distractions, notamment la musique (flûte) et l'action (en particulier le rôle de Bakary Dian qu'il préférait). Il était un camarade foncièrement honnête et franc. ²⁸

Keita's role-playing is worth noting. There was an active theatre program at the school, encouraged by Charles Béart, who first became interested in encouraging improvised drama while teaching primary school in Bingerville near Abidjan. He taught at the École Ponty in 1935-1937 (during Keita's time there), and was later the school's director, in 1939-1945.²⁹ The program of the school's annual festival in February 1935 included two dramas – one created and enacted by students from Dahomey, and one by the French Sudan students, titled "Le triomphe du griot, ou la duplicité des courtisans : en 3 actes et 4 tableaux. " 30 Keita was not one of the five characters, but he must have been a part of its production. Also at this festival, his future comrade in Malian politics, Jean-Marie Koné, delivered a history of the "Chant des vautours" (dougaou bé yala), sung by a group of unidentified French Sudanese students.³¹ Apparently no drama was performed by the French Sudanese contingent at the 1936 festival, Keita's last year at the school.³² The following year, a segment of the Sunjata epic, "La ruse de Diégué," was performed at the school's festival, in which Sunjata's sister discovers Sumanguru's secret source of strength; it was said to be written by two students from French Sudan.³³

Keita graduated first in his class in July 1936.³⁴ Two months later he began teaching at l'Ecole rurale du Bamako-Coura, founded in 1934 by his former Bamako teacher Mamadou Konaté, and considered a choice position. He taught there, then in Sikasso and Kabala (relocated as sanctions for political involvement), until becoming fully occupied by his political role in 1952. ³⁵

During his teaching years he became active in several emerging associations, including Art et Travail. Imperato and Imperato describe it this as a cultural organization founded in 1938 by a French man named LeGall, intended to encourage graphic arts (drawing, painting, sculpture), but that Keita also encouraged political and historical dramatizations. ³⁶ Bulman says, in contrast, that:

In Bamako a group of Ponty graduates formed a theatre group called *Art et travail* to perform Ponty plays and new material in the town. ... In the late 1940s regional theatres developed in Bougouni, Sikasso, Mopti and Ségou, inspired by *Art et travail*. In the mid 1950s the French authorities inaugurated a theatrical competition within each colony of the federation. This competitive tradition survived into independent Mali where an annual youth festival included a dramatic tourney. ³⁷

Another new organization that Keita joined was the Association des Lettrés (later called Foyer du Soudan), founded by Mamby Sidibé, of which Mamadou Konaté was also a member. Keita and Konaté founded a teachers' union together around the same time. From these voluntary associations were forged Keita's political affiliations and orientations that would be critical to his future path.

How Keita's paper compares to others

At seventy-five pages, Modibo Keita's text is one of the longer *cahiers* Ponty, judging from the Senegalese and Ivoirian inventories. The outstanding student of the class before Keita's was Émile Badiane, from Casamance, who later served in Léopold Senghor's government. An article by him on the cultivation of peanuts in Casamance was published in *L'Éducation africaine* just as Keita would have been completing his own paper. The school's director, Alfred Dirand, commented on the significance of this student article: "Pour la première fois, ce bulletin présente un travail scientifique, bien particulier puisqu'il renseigne sur une culture précise dans une région déterminée." He goes on to say that this scientific fact-gathering is a good education that prepares their students, intellectually, for the future that awaits them." ³⁸

I had thought that this article was Badiane's own *cahier*; but it is not included in the list of Senegalese *cahiers*, nor is there anything else listed there by him. At seven published pages, Badiane's paper is concise and of a more focused nature than Keita's. But it follows the same general format of heading hierarchy, numbered subcategories, and "remarques" following description. Badiane includes two plates illustrating particulars of tools and soil working, which are graphically impressive. (**Figure 1**) Although his subject is technical, he manages to incorporate some creative imagery: describing the effect of one of the modes of cultivation, he says,

D'un bout à l'autre du champ on trace ainsi des sillons parallèles. Le champ qui a subi cette première opération ressemble ainsi à une tête de jeune fille nouvellement tressée, avec des touffes d'herbe s'échappant d'entre les mottes de terre comme des mèches de cheveux rebelles.³⁹

Northwestern University Library's Africana collection fortunately has at least two other photocopies of *cahiers*, written by classmates of Modibo Keita in 1936, and also obtained in 2000. One is "Les animaux de la brousse" by Jean Marie Souman (39 leaves), based on the village of Dubréka, Guinea. (**Figure 2**) This is a less apt comparison to Keita's paper, but illustrates the range of topics addressed by the Pontins. The other, "L'enfant Malinké" by Kéfing Keita (51 pages), based on the community of Djidian, cercle de Kita, provides an excellent comparison. (**Figure 3-4**) Kéfing Keita's paper echoes and affirms subjects and sentiments that Modibo Keita describes in his. They can be considered together as a largely overlapping continuum of observations about conditions of childhood in the Mande sphere. Some points of comparison with these other *cahiers* will be incorporated in the thematic discussion that follows.

Choice of topic for Keita's paper

Childhood per se does not appear as one of the categories documented in the Senegal and Côte d'Ivoire *cahier* inventories. But there are several themes related to childhood – African games and toys; marriage, family, customs; Qur'anic school; and education of the African child. Modibo Keita's text touches on all of these but marriage, which he says is beyond the limits of his topic. Education in various spheres occupies a large part of his text.

Keita chooses to describe a Soninke childhood in the village of Guiré – a village located almost 500 km northeast of Bamako, in the Koulikoro region. (**Figures 5-6**)

Although he doesn't explain his connection to it, this is the village where his father, Daba Keita, was born and raised, and where his paternal grandfather had a large family compound. Modibo is said to have taken after his grandfather, Massira Keita: "un homme de grande taille,

avare de paroles, prisant la simplicité. Son autorité est certaine et d'un prestige incontestable."

⁴⁰ The Keitas are attributed to be the founders of Guiré, settling there from Samabougou, in the Ségou region.

Modibo Keita was born in a new quarter of the rapidly expanding Bamako, Bamako-Coura. I have not found mention as to whether he ever spent time in Guiré; but his descriptions are much more detailed than would seem possible had he relied completely upon his parents as his sources. His father was recruited around age twelve to attend primary school at the Ecole des otages in Kayes; from there he entered a career in the colonial government. So the childhood being described by Keita is not strictly speaking his own, except possibly during occasional visits to Guiré; and it is probably not one experienced fully even by his father.

A further mystery has to do with Keita's choice of a Sarakolle / Soninke childhood as his topic. He is generally described as being from a Malinké / Maninka family, and yet he never mentions that ethnicity or language. In his introduction, Keita describes the residents of Guiré as neighbors of the Bambara and speaking invariably Soninke or Bambara. Diagouraga says that Keita was from a family of largely Malinké and Marka roots (Marka being a Bambara name for Soninke), with 'few Kassonké roots.' ⁴¹ His cousin's son Kabouna Keita, in his memoir of childhood in Mali, says that he himself spoke only Bambara as a child. ⁴² As of about 1950 the Soninke population in Bamako, where Keita was born, made up three percent of the African population there, far behind the predominant Mande populations of Bambara, Dyula, and Maninka.

Jean-Marie Koné, the fellow Pontin from Sikasso who served as Keita's minister of state, verified that Keita's father was Malinké and his mother was Marka; and that he was the

grandson (figuratively speaking) of "le chevalier Lamourou de Guiré que les griots chantent encore pour sa bravoure, sa droiture et son sens de l'honneur." He recounted that Keita's father provided a home or shelter for many relatives and friends from his birthplace, and that this communal life was formative for Keita. ⁴³

From this, it would appear that Modibo Keita's essay on Soninke childhood is actually a pastiche of stories and impressions about his father's Malinké village, assimilated from his family circle in Bamako, perhaps supplemented by information from his Marka / Soninke mother, and gleaned throughout his childhood from the extended community that was his family home in Bamako – with perhaps some first-hand recollections from Guiré. Or, that it is more or less an account of his own childhood in Bamako, with the village thrown in as a rural backdrop.

Keita must have assumed that his teachers at École William Ponty would not know whether he was describing the details of a Soninke, Malinké or Bambara childhood. Peggy Sabatier supports this assumption, pointing out "the Ponty teachers' total lack of knowledge of the specific milieus which students were describing" and their focus instead on what they could address, which was that the students "express this content in exact and even elegant French." ⁴⁴ She also indicates that, if Keita did "embroider" any of his narrative, he would not have been alone in that.

And so we are left with some questions: Why did Keita say he was describing a Soninke childhood, if in fact he was not? Are the songs, incantations, and children's games in his essay in Soninke, or in Malinke, or in Bambara – or a mixture? Is he describing childhood as observed in Guiré at all, or is his paper really based on life and stories as he experienced them through his family and friends in Bamako?

One possibility is that Modibo Keita chose to title his paper as being about Soninke childhood in complicity with his classmate, Kéfing Keita, who was writing about the Malinké child. It is conceivable that the two Keitas agreed to coordinate their topics so as to appear to cover more ethnographic ground. Sow cites several other texts on childhood of various ethnicities written around the same time, by teachers; and one on the Bambara child, written by Fily Dabo Sissoko, Modibo Keita's later political opponent (and eventual victim of his regime) – also at Ecole William Ponty, though slightly earlier than the period of the *cahiers*, in 1930-1931. 45

Keita includes several samples of oral tradition – an ideal element, in theory, from which to try to pin down just whose childhood he is describing. (**Figure 7**) This linguistic task is beyond my scope. But there is a more narrow vocabulary that provided me with some hope of insight – his description of plants used to treat childhood illnesses, accompanied by sketches. (**Figures 8-11**) I also include here Keita's sketches and terminology for wrestling positions and for a version of mankala. (**Figure 12**)

Based on the plant names, my guess was that Keita was generally using Maninka / Malinké vocabulary, at least in the plant realm, though the appearance of *kamou* (a shrub with compound oval leaflets) suggested that Soninke might also be present. ⁴⁶ I was then able to get a more accurate assessment from two Mandé-language experts. Kassim Kone, whose Bambara dictionary includes an extensive list of plant names, identifies Keita's plant names as being Bambara with some Soninke. He also looked at the four oral tradition samples from Keita's manuscript which I include at this end of this paper, and identifies three of them as being Soninke and one Bambara. ⁴⁷ Moussa Traore corroborates this, though describing the non-Soninke text as "Bambara, dioula, malinké." ⁴⁸

Keita organizes his text into three main areas: the child in the family, the child in the village, and the education of the child – with a topic outline for each section:

I. L'enfant dans la famille

- Naissance. La femme enceinte Accouchement de la femme Le nouveau-né dans les croyances superstitueuses L'enfant en grandissant.
- Les maladies des enfants. La fièvre Courbature Diarrhée Dysenterie Jaunisse Bilharziose Vers intestinaux.
- Les cérémonies. Le baptême Tatouage Taroun botoyé Nongouné botoyé Siguigna sogohé Circoncision Excision.
- Rapports de l'enfant avec ses parents. L'enfant avec son père et sa mère L'enfant avec ses oncles et tantes Avec ses grands-parents L'enfant avec ses frères et sœurs L'enfant dans les familles pauvres.

II. L'enfant au village

- Le savoir-vivre des enfants.
- Les jeux des enfants. Le kaka [le « crapaud »] Le n'tola Le mama salé -- Kofili Le toun férou [cache-cache / hide and seek] Le kogo ba kari [circle knock-down game] Le voli [mankala].
- Les associations d'enfants. Sama tori [elephant-toad] Initiation des jeunes Diambaré Yogoro mansa Le « ton » -- Le « kousson kompé [girls' house] Rôle des associations.

III. L'éducation des enfants

- Education morale.
- Education intellectuelle. Initiation religieuse Initiation aux croyances.
- Education physique.
- Enseignements. Spéciaux : Sorciers Divins Homme-médecine. Professionnels : Musique Forgeron Chasse.

Reviewed without the outline in mind, the topics that seem to dominate Keita's essay are: youth associations (15 pages); children's education (12 pages); and circumcision (11 pages). I will not describe any of these topics in detail, leaving that to someone better situated to analyze ethnically specific content. Instead I will illustrate some elements that seemed particularly salient, and some themes relevant to the colonial setting in which Keita was

writing. Keita's voice will speak for itself; and some suggestions of an emerging political voice will be noted.

The Pain of Childhood

Development of fortitude or toughness – courage in the face of fear and pain – appears frequently in Keita's text. He describes exposure to pain as beginning very young – for example, pricking the tongue of a crawling child who lets his tongue hang out of his mouth with a needle to break him of the habit – "procédé un peu méchant" (MK p. 70) Young girls in particular are exposed in a culturally systematic way to pain at an early age – facial scarification, gum tattooing, and excision. Toughness is further developed through social interactions. He describes the progressive violence of a girls' game that devolves into all-out fighting 'like veritable demons': "Ici encore apparaissent l'esprit malicieux et la manque de pitié de l'enfant sarakollè." (MK p. 45)

Keita explains how tales told at night around the fire gradually introduce the child to superstitious beliefs:

Toutes ces histoires travaillent la petite cervelle de l'enfant qui s'alarme au cri d'une chouette, tremble au moindre bruit, crie devant des monticules que son imagination transforme en êtres fabuleux : il devient superstitieux, peureux, et n'ose pas, seul, entrer dans une case obscure. (MK p. 69)

This comes into play later when the child accompanies his father into the bush to hunt, and is left alone to deal with and conquer his fears:

Tous les Saracollès sont chasseurs. Les plus petits enfants peuvent se servir d'un fusil. En effet tous les enfants [males] accompagnent leur père à la

chasse. La nuit, le père, avant de partir, crache de la salive sur la tête de son enfant en récitant quelques versets du Coran. L'enfant suit le père à distance. Celui-ci le laisse seul, dans la brousse et va à la recherche d'un gibier. Il n'est pas à demander que l'enfant dont l'esprit est perverti par les légendes souvent macabres tremble de tous ses membres. Il s'affolle au moindre bruit, s'alarme au cri d'un oiseau nocturne mais n'ose crier car mal lui en prendra. Il peut passer des heures entières dans cet état d'esprit. L'enfant est obligé de rester calme, à garder tout son sang-froid. Ces promenades répétées tuent chez l'enfant la peur. (MK p. 73)

Bell speaks of "the broad... emphasis that Fula and Mande groups place on practicing a code of behavior that requires people to have full command over the way they express their emotions and urges." ⁴⁹ Soungalo Samake, who had seen Modibo Keita while he was in the prison in Kidal and was guarding him in Bamako when he died, tells in his memoir about being asked, while he himself was later imprisoned, whether he was afraid. His response was that during the circumcision rites the Bambara learn a primary lesson – how to deal with death without fear, since it is inevitable. ⁵⁰

The difficult life of a child is also exemplified by his dirty environment. Keita pronounces early in his paper that "l'enfant noir est sale", and he returns to this several times. He describes how a baby is left to crawl on the ground where there is all manner of filth that might end up in his mouth and make him sick. A Pontin classmate, Hamani Diori, who became the first president of Niger, commented of Keita: "il était aussi propre dans son corps que dans son esprit." ⁵¹ Keita explains that "On ne le lave pas [l'enfant] car le bilacori ne doit pas être lavé." (MK p. 70) Keita's focus on lack of hygiene is echoed by Kéfing Keita, who

also describes (after the careful washing of the vulnerable newborn and younger child) how Malinke boys must not be washed until they undergo circumcision rituals; but he doesn't express the same opposition: "L'enfant doit vivre dans la malpropreté, c'est-à-dire ne jamais se laver, il sera ainsi fort tout en grandissant rapidement." (KK p. 32)

Keita offers a terse summary of the childhood experience: "A mon avis l'enfant sarakollè a une enfance malheureuse. A chaque faute commise, tout le monde s'abat sur lui en le sermontant." (MK p. 64) He describes how this harshness leads to moral ambivalence, since the child who manages to hide his wrongdoing is rewarded: "Si l'enfant parvient à cacher sa faute, il est applaudi et traité d'intelligent. Naturellement l'enfant, sachant qu'il est préférable de mentir, mentira, deviendra menteur." (MK p. 63) Kéfing Keita's *cahier* on Malinké childhood reiterates the presence of frequent physical punishment, sometimes when the child has done nothing wrong. "La désobéisance ne peut prendre racine chez le jeune Malinké car il est permis à tous les membres de la famille et même aux étrangers de le frapper lorsqu'il refuse d'exécuter un ordre. C'est pourquoi le Malinké est souvent d'une soumission parfaite et même stupide." (KK p. 32)

References to the colonial setting and to social change

Keita opens his paper by describing two great subdivisions of the already complex indigenous population, formed as a result of the French occupation: those living in immediate contact with Europeans, who were gradually abandoning ancestral customs for European ones; and those who lived in more remote locations and only saw Europeans rarely and in a formal context, and therefore had kept all of their indigenous customs. "Ce qui importe ici, c'est de renseigner sur l'enfant d'un indigène dont les moeurs sont purement nègres." (MK, p. 1) He describes his chosen locale of Guiré as a Soninke village with Bambara influence. However,

we have already discussed that his father's family was Malinké; and given that his father was recruited to colonial school from there, clearly Guiré was not "untouched" by the French presence.

Modibo Keita only rarely addresses the French colonial setting directly. Describing children's games, he says, "... au clair de lune, les enfants de tous âges organisent divers jeux et c'est avec raison qu'un auteur colonial a dit 'Quand la lune se lève, l'Afrique danse.'" (MK p. 40) He situates the universal lament about "children of today" in a colonial context, paraphrasing the negative opinions of adults about their youth:

'Les enfants d'aujourd'hui sont pervertis par la colonisation française. Oh! ce sont les enfants "du temps des toubabs." Ils ne seront bons à rien. Nous n'étions pas comme cela.' L'enfant rarement profite de ces paroles pour s'améliorer afin de montrer aux parents le contraire de ce qu'ils pensent. (MK p. 65)

Keita describes the situation of poor families who were threatened with prison for inability to pay taxes, who would "engage" their child at a woman's home for a certain sum, and the child would stay there until the parents could repay her. If the child was fortunate, this was like an actual adoption; but for some it was a miserable experience akin to slavery. He says that "engaging" children in this way was not widespread among the Soninke, though it was among the Bambara. (In his own family, Keita's cousin's son, the youngest of many children of one mother, was given by his mother to a childless woman as a gesture of generosity.) ⁵² Bell says that "the practice of allowing children to be raised (*den lamo*) by friends or relatives" was common in the predominantly Mande village where she did her research – in response to a relative's fondness for a child, to provide a child for childless couples, or to provide help for a young mother. The contexts that she records are benevolent.

Samba Traore describes two well-established Soninke relationships that involve giving a child to other parents. It is perhaps pertinent that Modibo Keita does not incorporate kinship terms in his paper, Soninke or otherwise. ⁵⁴

The economic crash of 1929 and the devaluation of the pound in 1933 hurt the colonial economy, reduced the demand for migrant urban labor (forced or otherwise), stagnated the growth of Bamako until after World War II, and increased French demands on their African resources. Forced labor continued until 1946, the year that French Sudanese (Malians) were redefined as civilians rather than colonial subjects. ⁵⁵ Keita's enrollment at the Ecole Ponty was during cuts in educational funding which had begun in 1930 due to the economic crisis. ⁵⁶

In describing how Soninke boys learn hunting from their fathers, he says that in fact many Soninke youths went into the city for work in the summers instead of hunting. This may have been due to the need to pay taxes in cash, and the dearth of means to earn cash elsewhere. But he does not address forced labor. Nor does he describe the practice of young men going "on adventure" to earn money, as is described by Brand ⁵⁷ and Grosz-Ngate. ⁵⁸ This seems odd, given the straitened circumstances of the era, and the prominence that work migration would later assume as an issue during his presidency, as it ran counter to his call for a 'return to the land' and his hope (and need) to maximize Mali's human resources. ⁵⁹ But these could be seen as also beyond the scope of his paper, beyond childhood.

Keita provides one striking anecdote that illustrates social change in the area of health care. When he was in the third year of E.P.E. (elementary primary school – about age twelve, circa 1927), his mother lost her fifth newborn baby in six years. He had vainly tried to make her understand that the death of infants was due to a lack of proper care. He especially blamed the practice of putting dust on their umbilical wound, which seemed to cause them to die as if

from suffocation. (Kéfing Keita mentions the practice of treating the umbilical wound with powder made from crushed pieces of pottery; KK pp. 4-5.)

Quelques jours après le déces de mon jeune frère, je revins à la charge. Je me heurtais à cet argument massif: "C'est Dieu qui l'a voulu. Pourtant toi, tu n'es pas mort, ainsi que tes autres frères." Je le combattis: "Si nous ne sommes pas morts, c'est que nous avons eu la chance. Je ne dis pas qu'avec les soins de la sage-femme les enfants ne meurent pas, mais combien cela est rare. Laissez-vous guider par la sage-femme et nous verrons." Fut-elle convaincue, ne le

fut-elle pas ? La suite du récit mettra fin à notre angoisse. (MK p. 5bis)

He goes on to say that his older sister had a baby girl the following year, assisted by a midwife. The year after that, his mother gave birth to a girl, attended by the same midwife. A week, two weeks, a month passed, and the baby lived and thrived. From that moment on, he says, every birth (in the family?) was assisted by a midwife. This passage is interesting on several counts: it is told in the first person; it demonstrates Keita's adherence to principles of modern hygiene versus "fate"; and it illustrates his will to push for the possible benefits of change, when still a boy. Keita did have an older sister who he was close to. This story appears to be an exceptional bit of autobiography in what is otherwise not clearly identifiable as such.

Reference to Islamic education

Modibo Keita explains that the children he is describing are Muslim, but that their religious faith is not yet developed – that they prefer concrete to abstract things. (MK p. 50) He himself attended Qur'anic school until the age of nine, when he entered French primary

school in Bamako. From his perspective a decade later at Ecole Ponty, he is dismissive of the style and content of Islamic education. Here is his strongly worded passage:

L'enfant a le crâne rempli de mots arabes qu'il se plaît à répéter sans comprendre. ...

Par des descriptions plus ou moins allégoriques, le maître montre à ses élèves les souffrances horribles que l'on support dans l'enfer quand on a mangé les viandes défendues par Dieu, quand on a bu du vin, en un mot quand on a désobéi à Dieu.

Il leur raconte la vie des saints, la formation de la terre, la création des hommes sur la terre. On remplit le crâne de l'enfant de plusieurs histoires que se racontent différement. Ainsi, l'enfant est désorienté. Quand il est arrivé aux derniers versets du courant [i.e. Coran], le maître essaie de lui interprêter les mots qu'il a appris par cœur. Que de choses abominables, monstreux, raconte-t-on à ce petit innocent qui ne peut s'aperçevoir que son maître n'en est pas plus avancé que lui. Alors l'enfant reçoit un enseignement vague et c'est à peine si après dix ans d'études sait-il écrire une lettre ou lire quelques livres musulmans. L'enfant est élevé avec la haine des autres religions pour lesquelles il n'a plus de respect. (MK p. 67)

He concludes: "Donc l'enfant noir après un long séjour à l'école coranique a la curiosité morte, le raisonnement éteint, l'intelligence dans un état latent." (MK p. 68) He adds that only the rare child who follows both forms of education at the lower levels succeeds in getting into 'the great French schools.'

Reference to oral tradition

Oral literature is a recurring element in the *cahiers* William Ponty. Jean Marie Souman's text does not include indigenous language (which for him is Susu) other than his explanation

of each animal's name and the origin of that name; but for each animal he includes a section on associated legends. Here are two excerpts from his *cahier*:

"Baratai" déformation de "Baritai" veut dire: "né dans le feu." En effet les indigènes prétendent que l'ancêtre des panthères est sorti du feu que cracha un jour Lucifer pour punir les Noirs qui avaient embrassé l'Islamisme. Pour montrer la véracité de ce fait, ils disent que c'est ce feu qui a roussi les poils de la panthère, et que les taches noires de son pelage représentent les brûlures causées par les flammes. Ils racontent que c'est la fureur de Lucifer qui anime la panthère d'une férocite continuelle. (JMS p. 5)

La légende dit qu'un charognard est immortel. Dès qu'il se sent veillir, il se rend à Mandé, supposé leur pays d'origine. Et 70 jours après, il revient rajeuni. Ce voyage se fait par chaque cinquante ans. (JMS pp. 31-32)

As mentioned earlier, Keita includes numerous examples of oral literature, along with French translation. (See appendix at the end of this article.) These can be characterized as minor traditions – incantations to protect a newborn child, children's game songs, and youth songs. (Kéfing Keita's text similarly includes incantations and chants around birth and circumcision/excision, but his examples are shorter.) Modibo Keita's only reference to the Mande epic tradition is a passing one, in the section on special education, for children who are given in apprenticeship to griots:

Un griot qui ne sait pas chanter, qui n'a pas la 'langue habille' n'est pas un vrai griot.

Aussi le maître qui sera fier lorsqu'on lui dira qu'il a bien éduqué son élève, passe des heures entières à lui raconter les aventures des grands guerriers, à lui faire réciter les paroles qui obligent les personnes à regarder leur poche, à chanter les exploits

Keita's literary voice

Modibo Keita's account ranges from matter-of-fact description to richly developed prose. He invites the reader to join him in the village with this line: "Arrêtons-nous sous un mur et regardons les jeux organisés par les garçons." (MK p. 40) Kéfing Keita invites us in a similar way – "Suivons donc l'enfant à travers le petit monde paysan et tâchons de voir l'éducation qu'il reçoit dans la famille" (KK p. 2) – and the often elevated register of his language (at least to these anglophone eyes) is similar, e.g., describing the youths who were 'in the arms of Morphée' until awakened by the cock's crow the morning of their circumcision (KK pp. 9-10). Jean Marie Souman's style is more straightforward and unadorned.

Modibo Keita points out onomatopoeia in a boys' game, with the interjections *toki moki*, *totokili moki* in imitation of the sound of a toad jumping and landing on the ground.

Beyond this perfunctory attention to a literary presence, he occasionally creates some truly lyrical passages – as when he describes the grace of dancing youths; *souplesse* or "suppleness" is a word that he employs in this context more than once. Here is a condensed passage from his description of a *ton* (youth society) dance festival, which gives a good sense of his writing abilities:

Les joueurs ... tirent les cordes des tam-tams. Pan ! Pan ! Le son cristallin de la peau tendue se répercute au loin. Le village s'anime et une vague rumeur qui se rapproche de plus en plus montre l'agitation de ses habitants. Pan ! pan ! doun ! doun ! Les tam-tams appellent joyeusement les personnes. De toutes les ruelles serpentantes font irruption des groupes bruyants de garçons et de fillettes,

parés d'habits aux issuances très variées, des files d'hommes et de femmes. Les sociétaires s'asseyent sur les sièges, les garçons en face des jeunes fillettes. Les joueurs autrefois pressés font les indifférents ... Tout à coup un soupir de soulagement s'échappe de toutes les poitrines : la danse commence. ... La danse continue, plus fièvreuse. C'est un véritable concours d'agilité et de souplesse. Les jeunes filles succèdent aux garçons. Semblables à des oiseaux qui prennent leur élan, elles se poursuivent deux à deux, les bras étendus. (MK p. 59-61)

Another of the more memorable scenes that Keita conjures is of an informal boys' raiding party. Dumestre has described the "hunger for meat" – *mìyɛn* – as a Mande cultural characteristic: "La consummation de viande grillé, excessivement rare, provoque d'ailleurs une excitation joyeuse, une euphorie qu'on peut comparer à celle que produit, dans d'autres cultures, l'absorbtion modérée de boisson alcoolisée." ⁶⁰ Keita describes such a moment during *Diambaré*, at the beginning of the harvest season, when one night a troop of boys "loots" their family households of all the food and small animals they can find, builds a fire in the bush, kills the 'victims' on the spot to roast on the fire, devours everything, and then dances. Here Keita adopts an exceptional first-person and highly literary voice, and perhaps seeks to titillate or shock the French teacher who would review his paper, or to mockingly echo something he had read:

Ceci me fait penser à une bande de brigands qui après leurs expéditions se réunissent dans leur repaire. ... A voir ces corps demi nus couverts de sueur, ces mains grasses, ces faces auxquelles la lumière du feu donnent [i.e. donne] un aspect farouche, on se croirait devant une bande d'anthropophages qui, après un repas frugal de chair humaine se livreraient à une de ces danses qui ne manquent

pas de grâce et d'harmonie. Le ciel pur constellé et étoilé la ... [text cut off in copy] [obs]curité rendue plus profonde autour du brasier encadrent ce spectacle d'une beauté sauvage. (MK p. 51-52)

Indications of Keita's political voice

The reputation of the Ecole William Ponty as a fount for future West African leadership in the era leading to independence is well-known. Half of Keita's political inner circle as president of Mali, and several of his peers in neighboring countries, would be graduates of the same school. There are some passages that seem particularly poignant in view of Modibo Keita's future, made in the context of a discussing a youth association or *ton*. He speaks of the potential of Africans, given the resources – "la prodigalité des Indigènes une fois qu'ils sont dans la bombance." (MK p. 52) And regarding the officers of the *ton*, he says, "Le président ne peut être attaqué et jugé que par le juge : mais il peut être démis de sa fonction par les sociétaires mécontents. N'est-ce pas là une forme grossière de la république?" (MK p. 58)

Keita's distaste for privilege and lack of discipline appears in his criticism of the children of chiefs as being badly educated by their parents, given every freedom and therefore proud, lazy and ill-willed (MK p. 71). He speaks approvingly of the governing effect of youth associations: "Elles contribuent à faciliter l'éducation des enfants par leurs parents, car, souvent, elles tuent chez eux [les enfants] l'esprit de révolte et de pleine liberté, lequel non combattu devient l'entêtement." (MK p. 62) It is tempting to try to link Keita's description of these organizations to his government's development of various youth organizations, such as the Service Civique for rural youth as community agricultural trainers. ⁶¹

The overall tone adopted in Keita's paper – as to be expected in the context of École William Ponty – is one of an observer, at a slight remove from the culture that he is describing. At times he seems to take on the critical voice of an outsider, or even to assume a stance akin to a French colonial perspective. This impression comes from his use of "le Noir" or "l'indigène" – used also by both Kéfing Keita and Jean Marie Souman, and probably typical, familiar usage for the Pontins. But it is also an impression fueled by some of his actual statements, which appear to reflect his own opinions and not be an attempt to cater to his reviewer. In describing the presence of griots at the *koussou kompé* or "house of the young girls" he makes this acerbic pronouncement:

Dans cette case étroite où la lampe fumeuse contribue à rendre l'atmosphère lourde, apparait l'orgueil du Noir [sarakollé – inserted later], orgueil qui est inné chez cette race avide de louanges mais n'en fait jamais pour autrui.

(MK p. 61)

The sharpness of this passage is perhaps an early reflection of Keita's lack of esteem for certain aspects at the heart of Mande tradition. This divergence of values came to a head decades later during his visit to Kangaba in October 1967 (less than a year before the coup ending his regime and his life as a free man), when he was refused entry to the Kamabolon sanctuary. Two well-known men of caste, the griot Komanwulen Jabaté and the blacksmith Wali Kanté, chastised Keita, and were sent off to prison in Bamako. In describing this event, Seydou Camara remarks that Keita was certainly not reacting in accord with Mande tradition, since people of caste – in particular griots, "hommes de la parole" – were seen to have a certain immunity and should not be sanctioned. ⁶²

Some Conclusions

It is doubtful that Modibo Keita gave this essay more than a passing thought in his later life, occupied as he was with his mission to transform Mali into an independent nation, and the many political, economic, and personal challenges of the coming years. Some of the cultural expressions recorded in this essay were apparently seen by him as obstacles to a Mali that could evolve together, under a socialist model and with all speed, toward self-sufficiency. As an example, Lucy Durán states that masked dances such as *sogoninkun* ("little antelope head") from the Wasulu region, originally associated with *ton* or youth associations, "disappeared during the radical measures of Modibo Keita's regime" and have been in decline since then. ⁶³

I have found no reference to a memoir by Keita. Captain Soungalo Samake commented that Keita was always writing and had two "cantines" full of notebooks, shortly before his sudden death. ⁶⁴ Presumably they documented his thoughts, observations, and recollections as recorded during nine years isolated in prison in northern Mali. It is unclear what happened to those notebooks. Given the Traore military regime's sustained interest in suppressing Keita's influence and memory, epitomized in the description of him merely as a 'retired teacher' in the radio announcement of his death, it would be remarkable if those writings should surface.

And so I have found little to compare this paper with, in Keita's own voice, other than his speeches. ⁶⁵ His views at age twenty had probably not yet been much affected by exposure to socialist or communist ideologies, though he may well have had teachers at École Ponty who adhered to these. We can see threads that hint at his already established beliefs. These threads concern ideas about cleanliness and health; the fortitude of Mande people in the face of pain, fear, and hardship, and the valuing of self-discipline; the importance of social and

moral education, by family, peers and community; and the potency of youth organizations. These are generally cultural qualities that are also described by Kéfing Keita. We witness his impatience with Islamic rote education and its potential for generating prejudice, with aspects of the caste system, and with the spoiled behaviors of over-indulged children. The advantage of exposure to the French educational system appears as a given. We see as well his masterful use of the French language, and his capacity for eloquence. His strong commitment to pan-African cooperation could well have had its emotional origins in the small shared community at the school in Gorée.

Keita's *cahier* does appear to function as "auto-ethnography" in that his vivid descriptions of events such as the rites around circumcision appear to be based on fact. But how much of it was fact as experienced by him is unclear. As far as being a record of Soninke childhood per se, that appears unlikely. But it certainly is a record of a Mande (male) child's experience. Modibo Diallo expresses the reality of Keita's ethnic influences succinctly: "Il faut dire que Modibo est malinké d'origine (et d'identité), soninké d'adoption et bambara de fait." ⁶⁶ And so a single-minded pursuit for the "truth" of Keita's narrative is perhaps misguided. De Jorio notes that 'rigid' ethnic categories in Mali are a product of the colonial era: "the classification of local populations into neatly defined ethnic groups is the product of the interaction and misunderstandings between locals and colonial administrators as well as some ethnographers. Indeed, the boundaries between these groups are highly permeable and context-related, and their meanings are subject to renegotiation." ⁶⁷

Despite the granular details that Keita provides, many of his passages are embellished well beyond the language of strict observation. In his analysis of the historicity of Wangrin in Hampate Ba's famous novel, Ralph Austen speaks of the "relationship between historical fact,

transformed memory and literary construction." (Austen 2003, p. 21) (86) Though the facts of Modibo Keita's life are not as obscure, and he was writing about childhood as an ethnographic student assignment from the perspective of someone not much removed from childhood himself, I find this an apt summation of Keita's *cahier* William Ponty – both as he wrote it, and as we now read it.

Notes

A footnote in Abdoul Sow's 2008 article on colonial education in French West Africa (online) was the initial key that identified for me the origin and date of this manuscript and confirmed the author's identity. No documentation as to provenance or date was present when I came upon the Keita manuscript in our backlog in early 2012. The "institutional memory" of how it came to be in Northwestern's collection was provided by David Easterbrook, curator of the Herskovits Library of African Studies (retired June 2014). Mette Shayne, then an Africana librarian at Northwestern, with Easterbrook's blessing, commissioned graduate student Christopher Hayden – who was doing doctoral research in the Dakar archives – to photocopy items for the Herskovits Library of African Studies in 2000. (Hence, from my cataloger's perspective, "construction of a context" was a process that began the moment I came across the manuscript copy.) Hayden corroborated his role in an email (Sep. 23, 2014). He said that the *cahiers* Ponty were not accessible in 2000, but that he came across the description of Modibo Keita's paper in an open card catalogue; and that Northwestern's version may be a copy-of-a-copy.

I made a poor-quality reference copy of the entire manuscript for preparation of this paper for the MANSA conference in Bobo-Dioulasso, and left that with staff of the Monument Modibo Keita (Modibo Diallo, director, and Moussa Traoré, research assistant) in Bamako in late June 2014, following the conference. They knew that such a manuscript existed but had not seen it.

² Issue 5 of *Mande Studies* (2003) includes several articles in a special section, "Modibo Keita's Mali: 1960-1968"; several of those articles are cited here. Two other publications – *Mande – Manding*: background reading for ethnographic research in the region south of Bamako (Mali), assembled by Jan Jansen (Leiden: Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, 2004; and *Mande Mansa*: essays in honor of David C. Conrad, ed. Stephen Belcher, Jan Jansen, and Mohamed N'Daou (Mande worlds, v. 2); Berlin: Lit, 2008 – provided concise sources for an overview both of the Mande sphere and of the Mande Studies Association.

In this context I am also grateful to Robert Launay, MANSA member and anthropology professor at Northwestern University, for his feedback on a preliminary draft of this paper. I first crossed paths with him at dawn at a bus station in Abidjan in 1984; oddly enough I had a copy of his dissertation (and his alone). My stay in Lataha and his stay in Korhogo (his second sojourn there) were of the same duration, and my visits with him and his family during that year were invaluable.

³ Brévié, (Jules). "La vie de l'A.O.F. et l'école. Partie générale: L'enseignement en A.O.F. en 1935. (Extrait du discours de M. le Gouverneur Général Brévié, prononcé à l'ouverture du Conseil de Gouvernement, le 19 décembre 1935.)" *L'Éducation africaine*, no. 93, jan.-mars 1936, p. 5.

⁴ Jézéquel, Jean-Hervé. "Les enseignants comme élite politique en AOF (1930-1945) : des 'meneurs de galopins' dans l'arène politique. » *Cahiers d'études africaines*, 178 (2005), retrieved online (pagination not provided).

⁵ Diagouraga, Modibo. *Modibo Keïta: un destin*. Paris : Harmattan, 2005, p. 14.

⁶ Diagouraga, 2005, op. cit., p. 14.

⁷ Brévié, (Jules). "La vie de l'A.O.F. et l'école. Partie générale: L'enseignement en A.O.F. en 1935." *L'Éducation africaine*, no. 93, jan.-mars 1936, p. 4.

⁸ Imperato, Pascal James, and Gavin H. Imperato. *Historical dictionary of Mali*. 4th ed. (Historical dictionaries of Africa; no. 107) Lanham, MD: Scarecrow Press, 2008, p. 172.

⁹ Barthélémy, Pascale, and Jean-Hervé Jézéquel. "Marier les 'demoiselles frigidaires' et les 'mangeurs de craies': l'idéal du ménage lettré et l'administration coloniale en Afrique Occidentale Française (AOF)." *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, coordonné par Odile Goerg. (Cahiers Afrique; no 23.) Paris: Harmattan, 2007, p. 77.

¹⁰ Sabatier, Peggy R. "Elite' education in French West Africa: the era of limits, 1903-1945." *The international journal of African historical studies*, v. 11, no. 2 (1978), p. 248.

¹¹ Bulman, Stephan. "A school for epic? The école William Ponty and the evolution of the Sunjata epic, 1913-c. 1960." *Epic adventures*: heroic narratives in the oral performance traditions of four continents. Münster: Lit Verlag, 2004, p. 36.

¹² Bouche, Denise. *L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920 : mission civilisatrice ou formation d'une élite?* Thesis, Université de Paris I, 1974. 2 volumes. Lille : Atelier Reproduction des Thèses, Université Lille III ; Paris : Diffusion Librairie Honor, 1975, p. 803.

¹³ Bulman, 2004, *op. cit.*, p. 41. He cites A. Charton, "Role social de l'enseignement en Afrique Occidental Française" (*Outre-Mer* 6, 1934, pages 188-202).

¹⁴ Sherman, Daniel. "'Peoples ethnographic': objects, museums, and the colonial inheritance of French ethnology." *French historical studies*, v. 27, no. 3 (summer 2004), p. 670.

¹⁵ Fiordimela, Cristina. "Mission Dakar-Djibouti." *Domus* [website], posted Sep. 6, 2012. "Although the political context was still dominated by colonial interests when the mission departed, its travel accounts were critical of colonialism's devastating effects and focused, for the first time, on the need to safeguard a vast and as yet still unexplored cultural heritage that was at risk of being eliminated by Western expansionist aims."

¹⁶ Kane Touré, Khady. "Politique d'acquisition des savoirs : l'expérience des patrimoines documentaires de l'IFAN Cheikh Anta Diop, un modèle d'intégration africaine." Prepared for round table at the *Colloque international "les Bibliothèques nationales en Afrique subsaharienne au XXIème siècle"*, 2003, p. 6. IFAN Service de Documentation also states that a "new" inventory of the Cahiers William Ponty is available. I have not seen the full inventory, only the excerpts for Senegal and Côte d'Ivoire. So I am unable to discuss the range of papers authored by the students from the French Soudan.

 $^{^{17}\,}$ Diouf, Makhtar. Sénégal, les ethnies et la nation. Genève : UNRISD ; Dakar: Forum du Tiers-Monde, 1994, p. 141.

¹⁸ Kane Touré, 2003, op. cit., p. 4.

¹⁹ Barthélémy and Jézéquel, 2007, op. cit., p. 91.

²⁰ Kane Touré, 2003, op. cit., p. 6.

²¹ Afanou, François, [et] Raymond Togbe Pierre. *Catalogue des "Cahiers William Ponty"*: (extrait : Sénégal). Dakar : Département de documentation de l'I.F.A.N., 1967, p. iv.

²² Bouche, 1975, p. 803.

²³ Barthélémy and Jézéquel, 2007, op. cit., p. 91.

²⁴ Afanou and Togbe Pierre, 1967, op. cit., p. v-vi.

²⁵ Cahiers École William Ponty, [collection of papers on indigenous culture of the Ivory Coast, c. 1938-1944]. [Dakar: Institut fundamental d'Afrique noire, 1989?] Index and reel guide, MF-13226.

²⁶ Kane Touré, 2003, *op. cit.*, p. 6 (Word version); and HTML version, with differing content.

Diagouraga, 2005, *op. cit.*, p. 5. Also cited in Traoré, Amadou Seydou. *Modibo Kéïta: une référence, un symbole, un patrimoine national.* 2^e édition. Bamako: La ruche à livres, 2011, p. 5. Two other anecdotes about Keita at Ecole Ponty are mentioned in the latter. In an interview for his fiftieth birthday, Keita told of speaking out in class to a math teacher there who was being hurtfully sarcastic toward a student who didn't understand the exercise, and then staring back unblinkingly at the startled teacher; the jeering students were instantly silenced. (p. 20) And in 1959 Keita happened upon the comments by his professors about him in the school's archives (which are much quoted): "Instituteur d'élite, très intelligent, mais anti-français. Agitateur de haute classe, à surveiller de près." (p. 21)

²⁸ Traoré, A. S., 2011, op. cit., p. 91.

²⁹ Mouralis, Bernard. "William-Ponty drama." *European-language writing in Sub-Saharan Africa*, volume 1. (A comparative history of literatures in European languages.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986, p. 130. Mouralis provides a thorough history of the history and influence of drama at the William Ponty School.

³⁰ L'Éducation africaine, no. 89, jan.-mars 1935, pp. 177-178. The transcript for both plays is also included.

³¹ *L'Éducation africaine*, no. 89, jan.-mars 1935, pp. 194-196.

³² Mouralis, 1986, *op. cit.*, p. 132.

³³ Bulman, 2004, *op. cit.*, p. 39. He gives the Ecole William Ponty and its graduates credit for disseminating the legend of Sunjata in the first half of the twentieth century, via theater and literature.

³⁴ Traoré, A. S., 2011, op. cit., p. 83.

³⁵ Traoré, A. S., 2011, op. cit., p. 82.

³⁶ Imperato and Imperato, 2008, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ Bulman, 2004, op. cit., p. 42 (citing Nicholas S. Hopkins, 1972).

³⁸ Dirand, A. (Alfred). "La vie de l'A.O.F. et l'école. Partie générale: Contribution à l'étude des produits agricoles de l'Afrique occidentale française." *L'Éducation africaine*, no. 94, avril-juin 1936, p. 111.

³⁹ Badiane, E. (Émile). "La culture de l'arachide en Basse-Casamance." *L'Éducation africaine*: bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidental Française, no. 94, avril-juin 1936, p. 114.

⁴⁰ Diagouraga, 2005, op. cit., p. 9.

⁴¹ Diagouraga, 2005, *op. cit.*, p. 9.

⁴² Keita, Kabouna, en collaboration avec Fred Muller. *L'enfant cadeau*. Paris: Belfond, 2007, pp. 30-33. He describes going with his father to visit Modibo Keita when he was president, at the presidential palace, from the awed perspective of a young child.

⁴³ Traoré, A. S., 2011, op. cit., p. 81.

⁴⁴ Sabatier, Peggy R. "African culture and colonial education: The William Ponty School *cahiers* and theater." *Journal of African studies*, spring 1980, p. 4.

⁴⁵ Sow, Abdoul. "Le profil de l'écolier noir à travers la littérature coloniale," 2008, p. 4. Fily Dabo Sissoko also attended École William Ponty. Sow states that his "Enquête sur l'enfant Bambara", written Oct. 1930 and May 1931, was also a *cahier de l'élève*. Tal Tamari disputes this on the basis of Sissoko's age at that time (personal communication during the Mande Studies Association conference, Bobo-Dioulasso, June 2014).

⁴⁶ Resources used to work through Keita's plant names were as follows: Bailleul, Charles. *Petit dictionnaire bambara-français français-bambara*. England: Avebury Publishing Company, 1981, pp. 334-339 (appendix listing plant names); JSTOR *Global plants*, citing Burkill, H.M. 1985. *The useful plants of west tropical Africa*, v. 1 and v. 4 (Combretum

crotonoides and Gardenia ternifolia or G. erubescens); and *Plan de sécurité alimentaire*, *commune rurale de Diéma : 2007-2011*, p. 5 (Gueira senegalensis).

⁴⁷ Kone, Kassim. Email to the author, September 28, 2014. See also his *Bamanankan danεgafe*. 2nd edition. West Newbury, Mass. : Mother Tongue Editions ; Bamako, République du Mali : An Lamakan Gafew, 2010, which has extensive natural history glossaries including the scientific name (pp. 227-245).

⁴⁸ Diallo, Modibo. Email to the author, September 29, 2014. Diallo is director of the Monument Modibo Keita in Bamako. He cites the conclusions of Moussa Traore, research assistant there.

⁴⁹ Bell, Diana. *Between prayers: the life of a West African Muslim*. Ph.D. thesis, Florida State University, 2013, p. 169.

Samake, Soungalo. Ma vie de soldat. Bamako : La Ruche à livres—Librairie Traore, 2007, p. 157.

⁵¹ Traoré, A. S., 2011, op. cit., p. 91.

⁵² Keita, K. avec F. Muller, 2007, op. cit., pp. 11-13.

⁵³ Bell, 2013, op. cit., pp. 184-187.

⁵⁴ Traore, Samba. *Corpus Soninké*: parenté et mariage. Paris: Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, Université de Paris I, 1985, pp. 38-39.

⁵⁵ Brand, Saskia. "Social and demographical dimensions of Bamako." *Mande – Manding: background reading for ethnographic research in the region south of Bamako*. Leiden, The Netherlands: Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, 2004, pp. 63-64.

Diawara, Bakary. *La formation d'une élite ivoirienne à l'école William-Ponty, 1930-1950*. Mémoire de maîtrise histoire, Université nationale de Côte d'Ivoire, novembre 1981, leaf 2. "En 1930, les conséquences de la crise économique mondiale sont, pour les colonies, la réduction des crédits disponibles pour l'enseignement. 1930 est donc le début d'une ère d'agonie pour l'enseignement en Afrique, particulièrement en Côte d'Ivoire, où le développement de l'instruction accusait un grand retard par rapport à certaines colonies, comme le Sénégal, le Dahomey."

⁵⁷ Brand, 2004, op. cit., p. 68.

⁵⁸ Grosz-Ngate, Maria Luise. *Bambara men and women and the reproduction of social life in Sana Province, Mali.* Ph.D. thesis, Michigan State University, 1986, leaves 175-176.

⁵⁹ Gary-Tounkara, Daouda. "Quand les migrants demandent la route, Modibo Keita rétorque : 'Retournez à la terre !' Les *baragnini* et la désertion du 'Chantier national' (1958-1968)." *Mande studies*, 5, 2003, pp. 49-64. See also Gregory Mann's and Catherine Bogosian's

contributions in the same volume, which describe the convergence of the roles of soldier and cultivator from different perspectives during the Keita era.

- ⁶⁰ Dumestre, Georges. "De l'alimentation au Mali." *Mande Manding*: background reading for ethnographic research in the region south of Bamako. Leiden, The Netherlands: Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, 2004, p. 89.
- ⁶¹ Bogosian, Catherine. "The 'little farming soldiers': the evolution of a labor army in post-colonial Mali." *Mande studies*, 5, 2003, pp. 85-87. Her paper describes the Service Civique Rural for rural youth as a post-colonial equivalent of the French forced labor policy.
- ⁶² Camara, Seydou. "Une grande figure de l'histoire du Mali: Modibo Keita, 1915-1977." *Mande studies*, 5 (2003), pp. 18-22, note p. 26.
- Durán, Lucy. "Birds of Wasulu: freedom of expression and expressions of freedom in the popular music of southern Mali." *British journal of ethnomusicology*, v. 4, 1995, pp. 113-115.
- Samake, 2007, *op. cit.*, p. 130. Samake says that he did look at what Modibo Keita had been writing at one point, and that Keita had praised Samake's treatment of him, and Samake feared that that would get him into trouble. He later mentions that Keita's wife Fanta Diallo and others asked him what had happened to Keita's last testament and his other papers, and that he did not know (pp. 161-163).
- ⁶⁵ Excerpts from Keita's speeches and interviews are incorporated into several publications; and the website, *Modibo Keita*: une figure africaine marquante: le mémorial Modibo Keita has a collection of over thirty of his speeches as well as a short live video-clip interview.
- ⁶⁶ Diallo, 2014, op. cit. He continues, "Ses ancêtres malinké sont venu du Mandé pour s'installer en pays soninké, dont il a reçu l'éducation. Ses parents se sont installé à Bamako, pays bambara, où lui-même a passé l'essentiel de sa vie."
- ⁶⁷ De Jorio, Rosa. "Culture of Mali." 2001? *Countries and their cultures* [website].

References

(Online resources were accessed May-June 2014, except as noted.)

AFANOU, François, [et] Raymond TOGBE PIERRE; introduction de Jean FONTVIEILLE. *Catalogue des "Cahiers William Ponty"*: (extrait: Sénégal). Dakar: Département de documentation de l'I.F.A.N., 1967, x, 54 pages.

AUSTEN, Ralph. "Who was Wangrin and why does it matter?" Paper presented at the Mande Studies Association conference, Lisbon, June 24-27, 2003, 24 pages. http://www.mandestudies.org/Lisbon_Conference.html

BADIANE, E. (Émile). « La culture de l'arachide en Basse-Casamance. » *L'Éducation africaine* : bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidental Française, no. 94, avril-juin 1936, pages 112-118.

BAILLEUL, Charles. *Petit dictionnaire bambara-français français-bambara*. England : Avebury Publishing Company, 1981, xii, 339 pages.

BARTHÉLÉMY, Pascale, and Jean-Hervé JÉZÉQUEL. "Marier les 'demoiselles frigidaires' et les 'mangeurs de craies': l'idéal du ménage lettré et l'administration coloniale en Afrique Occidentale Française (AOF). » *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, coordonné par Odile Goerg. (Cahiers Afrique; no 23.) Paris: Harmattan, 2007, pages 77-96.

BELL, Diana. *Between prayers: the life of a West African Muslim*. Ph.D. thesis, Florida State University, 2013, x, 284 pages. (Electronic theses, treatises and dissertations, paper 7294.)

BOGOSIAN, Catherine. "The 'little farming soldiers': the evolution of a labor army in post-colonial Mali." *Mande studies*, 5, 2003, pages 83-100.

BOUCHE, Denise. L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920 : mission civilisatrice ou formation d'une élite? Thesis, Université de Paris I, 1974, 2 volumes, 947 pages. Lille : Atelier Reproduction des Thèses, Université Lille III ; Paris : Diffusion Librairie Honor, 1975.

BRAND, Saskia. "Social and demographical dimensions of Bamako." *Mande – Manding*: background reading for ethnographic research in the region south of Bamako. Leiden, The Netherlands: Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, 2004, pages 61-87.

BRÉVIÉ, (Jules). « La vie de l'A.O.F. et l'école. Partie générale: L'enseignement en A.O.F. en 1935. (Extrait du discours de M. le Gouverneur Général Brévié, prononcé à l'ouverture du Conseil de Gouvernement, le 19 décembre 1935.) » *L'Éducation africaine*, no. 93, jan.-mars 1936, pages 3-6.

BULMAN, Stephan. "A school for epic? The école William Ponty and the evolution of the Sunjata epic, 1913-c. 1960." *Epic adventures*: heroic narratives in the oral performance traditions of four continents. Münster: Lit Verlag, 2004, pages 34-45.

CAMP Guide—Cahiers École William Ponty, c. 1938-1944. [Dakar: Institut fundamental d'Afrique noire, 1989?] Index and reel guide, MF-13226. Cooperative Africana Microform Project (CAMP); accessed on website of CRL, Center for Research Libraries (Chicago, IL). http://www-apps.crl.edu/areastudies/CAMP/collections/ponty.pdf

CAMARA, Seydou. "Une grande figure de l'histoire du Mali: Modibo Keita, 1915-1977." *Mande studies*, 5, 2003, pages 9-27.

DE JORIO, Rosa. "Culture of Mali." 2001? *Countries and their cultures* [website]. Accessed Sep. 2014.

http://www.everyculture.com/Ja-Ma/Mali.html

DIAGOURAGA, Modibo. Modibo Keïta: un destin. Paris: Harmattan, 2005, 174 pages.

DIALLO, Modibo. Email to the author, September 29, 2014.

DIAWARA, Bakary. *La formation d'une élite ivoirienne à l'école William-Ponty, 1930-1950*. Mémoire de maîtrise histoire, Université nationale de Côte d'Ivoire, novembre 1981, 142 leaves.

DIOUF, Makhtar. *Sénégal, les ethnies et la nation*. Genève : UNRISD ; Dakar: Forum du Tiers-Monde, 1994, 205 pages.

DIRAND, A. (Alfred). « La vie de l'A.O.F. et l'école. Partie générale: Contribution à l'étude des produits agricoles de l'Afrique occidentale française. » *L'Éducation africaine*, no. 94, avril-juin 1936, page 111.

DUMESTRE, Georges. "De l'alimentation au Mali." *Mande – Manding* : background reading for ethnographic research in the region south of Bamako. Leiden, The Netherlands: Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, 2004, pages 88-104.

DURÁN, Lucy. "Birds of Wasulu: freedom of expression and expressions of freedom in the popular music of southern Mali." *British journal of ethnomusicology*, v. 4, 1995, pages 101-134.

FIORDIMELA, Cristina. « Mission Dakar-Djibouti. » *Domus* [website], posted Sep. 6, 2012. https://www.domusweb.it/en/art/2012/09/06/mission-dakar-djibouti.html

GARY-TOUNKARA, Daouda. "Quand les migrants demandent la route, Modibo Keita rétorque : 'Retournez à la terre !' Les *baragnini* et la désertion du 'Chantier national' (1958-1968)." *Mande studies*, 5, 2003, pages 49-64.

GROSZ-NGATE, Maria Luise. *Bambara men and women and the reproduction of social life in Sana Province, Mali.* Ph.D. thesis, Michigan State University, 1986, x, 249 [i.e. 250] leaves.

HAYDEN, Christopher. Email to the author, September 23, 2014.

IMPERATO, Pascal James, and Gavin H. IMPERATO. *Historical dictionary of Mali*. 4th ed. (Historical dictionaries of Africa; no. 107) Lanham, MD: Scarecrow Press, 2008, xcvii, 457 pages.

JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. "Les enseignants comme élite politique en AOF (1930-1945) : des 'meneurs de galopins' dans l'arène politique." *Cahiers d'études africaines*, 178 (2005), pages 519-543.

JSTOR. *Global plants*. http://plants.jstor.org/

KANE TOURÉ, Khady. "Politique d'acquisition des savoirs : l'expérience des patrimoines documentaires de l'IFAN Cheikh Anta Diop, un modèle d'intégration africaine." Prepared for round table at the *Colloque international "les Bibliothèques nationales en Afrique subsaharienne au XXIème siècle"*, 2003, 22 pages. Document accessed on UCAD website. http://www.ebad.ucad.sn/Archives/colloque_BNAF/Kktour%C3%A9.htm
(This chart is in the linked Word version, not the html version. It is also used in her Feb. 2005 paper, État des lieux et développement du service audiovisuel au 07 fevrier 2005, page 8.)

KEITA, Kabouna, en collaboration avec Fred MULLER. *L'enfant cadeau*. Paris: Belfond, 2007, 366 pages.

KONE, Kassim. *Bamanankan danεgafe*. 2nd edition. West Newbury, Mass. : Mother Tongue Editions ; Bamako, République du Mali : An Lamɔkan Gafew, 2010, 245 pages.

----. Email to the author, September 28, 2014.

MANN, Gregory. "Violence, dignity and Mali's new model army, 1960-68." *Mande studies*, 5, 2003, pages 65-82.

Modibo Keita : une figure africaine marquante : le mémorial Modibo Keita [website]. http://modibokeita.free.fr/memorial.html.

MOURALIS, Bernard. "William-Ponty drama." *European-language writing in Sub-Saharan Africa*, volume 1. (A comparative history of literatures in European languages.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986, pages 130-140.

Plan de sécurité alimentaire, commune rurale de Diéma : 2007-2011. Elaboré avec l'appui technique et financier de l'USAID-Mali à travers le projet d'appui au CSA, le PROMISAM. [Bamako] : Présidence de la République, Commissariat à la Sécurité Alimentaire (CSA),

Projet de Mobilisation des Initiatives en matière de Sécurité Alimentaire au Mali (PROMISAM), Nov. 2006, 16 pages.

http://fsg.afre.msu.edu/mali_fd_strtgy/plans/kayes/diema/psa_diema.pdf

SABATIER, Peggy R. "Elite" education in French West Africa: the era of limits, 1903-1945. *The international journal of African historical studies*, v. 11, no. 2 (1978), pages 247-266.

---- . "African culture and colonial education: The William Ponty School *cahiers* and theater." *Journal of African studies*, spring 1980, pages 2-10.

SAMAKE, Soungalo. *Ma vie de soldat*. Bamako : La Ruche à livres—Librairie Traore, 2007, 189 pages.

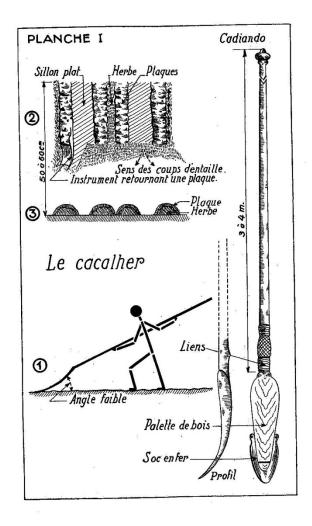
SHERMAN, Daniel. "Peoples ethnographic': objects, museums, and the colonial inheritance of French ethnology." *French historical studies*, v. 27, no. 3 (summer 2004), pages 669-703.

SOW, Abdoul. "Le profil de l'écolier noir à travers la littérature coloniale." 2008, 12 pages. Accessed Feb. 2012.

http://fastef.ucad.sn/Lien11/abdoulsow.pdf

TRAORÉ, Amadou Seydou. *Modibo Kéïta: une référence, un symbole, un patrimoine national.* 2^e édition. Bamako: La ruche à livres, 2011, 226 pages.

TRAORÉ, Samba. *Corpus Soninké : parenté et mariage*. Paris: Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, Université de Paris I, 1985, 165 pages.



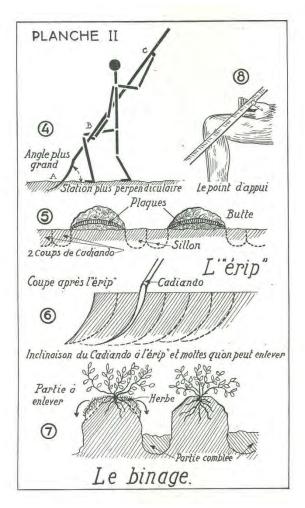


Figure 1. Illustrations by Émile Badiane – "La culture de l'arachide en Basse-Casamance" *L'Éducation africaine : Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, no 94, avril-juin 1936, pp. 112-118.

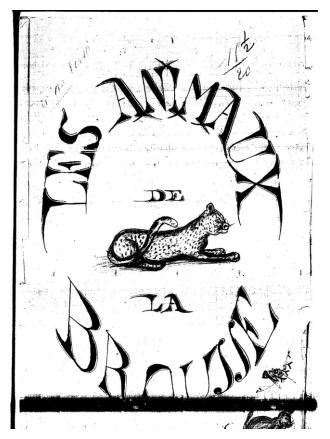




Figure 2. Jean Marie Souman – *Les Animaux de la Brousse* (Dubréka, Guinea). Cahier William Ponty, 1936. Two title pages.

Bon devoir contenant une Jon devoir convenant une fort reversants fort interestants sen les Malintes et facticuliement sen leur initiation reliquent Naus faults d'orthographe S'enjant Malinké
de Djidian : 25 kms au Nord de Rila Sujet - L'enfant Dans la famille et Dans le village Touissance Cerémonias. Rapports was ses parents, swan arcides. Sociétés d'enfants. Comment on élève les onfants.

Figure 3. Kéfing Keita – *L'enfant Malinké* (Djidian, north of Kita, Mali). Cahier William Ponty, 1936. Title page and outline.

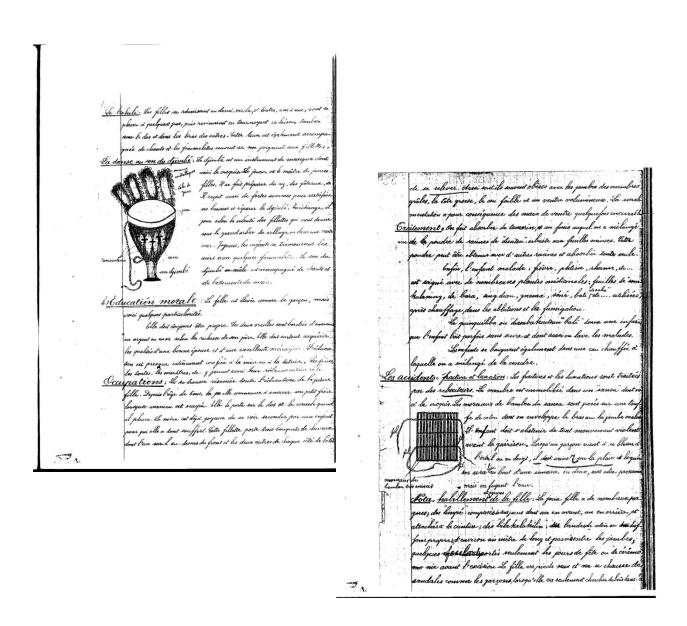


Figure 4. Kéfing Keita – *L'enfant Malinké* (Djidian, north of Kita, Mali). Cahier William Ponty, 1936. Two pages with illustrations (the only illustrations in his text).

Les domaines d'intérêt ou champs scientifiques Sciences humaines et Sciences de la vie et de la terre					
Agriculture	Droit	Information scientifique	Parures et coiffures		
Alimentation	Elevage	Industries et techniques	Pêche		
Archéologie	Enseignement	Jeux et sports	Personnages historiques		
Arts	Ethnographie	Linguistique	Préhistoire		
Biologie animale et marine	Foires et expositions	Littérature africaine	Recherche scientifique		
Botanique	Géographie	Médecine	Religion		
Civilisations africaines	Géologie	Musique	Sociologie		
Documentation	Habitat	Muséographie	Transports		
	Histoire		Urbanisme		
	Islamologie		Vêtements		
			Zoologie		
			etc.		

Table I. IFAN domains of interest. (Source: Kane Touré, 2003 (Word version), page 4.)

Senegalese Section		# of papers
I	Alimentation africaine	59
II	Boissons africaines	1
III	Jeux et jouets africains	1
IV	Mariage, famille, coutumes	6
V	Littérature africaine	0
VI	Pêche, chasse	7
VII	Ecole coranique	9
VIII	Economie africaine	16
IX	Sciences	0
X	Rites funéraires africains	13
XI	Races africaines	11
XII	Monographies de villages africains	13
XIII	Animaux de la brousse africaine	2
XIV	Tannerie, teinturerie	4
XV	Education de l'enfant africain	31
XVI	Marchés africains	0
XVII	Instruments de musique africains	2
XVIII	Evolution individuelle de l'africain	2
XIX	Tatouages africains	2 2 2 3
XX	Vêtements africains	3
XXI	Pharmacopée africaine	11
XXII	Métiers africains	2
XXIII	Art africain	8
XXIV	Religions africaines	21
XXV	Organisation. Relations sociales	6
XXVI	Histoire. Colonisation de l'Afrique	5
XXVII	Transports. Communication	3
XXVIII	Théâtre africain	0

Table II. Categories of *cahiers* as given in the Senegal inventory (Afanou and Togbe Pierre, 1967), and in the Ivory Coast inventory (CAMP Guide—Cahiers École William Ponty, c. 1938-1944). The Ivoirian section, at least as indicated in the microfilm guide, is not possible to organize neatly into the stated categories.

Ivoirian Section	# of papers
I Alimentation	23
I Cuisine et alimentation	10
II Les boissons	6
III Jeux	2
IV Mariage (incl. 1 Famille)	10
V	
VI Pêches ***	2
VII	
VIII Agriculture **	5 + 1
IX	
X VI Doumlos	4
XI Peuples	11
XII Monographies XIII Animaux africains	2
XIV	2
XV Education	5
XVI ***	J
XVII Agriculture (1)	
XVIII [no category / Mariage]*	2
XIX	
XX Vêtements	4
XXI	
XXII	
XXIII Les arts indigènes	4
XXIV Génies des eaux	5 2
XXV Famille	2
XXVI, XXVII, XXVIII empty	

^{*} L'ancien tirailleur revenue au village, par Lompolo Koné (55 p.) – no category; Le noir évolué de premiére gènération, par Medji Bamba – under Mariage

^{**} This category also includes a paper on money, weights and measures. Another is numbered as cat. VIII but listed under Commerce. Another paper is listed under Agriculture but as cat. XII.

^{***} Under the heading "Coutumes" is one cat. XVI, which corresponds to Senegal "Marchés africains » and is about the Bobo-Dioulasso market; along with cat. VI on Lobi blacksmith caste, and cat. XI on Bobo customs.



Figure 5. Modibo Keita – L'Enfant Sarakolle (Guiré, cercle de Nara, Mali). Cahier William Ponty, 1936. Front and back covers.

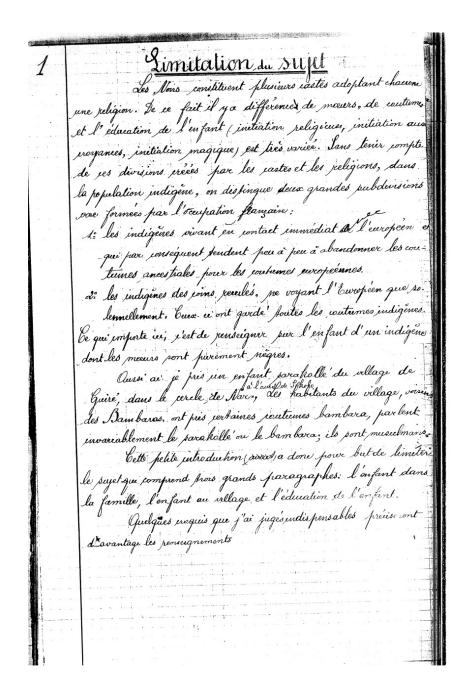


Figure 6. Modibo Keita – *L'Enfant Sarakolle* (Guiré, cercle de Nara, Mali). Cahier William Ponty, 1936. First page.

I L'enfant dans la famille femme enceinte boute femme peronnue enceinte estes xee de soins multiples. On ne don't jamais manger quelque cha devant elle pans lui en donner var, det on, elle peut en tomber malade et avorter. On lui apporte pous les mets qu'elle reclam meto qui d'ailleurs sont plutot des friancises: porson see mil aco les feuilles de da, lait, fuits pawages. Cependant on l'oblige souvent a pravailler war l'oisivete pourrait rendre son aucunhomont difficile. Chaque fois qu'elle a des noxes nausées, elle aborbe que ques pinices de rendre ou d'es brêles. 2: acconchement de la femme. Lors que les femmes commencens à sentir les douleurs de l'accouchement, on lui donne de l'eve haude dans laquelle une vicille femme a nach en pécitant. alsort feex son loppon valen forwarda. Trovaman sonte havi a pre ma bougadi & pombonqua le quellen note sains adi dyinque bowce La patiente se met à quatre pattes et la vieille se riere elle. Lorsque l'en faut tembe, la femme journt le rôle de fy et (e). le port des moto magiques qui su penvent jetre praduits es Trançais. Ils chassent les mauvais genies.

131 C'est le père de jous les maus de ventre.

Conte l'incantation est en sour holle.

Tout bissimilahi, hatoumara, guiri bissourané, arono n'lakè

Tout bissimilahi, hatoumara, guiri bissourané, il entre par la bouche

Awo ba ka da halouè, tossimossi – awo sa ka da halla dâ

Il sort par son opposé, va-t-en, pour Dieu

Awo saka kirissé n'dy tornoundà. Diarama soukoukèm en koro

Pour le vieillard et son expérience. Le Diara [le père de tous les maux de ventre] n'a pas tué la chèvre

A na ma ka oulani kari. A siré ma bougadi. ... soukougna mou o kinkinné

Qu'il ne tue pas une telle. Qu'il en sorte sain et sauve, les sorciers dorment;

Ana bougadi djinqué boure o kinkenné, a na bougadi tossi.

Que tu échappes au mauvais esprit qui dort, que tu en sois quitté saine.

Figure 7. Modibo Keita – *L'Enfant Sarakolle* (Guiré, cercle de Nara, Mali). Cahier William Ponty, 1936. Second page, with recitation for assisting with birth.

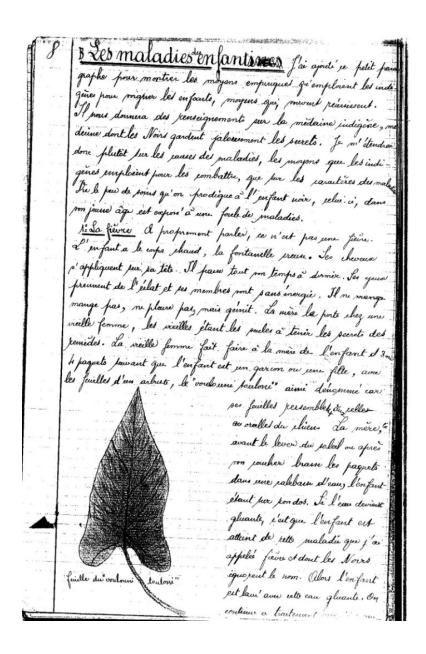


Figure 8. Plant names used by Modibo Keita (page 8).

Voulouni touloni – a shrub, so called because its leaves resemble a dog's ears. Used for fever (malaria?). *Voulouni touloni* does not appear in Bailleul's plant list, but its name corresponds roughly with the Bambara words that he provides for ear - dog, $w\underline{u}lu - tulo$.

Per Kassim Kone: wuluni tulonin (Bambara)

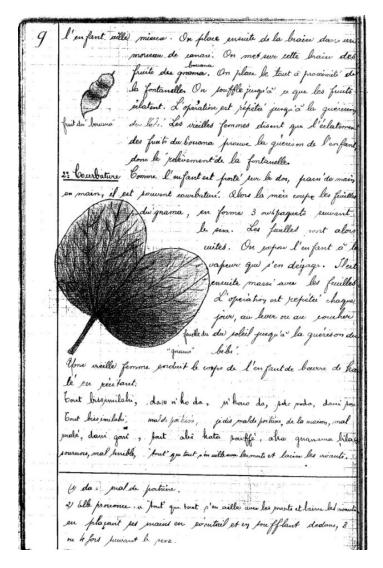


Figure 9. Plant names used by Modibo Keita (page 9).

Bouana – its "fruits" (legume pods) are roasted until they burst, which is supposed to "remove" the fontanelle or soft spot; used for fever. Not found in Bailleul (1981). Acacia nilotica is known as *bouana*, *diabé* in Soninke (Plan de sécurité alimentaire..., 2006, p. 5) Per Kassim Kone: *buwana* or *bagana* is Acacia nilotica andasonii, A. scorpioides adstringens. (*baganan*; Kone, 2010, p. 235)

Gnama – its leaves are cooked and the child is exposed to the vapor to treat "courbature" from being carried on its mother's back. This appears to be a bauhinia. Bailleul gives nyamaba / nyamamuso (Bauhinia thonningii / Piliostigma thonningii), pied-de-boeuf; or nyamacè (B. reticulata / Piliostigma reticulatum), pied-de-chameau (Bailleul 1981, p. 338). Bauhinia reticulata is niaman, yahé in Soninke (Plan de sécurité alimentaire..., 2006, p. 5) Per Kassim Kone: nyama; Piliostigma sp. (synonyms of Bauhinia). (namaba, namamuso = P./B. thonningii; namacε = P. reticulatum / B. reticulata; Kone, 2010, p. 239)

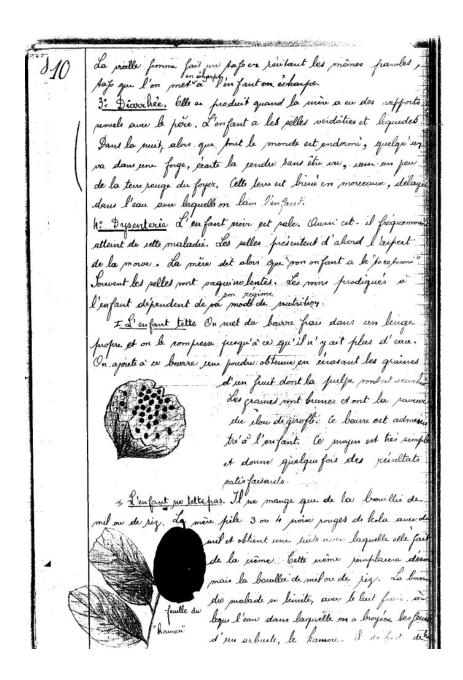


Figure 10. Plant names used by Modibo Keita (page 10).

Seedpod of an unnamed plant, the brown seeds of which taste like clove. Used for dysentery.

Kamou – a shrub; sketch appears to be supplemented with an actual leaflet. Used for dysentery. Not found in Bailleul (1981). Guiera senegalensis is called *nkondiè*, *kamou* in Soninke. (Plan de sécurité alimentaire... 2006, p. 5) Per Kassim Kone: *kamu* (Soninke).



Figure 11. Plant names used by Modibo Keita (page 11).

Bouré – a very common shrub; also used for dysentery. *Bouré* could correspond to Bailleul's *bulencè* or *bulenmuso* (Gardenia ternifolia or G. erubescens). (Bailleul 1981, p. 334) JSTOR's Global Plants corroborates this, giving Manding-Bambara *mburé* or *buré musso*, Maninka *mburé*. Kassim Kone: *bure* (Maninka and Bambara).

Karité – the French name for "shea" but taken from an indigenous name. Used for jaundice. Kassim Kone: originally Soninke, *garite*.

Tiancara – a shrub with brown leaves, ruddy bark and yellow wood; the leaves have a slightly bitter taste. Used also for jaundice. The closest name in Bailleul is cangwèrèbilèn, Combretum glutinosum, kinkeliba coriace; or cangwèrèjè, Combretum collinum. (Bailleul 1981, p. 335) The latter shows up in JSTOR's Global Plants as Combretum crotonoides (also C. collinum, C. elaeagnifolium), common names in Manding-Maninka (Guinea): diriniblé, djirinimblé, tiangara dié, tiemankaran dié. Keita's tiancara is quite close to tiangara dié. The leaves of this species are similar and its bark can be reddish. Kassim Kone: cangara or cangura (c =ch in English) —Combretum (Bambara); 2 types. (cangεrεbilen, C. glutinomum, or cangεrεjε, C. collinum geitonophyllum; C. collinum lamprocarpum; Kone, 2010, p. 235)

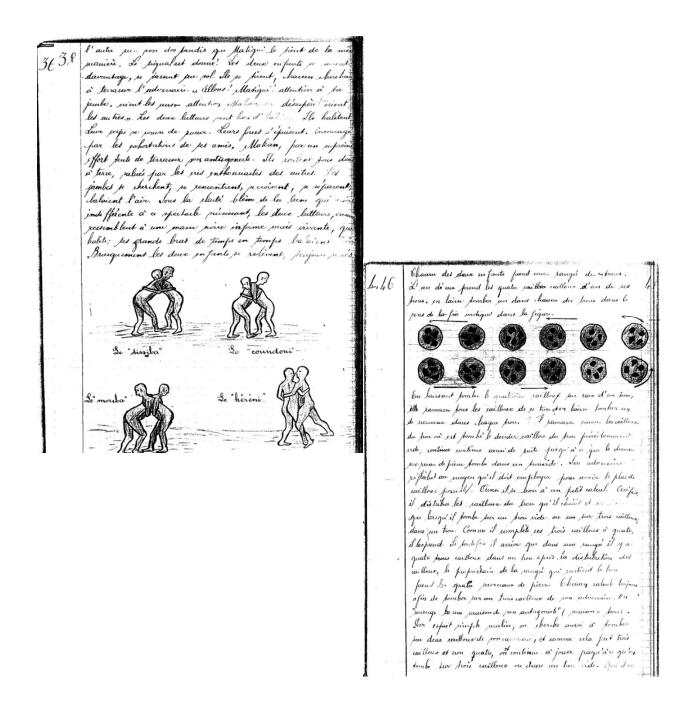


Figure 12. Wrestling poses: *dissiba, coundoni, moriba, kéréni* (Modibo Keita, page 38); and *voli* (mankala) (Keita, page 46).

Aperçu historique de la ville de Bobo-Dioulasso

Katja Werthmann Professeur titulaire Institut fuer Afrikanistik Université de Leipzig Beethovenstrasse 15 04107 Leipzig, Allemagne katja.werthmann@uni-leipzig.de Leipzig, 6 octobre 2014

Résumé

Le neuvième congrès international des études mandé, organisé par l'Association des Etudes Mandé (MANSA), a eu lieu dans la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso en 2014. Ce chapitre vise à donner un bref aperçu de l'historique de cette ville et de ses relations avec le monde mandé. À un moment donné qui ne se laisse pas dater précisément, quelques localités le long d'une voie commerciale se transformèrent en une ville précoloniale connue au-delà des frontières régionales sous le nom de Sia. L'histoire précoloniale de Bobo-Dioulasso est liée à celle de la ville de Kong dans le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire. L'urbanisation de Bobo-Dioulasso depuis l'ère coloniale inclut un processus de « mandé-isation » ou « jula-isation ». Tandis qu'à Ouagadougou, les langues dominantes sont le français et le moré, la majorité des « Bobolais » parle le jula. Aujourd'hui, la culture populaire de Bobo-Dioulasso est fortement influencée par le Mali.

Mots répères : Bobo-Dioulasso, historique, urbanisation

Abstract

The ninth international conference on Mande studies organized by the Mande Studies Association (MANSA) took place in the city of Bobo-Dioulasso in Burkina Faso in 2014. This chapter aims at giving a brief overview of the history of this city and its relations with the Mande world. At some point in time that is difficult to ascertain, some localities along a trade route transformed into a precolonial city known throughout the region as Sia. The precolonial history of Bobo-Dioulasso is connected with the history of the city of Kong in present-day Côte d'Ivoire. The urbanization of Bobo-Dioulasso since the colonial period includes a process of "mande-ization" or "jula-ization". While French and Mooré are the dominant languages in Ouagadougou, the majority of the "Bobolais" speak Jula. Today, popular culture in Bobo-Dioulasso is heavily influenced by Mali.

Key words: Bobo-Dioulasso, history, urbanization

Aperçu historique de la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso

Le neuvième congrès international des études mandé, organisé par l'Association des Etudes Mandé (MANSA), a eu lieu dans la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso en 2014. Ce chapitre vise à donner un bref aperçu de l'historique de cette ville et de ses relations avec le monde mandé.

Dans une période qui ne se laisse pas dater précisément, quelques localités le long de la voie commerciale reliant Begho (dans l'actuel Ghana) à Djenné (dans l'actuel Mali) se transformèrent en une ville connue au-delà des frontières régionales sous le nom de Sia.¹ Dans le Projet de plan de développement communal (Commune de Bobo-Dioulasso 2007), il est dit : « La tradition orale soutient que les autochtones sont venus du Mandé vers 1050 pour fonder Sya ». Mais le fait que cette « tradition orale » sur une période si éloignée évoque une date précise calculée d'après les calendriers modernes laisse plutôt conclure que cette variante est née récemment. De fait, cette date de 1050 apparaît pour la première fois dans un article de Birahim Ciré Bâ en 1930 qui l'indique prudemment comme la date approximative du départ des descendants des « ancêtres de Bobo » de Timina pour Sia². Le Moal discute des mythes et des légendes qui entourent l'origine des Bobo dans les descriptions des historiens locaux et français. Il en conclut qu'on ne saurait prouver de façon irréfutable que les Bobo aient été originaires d'un lieu déterminé (Timina) ou du « Mandé ».³ L'étymologie du nom « Sia » fait, elle aussi, l'objet de plusieurs théories. J. F.

-

¹ FOURCHARD, L., 2001, *De la ville coloniale à la cour africaine : Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin XIX^e siècle-1960. Paris : L'Harmattan ; SANON, S., 1994, <i>Bobo-Dioulasso : Dictionnaire historique des rues de la vieille ville*. Bobo-Dioulasso, Imprimérie de la Savane ; SANON, S.M., n. d., *Aperçu historique sur Bobo-Dioulasso*, manuscrit non publié ; SANOU, D. B., 1996, *Commune de Bobo-Dioulasso : Les racines du futur*. Bobo-Dioulasso : CAD.

² SANON, S. M., 1973, *Bobo-Dioulasso ou Sia : République de Haute-Volta. Jumelage-coopération, Bobo-Dioulasso-Châlons-sur-Marne.* Bobo-Dioulasso : Imprimerie de la Savane.

³ LE MOAL, G., 1999, *Les Bobo : nature et fonction des masques*. Tervuren : Koninklijk Museum voor Midden-Afrika, pp. 14-17.

D. Sanou⁴ en conclut qu'aucune des versions documentées ne résiste à une analyse linguistique.

De même, il est historiquement tout aussi difficile de savoir avec certitude quand et pour qui la désignation « Bobo » a été utilisée. Le Moal⁵ a énuméré les différentes appellations des groupes « Bobo » utilisées par les missionnaires, les fonctionnaires coloniaux ou les voyageurs, comme p. ex. Bobo-Oulé, Niénigué, Bobo-Gbé, Bobo-Fing ou Bobo-Dioula. Il a souligné que la plupart de ces dénominations étaient des exonymes issus du jula qui ne correspondaient donc pas à la manière dont les groupes en question se désignaient euxmêmes. Certains noms ne valaient que pour une variante régionale ou dialectale ou étaient dus à des erreurs de traduction. Le Moal⁶ a proposé une uniformisation des dénominations :

- 1. Bwa (au lieu de Bobo-Oulé) : cultivateurs de langue gur, religion traditionnelle
- 2. Bobo (au lieu de Bobo-Fing) : cultivateurs de langue mandé, religion traditionnelle
- 3. Zara (au lieu de Bobo-Dioula) : commerçants de langue mandé, islam

Différentes appellations continuent pourtant de circuler dans la littérature et dans l'usage courant. À Bobo-Dioulasso, on entend les dénominations « Zara » et « Bobo » pour des populations qui jusqu'à l'époque coloniale étaient des catégories socioprofessionnelles : la plupart des Zara étaient commerçants et guerriers, la plupart des Bobo cultivateurs. Les Zara faisaient partie des populations dites « venues du Mandé ». On leur donna plus tard le nom de « Bobo-Dioula ». Ils s'implantèrent successivement en petits groupes parmi la

3

⁴ 2001, « À propos d'un toponyme Bobo: Sya (Bobo-Dioulasso) », *Berichte des Sonderforschungsbereiches* 268, 14, pp. 385-394.

⁵ 1960, « Note sur les populations 'Bobo' ». Études Voltaïques, 1, pp. 5-17 ; 1967, éd., Colloque sur les cultures voltaïques : Sonchamp, 6-8 décembre 1965. Paris/Ouagadougou, CNRS/CVRS.

⁶ LE MOAL, G., 1960, Notes..., op. cit.

population locale de langue bobo, s'adaptèrent à leur langue et à leur culture et fondèrent différents lignages. Il y a quelque temps, les membres de l'élite culturelle de langue bobo ont introduit la désignation Ma(n)darè, qui est censée englober Bobo et Zara⁷. C'est aussi une manière de postuler l'existence d'un « royaume bobo »⁸. Tous ces noms font l'objet de vives discussions au sein et entre les différentes populations de la ville.

L'histoire précoloniale de Bobo-Dioulasso est liée à celle de la ville de Kong dans le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire. Au début du XVIII^e siècle, Sekou Ouattara parvint au pouvoir à Kong. La cité de commerce prit de l'ampleur et devint un important centre politique. Mais à la mort de Sekou Ouattara, elle éclata en plusieurs entités de pouvoirs plus petites. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, des groupes de guerriers originaires de Kong portant le patronyme Ouattara commencèrent à s'implanter dans l'ouest de l'actuel Burkina Faso où ils fondèrent des garnisons ou « maisons de guerre ». De là, ils organisaient leurs razzias et leurs actions militaires. Aujourd'hui, les enfants burkinabè entendent parler à l'école de l'« empire » ou du « royaume » Gwiriko que ces guerriers auraient fondé. Pourtant, ce « royaume » Gwiriko n'apparaît que depuis les années 1930 dans les écrits des historiens amateurs locaux. Mahir Şaul¹⁰ argumente de façon convaincante que la désignation Gwiriko indiquait à l'époque précoloniale une vague direction géographique qui se

7

⁷ Selon M. Y. SANOU (2006, « Le pays madare. Vu par la Chefferie traditionnelle. 30 août 2006 », manuscrit non publié), cette désignation serait devenue courante à partir de 1960, après l'Indépendance. Selon KIETHEGA (1993, « La mise en place des peuples du Burkina Faso », dans : Découvertes du Burkina, éd., *Annales des Conférences organisées par le Centre Culturel Francais Georges Méliès de Ouagadougou*, 1991-1992. Paris/Ouagadougou : Sépia/ADDB, pp. 9-29), elle serait encore plus récente.

⁸ SANOU, D.B., 1991, La pénétration coloniale et l'évolution de la société Madarè : les relations entre les Bobo et les Zara dans l'ex-canton de Sia (1897-1947). Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.

⁹ CISSE, C., 2013, « Bobo-Dioulasso dans l'histoire ouest-africaine : de la révolution dioula de Kong à la fin de l'ère coloniale (1710-1960) », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 69-81; Person, Y., 1984, « The Atlantic coast and the southern savannahs, 1800-1880 », dans : AJAYI, J. Ade et M. CROWDER, éds., History of West Africa. Harlow : Longman, pp. 262-307; Traoré, B., 1996, Histoire sociale d'un groupe marchande : Les Jula du Burkina Faso. Thèse de doctorat. Université Paris I.

¹⁰ 1998, « The War Houses of the Watara in West Africa ». *The International Journal of African Historical Studies*, 31, 3, pp. 537-570; 2003, « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabè précolonial », dans : MADIEGA, Y.G. et O. NAO, éds., *Burkina Faso. Cent ans d'histoire 1895-1995*. Paris, Karthala, pp. 381-417.

rapportait non pas à une unité politique, mais à une région. Dans cette région, les rapports de force étaient marqués par des rivalités entre différents seigneurs de guerre qui vivaient de vols et de pillages. Les seigneurs de guerre n'exerçaient pas leur domination sur tout le territoire mais préféraient contrôler les voies commerciales, des villages isolés ou regroupés et entreprendre des razzias ou des chasses à l'esclave. Selon différentes descriptions, les Ouattara apparaissent tantôt comme des conquérants, tantôt comme des mercenaires qui faisaient payer leurs services aux Zara en pesant d'or, tantôt comme des alliés militaires qui leur « cédaient » le contrôle des villages bobo qu'ils avaient conquis. 11

Autour du milieu du XVIII^e siècle, deux fils du fameux érudit coranique Muhammad al-Mustafa Saganogo quittèrent Kong pour venir s'installer à Bobo-Dioulasso. À l'époque, les Saganogo étaient les érudits coraniques de langue jula les plus éminents de la région de la Volta¹². Les deux frères s'installèrent à Farakan (l'un des quartiers actuels de Bobo-Dioulasso) où ils érigèrent la première mosquée de la ville. Les Ouattara quant à eux fondèrent la cité de Kombougou qui correspond elle aussi à un quartier actuel. Dans les familles Ouattara et Saganogo de Farakan et de Kombougou, on continue de parler aujourd'hui le *kpɔnkan*, le jula de Kong, qui n'est pas sans difficulté de compréhension pour les locuteurs de la langue véhiculaire moderne jula. Sous l'influence des Saganogo, quelques familles déjà implantées se convertirent à l'islam. Sakidi Sanou, qui avait été élevé par un Saganogo, devint lui-même un érudit reconnu. À la fin du XIXe siècle, il fit

¹¹ KODJO, G.N., 2006, *Le royaume de Kong (Côte d'Ivoire): des origines à la fin du XIX^e siècle.* Paris : L'Harmattan. LE MOAL, G., 1999, *Les Bobo...*, op. cit., p. 21, n. 58; SANON, S.B., 1962, *Sya. « Nous n'avons jamais été soumis à personne » : Une anthologie historique de Sya (Bobo-Dioulasso). Sidiki Baré Sanou, chef des Bobo, quartier Sya, nous parle de ses ancêtres (par Sanon Sitafa son fils et le Père Chagnac, manuscrit non publié; D. B. SANOU, 1991, <i>La pénétr*ation..., op. cit., p. 35; SANOU, M. Y., 2006, Le pays..., op. cit.; SAUL, M., 1998, « The war houses... », op. cit., p. 548; TRAORE, B., 1996, I, *Histoire sociale...*, op. cit., p. 252-257; interviews menées par l'auteur à Bobo-Dioulasso, Darsalamy, Kotédougou et Loto entre 2006 et 2009.

¹² WILKS, I., 1968, « The transmission of Islamic learning in the Western Sudan », dans: Goody, J., éd., *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 162-197; 2000, « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », dans: LEVTZION, N. & R. POUWELS, éds., *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, pp. 93-115.

construire la mosquée qui est devenue depuis l'emblème de Bobo-Dioulasso. Les autres groupes musulmans implantés à Bobo-Dioulasso à partir du XVIIIe et du XIXe siècle sont les Kassamba-Diaby, originaires de Samatiguila (Côte d'Ivoire actuelle), et les Sangaré et Sidibé, originaires de Dokuy et Barani (dans le nord-ouest de l'actuel Burkina Faso).

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les érudits jula considéraient que la consommation d'alcool et les mœurs païennes des Bobo et des Zara avaient atteint un degré intolérable. La plupart d'entre eux abandonnèrent Sia pour fonder Darsalamy. Pourtant, la fondation de Darsalamy ne marqua pas une rupture définitive entre érudits coraniques d'un côté et Ouattara et Zara de l'autre. Une branche des Saganogo revint s'installer à Kombougou, le quartier Ouattara de Bobo-Dioulasso. De nos jours, l'imam de la mosquée de Kombougou est encore un Saganogo.

Vers la fin du XIX^e siècle, les Ouattara de Kong et les Zara déjà établis à Bobo-Dioulasso et dans ses environs alternèrent des périodes d'alliances et de rivalités pour contrôler les voies commerciales et le pouvoir politique. Quand l'explorateur français Binger¹⁴ fit halte à Kombougou en 1888, il y rencontra bien quelques Ouattara riches et influents – entre autres la « princesse » Guimbi Ouattara – mais pas un seul des puissants maîtres de guerre. À l'évidence, les Ouattara n'avaient aucun contrôle sur les Zara et inversement non plus. En 1897, leurs alliances se rompirent définitivement quand les Zara décidèrent de ne pas se battre aux côtés des Ouattara et des Tiefo contre le seigneur de guerre Samori Touré.

Le 25 septembre 1897, les troupes françaises envahirent Sia et Tunuma. Sia et Tunuma étaient de gros villages implantés sur la rive ouest du We qui coule en direction sud-nord.

¹³ WERTHMANN, K., 2012, « Transformations d'une élite musulmane en Afrique de l'Ouest : le cas des Dioula à Darsalamy (Burkina Faso) ». *Cahiers d'Études africaines*, LII, 4, 208, pp. 845-876.

¹⁴ BINGER, Louis, 1892, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays Kong et le Mossi*. 2 vols. Paris. [Reprint, Société des Africanistes, 1980].

Sia était divisée en trois quartiers (Donona, Kibidwe et Tigihon). Selon une version zara des événements, les Zara auraient voulu se rendre pacifiquement, mais la ruse d'un Ouattara aurait amené les Français à ouvrir le feu sur la ville. Le bâtisseur de la mosquée, Sakidi Sanou, et le chef de guerre Zélélou Sanou perdirent la vie dans l'attaque. Depuis ce drame, certains considèrent les Ouattara comme des « traîtres ». Les Français érigèrent à l'ouest du We un quartier administratif qui devint le centre du Cercle de Bobo-Dioulasso. Ils désignèrent des seigneurs de guerre Ouattara comme chefs de canton, chefs de groupements et chefs de village. Ceux-ci profitèrent de leurs positions pour s'approprier d'autres pouvoirs et pressurer la population.

De 1898 à 1904, l'agglomération appelé Sia par les Français était le chef-lieu du Deuxième Territoire militaire du Haut-Sénégal et du Niger. En 1904, les coloniaux rebaptisèrent la ville Bobo-Dioulasso. En 1906, un grand camp militaire fut mis en place. En 1919, les Français créèrent la colonie de Haute-Volta et firent de Ouagadougou son siège de l'administration. Contrairement à ce que les Français avaient espéré, le pouvoir des chefs de canton Ouattara ne contribua en rien à « pacifier » la région, comme le révélèrent les événements des années 1915 et 1916. Différents groupes de population du Cercle de Bobo-Dioulasso se soulevèrent en effet contre le gouvernement colonial et ses représentants

¹⁵ SANOU, D. B., 2005, Promotion culturelle à Bobo-Dioulasso: Proposition d'une méthode dans un contexte de décentralisation. Ouagadougou: Éditions Découvertes du Burkina, p. 61; SAUL, M., 2013, « Les foyers zara de Sia et de Tunuma à la fin du XIXe siècle », dans: WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris: Karthala, pp. 43-67.

¹⁶ BARRO, S., *L'histoire de Samory et l'histoire de la révolte de 1941*. Cassette audio, transcription et traduction du jula; SANON, S. M., n. d., *Aperçu...*, op. cit.; SANON, S. B., 1962, *Sya...*, op. cit.; SANOU, D. B., 1991, *La pénétration...*, op. cit., 37; SANOU, S., 1994, *Bobo-Dioulasso...*, op. cit., 60-61; interview avec Ali Moulaye TRAORE et al., Bobo-Dioulasso, 14.11.2006; interview avec Bakondé OUATTARA, Bobo-Dioulasso, 26.9.2007.

¹⁷ SANOU, D. B., 1991, *La pénétration...*, op. cit.; ŞAUL, M., 1998, « *The war houses...*, » op. cit., p. 569; QUIMBY, L.G., 1972, *Transformations of Belief: Islam among the Dyula of Kongbougou from 1880 to 1970*. Ph.D. Thesis, University of Wisconsin, pp. 170-194.

locaux et leur lutte eut par intermittence un indéniable succès. ¹⁸ Une des retombées de cette guerre anticoloniale fut l'éviction des Ouattara, que les Français considéraient désormais comme des usurpateurs et qu'ils remplacèrent peu à peu par des « chefs indigènes ». La ville de Bobo-Dioulasso représentait une exception à l'intérieur du Cercle de Bobo-Dioulasso, dans la mesure où elle formait un canton autonome sous le contrôle d'une maison de guerre Zara qui lui aussi fut remplacé. Cette réorganisation n'empêcha pourtant pas de nouveaux abus de pouvoir de la part des chefs nouvellement désignés. Ainsi, la nomination de Souro Kognagami Sanou comme chef de canton de Bobo-Dioulasso en 1915 continue un siècle plus tard de partager l'opinion : certains Bobolais le considèrent comme un libérateur qui se serait opposé à trois puissants seigneurs de guerre Zara qui exploitaient les Bobo; d'autres au contraire sont d'avis qu'il était aussi oppresseur que les autres. Sous l'influence des missionnaires catholiques, les Bobo, qui étaient autrefois en majorité agriculteurs et non-musulmans, commencèrent à partir des années 1920 à former une élite culturelle moderne¹⁹. Aujourd'hui, celle-ci refuse les prétentions au pouvoir aussi bien des Zara que des Ouattara.

Entre 1932 et 1947, l'ouest de l'actuel Burkina Faso, y compris Bobo-Dioulasso, faisait partie de l'unité administrative coloniale de la Haute-Côte d'Ivoire, ce qui était un moyen de forcer la migration économique des « voltaïques » dans les plantations et les villes de Côte d'Ivoire. À l'époque coloniale, de nombreux bâtiments furent construits dans le style « néo-soudanais » qui marque encore la ville de son caractère. En 1934, la ligne de chemin de fer d'Abidjan rejoignit Bobo-Dioulasso. Dans les années 1940, Bobo-Dioulasso était la seconde ville d'Afrique de l'Ouest après Dakar et l'une des plus grandes garnisons de

¹⁸ ŞAUL, M. et P. ROYER, 2001, West African Challenge to Empire: Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War. Athens: Ohio University Press.

¹⁹ Cette évolution est liée au refus de l'islam perçu comme la religion des dominateurs (SANOU, D. B., 1991, *La pénétration...*, op. cit., p. 108). Dans les récits de voyage fictionnalisés de SAINT-PEUL, A. et G. M. de SIKASSO, 2008, *Voyage au pays des Bobo (Burkina Faso, début du XXIe siècle)*. Paris : Cartouche, cette élite culturelle catholique est appelée la « connexion bobo-catho ».

l'AOF. Elle avait une industrie, était un lieu de transbordement des produits agricoles de l'arrière-pays et faisait office de « tourniquet » pour les recrues. Entre 1931 et 1936, Ouagadougou était seulement la troisième ville du pays derrière Bobo-Dioulasso et Koudougou. À partir de la Seconde Guerre mondiale, Bobo-Dioulasso devint le théâtre d'activités politiques anticoloniales sous l'influence du Rassemblement Démocratique Africain (RDA).²⁰

Après la Première et la Seconde Guerre mondiale puis la guerre d'Indochine, beaucoup d'anciens combattants ne retournèrent pas dans leur village d'origine mais s'installèrent à Bobo-Dioulasso. En ville, ils pouvaient toucher leur pension, envoyer leurs enfants à l'école ou avoir accès à des biens de consommation ou à des activités de loisir qui correspondaient à l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes : « Munis d'un certain pouvoir d'achat, (...) ils firent monter le chiffre d'affaires des maisons de commerce françaises et libanaises où ils achetaient nombre d'articles tant de première nécessité – pain, boissons alcoolisées, produits d'hygiène – que de demi luxe – tissus, vêtements et chaussures importés » Beaucoup d'entre eux s'établirent dans les quartiers de Sikasso-Cira et Bolomakoté²². En 1960, on recensait respectivement dans ces deux quartiers la plus forte concentration de bars (Sikasso-Cira : 11 pour 27 en tout) et de dolotières (40 pour 130 en tout) sur toute la ville. Les anciens combattants devinrent des « citadins au futur », au sens où ils furent souvent les premiers à introduire dans leur entourage une certaine

FOURCHARD, L., 2013, « La cour des notables : naissance d'un espace politique (années 1920-1950) »,
 dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 109-132.
 REINWALD, B., 2007, « Citadins au futur ? L'insertion des anciens combattants dans l'espace urbain de

²¹ REINWALD, B., 2007, « Citadins au futur ? L'insertion des anciens combattants dans l'espace urbain de Bobo-Dioulasso », dans : J.-L. Vellut, éd., *Villes d'Afrique : Explorations en histoire urbaine*. Paris : L'Harmattan, p. 192-93.

²² En 1929, le village de Tounouma (correspondant à l'actuel centre-ville) fut rasé et ses habitants expulsés. Tous ne furent pas relogés dans le nouveau quartier Tounouma (à 3 km au nord-est du centre-ville) ou dédommagés. Certains d'entre eux fondèrent le quartier Bolomakoté (du jula: *m'bolo mako tɛ*, « la chose n'est pas dans ma main » = « je n'ai pas le choix ») entre le camp militaire, la prison civile et Kwinima (FOURCHARD, L., 2001, *De la ville*..., op. cit., p. 161-170).

modernité, que ce soit des objets (comme la bicyclette, la machine à coudre) ou des habitudes (comme l'hygiène ou la façon de s'habiller).²⁴ Leurs enfants bénéficièrent d'une éducation scolaire formelle et choisirent de préférence des professions « modernes » dans l'industrie ou l'administration publique.

En 1947, la Haute-Volta a été reconstituée dans ses frontières de 1932 avec Ouagadougou comme siège de l'administration. Contrairement à un avis répandu au Burkina Faso, Bobo-Dioulasso n'a jamais été «l'ancienne capitale». La ville était le siège de certaines administrations et il y avait une Délégation du Gouverneur de la Haute-Volta créée en 1955. En 1960, la Haute-Volta a accédé à l'indépendance. Ouagadougou en est devenu la capitale. Depuis 1960, Bobo-Dioulasso connaît une forte croissance, aussi bien physique que démographique. En 2006, on recensait 435 543 habitants. Bobo-Dioulasso est la seule ville au Burkina Faso qui a une histoire continuée comme municipalité autogérée depuis les années 1920.

Aujourd'hui, Bobo-Dioulasso est la seconde ville du Burkina Faso, Chef-lieu de la province du Houet et de la région Hauts-Bassins, et un centre commercial, industriel et touristique. La commune de Bobo-Dioulasso couvre une superficie de 160 000 ha et est située à l'ouest du Burkina Faso sur l'axe Ouagadougou-Abidjan, à environ 360 km de Ouagadougou. Son tissu industriel couvre les domaines de l'agro-alimentaire, de l'agro-industrie, de la mécanique et de la métallurgie, de la chimie et ses dérivés, ainsi que deux unités de production d'eau minérale du Burkina.

²⁴ Voir aussi HANKE, M., 2004, « Anciens Combattants : images de soi et regards extérieurs », dans : Werthmann, K., éd., *Diébougou, une petite ville du Burkina Faso*. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 45b. http://www.ifeas.unimainz.de/workingpapers/Diebougouf.pdf.

²⁵ GRÜTJEN, K., 2011, Lokale Selbstverwaltung im Spannungsfeld von afrikanischer Tradition und europäischer Moderne: Dezentralisierung und Dekonzentration in den frankophonen Staaten Westafrikas am Beispiel Burkina Fasos, Köln: Köppe, p. 188.

En dépit du tracé colonial des frontières nationales, la ville a maintenu des relations économiques et sociales étroites avec Sikasso (Mali) et Korhogo (Côte d'Ivoire), d'où la création de l'acronyme SKBo. Depuis 2009 Bobo-Dioulasso se divise en sept arrondissements qui ont chacun leur maire. La ville est composée de 33 secteurs. En dehors de la ville de Bobo-Dioulasso, la commune de Bobo-Dioulasso englobe 36 villages qui faisaient auparavant partie du département du même nom. Une grande partie de la population travaille dans le secteur dit informel. Les crises économiques qui sévissent depuis les années 1990 et la guerre civile qui a déchiré la Côte d'Ivoire de 2002 à 2007 ont obligé de nombreuses usines à fermer et ont interrompu la liaison ferroviaire avec Abidjan, ce qui a eu en ville un effet défavorable sur de nombreuses activités économiques.

Comme d'autres villes africaines, Bobo-Dioulasso est aujourd'hui composée de milieux hétérogènes qui se démarquent en partie les uns des autres. Des chercheurs du Burkina Faso et ailleurs ont mené bon nombre d'études sur des différents populations et milieux, comme p.ex. les activités économiques des femmes, les relations entre les sexes et entre les générations.²⁷ Des groupes interdisciplinaires se sont penchés sur le développement

-

²⁶ Loi n°66-2009/AN du 22 décembre 2009, modifiée par la loi n°026-2012/AN du 4 juin 2012 portant découpage des communes urbaines à statut particulier au Burkina Faso.

²⁷ BANTENGA, M.W., 2004, « Production et vente de bière traditionnelle à Bobo-Dioulasso : de la résistance à l'ancrage », Quaderni del Dipartimento di Geografia, pp. 185-202; BOHMER, C., 1978, « Community values, domestic tranquility, and customary law in Upper Volta », Journal of Modern African Studies, 16, 2, pp. 295-310; 1980, « Modernization, divorce and the status of women: le Tribunal Coutumier in Bobojulasso », African Studies Review, 23, 2, pp. 81-90; BOSCH, E., 1983, Marktvrouwen van Bobo: het leven en werk van handelaarsters in de stad Bobo-Dioulasso in Boven-Volta. Leiden: Rijksuniversiteit; FREIDBERG, S., 1995, «Tradeswomen and businessmen: The social relations of contract gardening in southwestern Burkina Faso », Journal of African Rural and Urban Studies, 3, 3, pp. 137-176; 1997, « Contacts, contracts and green bean schemes: liberalisation and agro-entrepreneurship in contemporary Burkina Faso », Journal of Modern African Studies, 35, 1, pp. 101-128; 2001, « Gardening on the edge: The social conditions of unsustainability on an African urban periphery », Annals of the Association of American Geographers, 91, 2, pp. 349-369; OUÉDRAOGO, J.-B., 1995, «The Girls of Nyovuuru. Dagara Female Labour Migrations to Bobo-Dioulasso », dans : Baker, J., éd. The Migration Experience in Africa. Uppsala : Nordiska Afrikainstitutet, pp. 303-320; ROTH, C., 1996, La séparation des sexes chez les Zara au Burkina-Faso. Paris: L'Harmattan; 2007, «'Tu ne peux pas rejeter ton enfant!'. Contrat entre les générations, sécurité sociale et vieillesse en milieu urbain burkinabè », Cahiers d'Études africaines, XLVII, 1, 185, pp. 93-116; 2008, «'Shameful!' The inverted intergenerational contract in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso »,

socioéconomique de Korhogo (Côte d'Ivoire) et de Bobo-Dioulasso sous l'influence de la décentralisation, sur les conceptions culturelles, les pratiques sociales et les enjeux institutionnels de la propreté urbaine à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso ou encore sur la société civile et la gouvernance communale à Bobo-Dioulasso et à Bamako.²⁸ Les habitudes de consommation et les styles de vie urbains ont été abordés par Debevec et Reinwald.²⁹ Plusieurs auteurs ont consacré des études à la place de l'islam dans différents groupes de population.³⁰ Récemment, une étude sur les « rapatriés » et « diaspos » de la Côte d'Ivoire a été fait dans le quartier de Sarfalao.³¹

En dépit des profondes mutations de la ville à l'époque coloniale et postcoloniale, les habitants de certains vieux quartiers continuent de percevoir leurs lieux de vie comme des « villages », ce qui s'exprime notamment dans les querelles sur le statut de « primo-

...

dans : ALBER, E., S. VAN DER GEEST et S. R. WHYTE, éds., *Generations in Africa*. Berlin : Lit, pp. 47-69 ; 2010 « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart* 53, pp. 95-110 ; 2013, « Le mariage comme porte d'entrée: La lutte pour l'appartenance selon les générations et le genre à Bobo-Dioulasso », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 237-258.

BOUJU, J. et al., 2004, Les incivilités de la société civile : Espace public urbain, société civile et gouvernance communale à Bobo-Dioulasso et Bamako (Communes 1 et 2). Ministère des Affaires étrangères/UNESCO; FAURE, Y.A. et LABAZEE, P., éd., 2002a, Socioéconomie des villes africaines : Bobo et Korhogo dans les défis de la décentralisation. Paris : IRD/Karthala; SHADYC-GRIL, 2002, Une anthropologie politique de la fange : Conceptions culturelles, pratiques sociales et enjeux institutionnels de la propreté urbaine à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso (Burkina Faso). Programme de recherche « Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain ». Action de recherche 4 : SHADYC-Marseille/GRIL-Ouagadougou.

²⁹ DEBEVEC, L., 2008, «The meaning of African and 'White man's' food at Muslim and civil wedding celebrations in urban Burkina Faso ». *Anthropology of Food* [Online], S3 | December 2007, Online since 21 March 2008. URL: http://aof.revues.org/2572; Reinwald, 2007, «Citadins ... », op. cit.

DEBEVEC, L., 2013, « En attendant notre sababu : discussions sur le travail, la vie et l'islam avec les jeunes hommes de Bobo-Dioulasso », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 211-236 ; QUIMBY, L. 1979, « Islam, Sex Roles and Modernization in Bobo-Dioulasso », dans : JULES-ROSETTE, B., éd. The New Religions of Africa. Norwood : Ablex Publishing Corporation, pp. 203-218. ; TRAORE, B., 2005, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », dans : GOMEZ-PEREZ, M., éd. L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux. Paris, Karthala, pp. 417-447.2005, 2013, « L'islam à Bobo-Dioulasso : facteur d'intégration et enjeu des luttes d'influence de personnes et politiciens », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 83-107 ; WERTHMANN, K., 2008, « Islam on both sides : religion and locality in western Burkina Faso », dans : Schielke S. et G. Stauth, éds., *Dimensions of Locality: The Making and Remaking of Islamic Saints and their Places*. Bielefeld : transcript, pp. 125-148 ; 2012, « Transformations... », op-. cit. ; 2014, « Local Religion or Cult-Shopping? A Sacrificial Site in Burkina Faso », *Anthropos* 109, 2 : 399-409.

³¹ BJARNESEN, J., 2013, Diaspora at Home? Wartime Mobilities in the Burkina Faso-Côte d'Ivoire Transnational Space. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

arrivants », certaines formes de représentation politique (« chefferie traditionnelle »), l'attachement aux traditions (fêtes religieuses, danses des masques, fêtes funéraires) et les modes de régulation des conflits (p. ex. la médiation des parents à plaisanterie, des griots ou des forgerons). Depuis l'ère coloniale, de nombreux habitants de ces anciens quartiers se sentent acculés, réduits à une minorité par l'arrivée massive d'immigrants et trouvent que leurs intérêts ne sont pas représentés dans les commissions administratives municipales modernes.³²

Aujourd'hui, les Bobo et les Zara (Bobo-Dioula) revendiquent les uns et les autres la « fondation » de Bobo-Dioulasso. La formation des identités collectives actuelles est une conséquence de la politique coloniale qui privilégiait certains groupes de population et en désavantageait d'autres. La concurrence qui opposait déjà différents groupes socio-professionnels (agriculteurs, commerçants, guerriers, érudits coraniques...) avant l'arrivée des Français s'est transformée sous la domination coloniale en rivalité autour des sources de prestige et d'identité. Ces revendications sont perceptibles dans l'espace public. À Kibidwe, l'un des plus anciens quartiers de Bobo-Dioulasso, deux « maisons mères » se dressent encore. Devant l'une d'elles, on peut lire sur un panneau l'inscription « Syakourou, la maison et l'autel du premier ancêtre bobo-madarê ». Devant la seconde maison, l'inscription d'origine « Konssasso, la maison du premier ancêtre bobo de Sya » a été remplacée en 2009 par « Konsa ou maison mère, première maison de l'ancêtre bobo, fondateur de Sya, construite au XI^e siècle ». L'ajout sur la seconde plaque du mot « fondateur » et d'une date historique reflètent ces disputes continuelles. Dans ces rivalités

³² BOUJU, J., 2008, « Urban dwellers, politicians and dirt. An anthropology of sanitation in Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) », dans: BLUNDO, G. et P.-Y. LE MEUR, éds., *The Governance of Daily Life in Africa: Ethnographic Explorations of Public and Collective Services*. Leiden: Brill, pp. 143-170; 2010, « La leçon des ordures. Ou l'affrontement politique entre une municipalité 'sourde' et des citadins 'muets' (Bobo-Dioulasso) », dans: HILGERS, M. et J. MAZZOCHETTI, éd., *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire: Le cas du Burkina Faso.* Paris: Karthala, pp. 151-173.

s'expriment de vieilles prétentions à certains privilèges ou à certaines positions d'autorité. Au cours de la réorganisation de la scène politique par des réformes comme la décentralisation, l'« autochtonie » est devenue à Bobo-Dioulasso comme ailleurs un argument décisif de légitimation. On oublie que ces groupes rivaux parlent la même langue et qu'à l'époque précoloniale, ils formaient des groupes complémentaires de différents métiers et statuts, plutôt que différentes ethnies. Dans certaines publications, des populations qui coexistaient en réalité depuis des siècles sont présentés comme « ethnies fondatrices » et « migrants ». ³³ À Bobo-Dioulasso, cette tendance était perceptible en 2001, quand la prise de fonction du nouveau maire s'est malheureusement ponctuée de violents affrontements. ³⁴

L'urbanisation de Bobo-Dioulasso est étroitement liée à un processus de mandé-isation ou « jula-isation ». Des éléments caractéristiques de l'organisation sociale mandé – comme la distinction de couches sociales entre « hommes libres » horon, « esclaves » jon et « gens de caste » nyamakala – ont des répercussions sur les interactions quotidiennes. De nos jours, le jula est la langue première ou seconde de la majorité des habitants de Bobo-Dioulasso. D'autre part, la culture populaire de Bobo-Dioulasso est fortement influencée par le Mali. C'est en effet du Mali que proviennent depuis l'époque coloniale de nombreuses importations culturelles comme le grin (tournée de thé de jeunes hommes), le djandjoba (fête accompagnée de musique et de danses à l'occasion de mariages, de baptêmes, etc.), les vêtements et les coiffures à la mode. Tandis qu'à Ouagadougou, les

³³ SANOU, D.B., 2005, *Promotion culturelle...*, op. cit., p. 51.

³⁴ HAGBERG, S., « The Politics of Joking Relationships in Burkina Faso », *Zeitschrift für Ethnologie*, 131, 2, 2006, pp. 197-214; SANOU, A., « La révolte des autochtones bobo contre les autorités municipales », dans : M. HILGERS and J. MAZZOCHETTI, éd. *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : Le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, pp. 119-132; WERTHMANN, K., 2011, « Die Dyula in Burkina Faso : von vorkolonialer Elite zu ethnopolitischem Verein », dans : SCHAREIKA, N., E. SPIES et P.-Y. LE MEUR, éds., *Auf dem Boden der Tatsachen. Festschrift für Thomas Bierschenk*, Köln : Köppe, pp. 289-309

³⁵ SANOU, G., 2009, « A chaque région, sa mélodie et sa danse: waraba ou djandjoba? », dans : *Les Amitiés Franco-Burkinabè. Nature, art et culture au Burkina-Faso.* Paris: L'Harmattan, pp. 85-87.

langues dominantes sont le français et le moré, une importante condition pour pouvoir s'implanter dans la population de Bobo-Dioulasso est d'apprendre le jula. Selon Giray-Şaul³⁶, cette « jula-isation » est la principale caractéristique de la culture urbaine de Bobo-Dioulasso. Le jula parlé à Bobo-Dioulasso – dont la forte expansion à l'époque coloniale était due avant tout à la présence de fonctionnaires et de soldats originaires du Soudan français (aujourd'hui Mali) – est étroitement lié au bambara/bamanankan, la langue nationale malienne, tout en comportant certaines particularités qui contribuent à la constitution d'une identité collective « bobolaise ».³⁷

Bibliographie

BARRO, S., L'histoire de Samory et l'histoire de la révolte de 1941, cassette audio, transcription et traduction du jula.

BINGER, Louis (1892) *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays Kong et le Mossi*. 2 vols. Paris. [Reprint, Société des Africanistes, 1980].

BJARNESEN, J., 2013, Diaspora at Home? Wartime Mobilities in the Burkina Faso-Côte d'Ivoire Transnational Space. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

BOHMER, C., 1978, « Community values, domestic tranquility, and customary law in Upper Volta ». *The Journal of Modern African Studies*, 16, 2, pp. 295-310.

³⁶ 1989, *Jula narratives...*, op. cit., p. 43.

³⁷ SANOGO, L., 2000, « À propos du jula à Bobo-Dioulasso ». Cahiers du CERLESHS, Université de Ouagadougou (2nd numéro spécial), pp. 73-83; 2013, « De l'identité bobolaise : le rôle du dioula véhiculaire », dans : Werthmann, K. et M. L. Sanogo, éds., *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest*. Paris : Karthala, pp. 259-278.

 1980, « Modernization, divorce and the status of women : le Tribunal Coutumier in Bobojulasso ». African Studies Review, 23, 2, pp. 81-90.

BOSCH, E., 1983, Marktvrouwen van Bobo: het leven en werk van handelaarsters in de stad Bobo-Dioulasso in Boven-Volta. Leiden, Rijksuniversiteit.

BOUJU, J., 2008, « Urban dwellers, politicians and dirt. An anthropology of sanitation in Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) », dans: BLUNDO, G. et P.-Y. LE MEUR, éd., *The Governance of Daily Life in Africa: Ethnographic Explorations of Public and Collective Services*. Leiden [u.a.], Brill, pp. 143-170.

2010, « La leçon des ordures. Ou l'affrontement politique entre une municipalité 'sourde' et des citadins 'muets' (Bobo-Dioulasso) », dans : HILGERS, M. et J.
 MAZZOCHETTI, éd., Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : Le cas du Burkina Faso. Paris, Karthala, pp. 151-173.

BOUJU, J. et al., 2004, « Les incivilités de la société civile » : Espace public urbain, société civile et gouvernance communale à Bobo-Dioulasso et Bamako (Communes 1 et 2). Ministère des Affaires étrangères/UNESCO.

CIRE BA, B., 1930, « Esquisse historique sur les Bobo et les Bobo-Dioula ». *Bulletin de l'Enseignement de l'AOF*, 71 (janvier-mars).

Commune de Bobo-Dioulasso, 2007, Projet de plan de développement communal (PDC).

CISSE, C., 2013, « Bobo-Dioulasso dans l'histoire ouest-africaine : de la révolution dioula de Kong à la fin de l'ère coloniale (1710-1960) », dans : Werthmann, K. et M. L. Sanogo,

éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 69-81.

DEBEVEC, L., 2008, « The meaning of African and 'White man's' food at Muslim and civil wedding celebrations in urban Burkina Faso ». *Anthropology of food* [Online], S3 | December 2007, Online since 21 March 2008. URL: http://aof.revues.org/2572.

— 2013 « En attendant notre sababu: discussions sur le travail, la vie et l'islam avec les jeunes hommes de Bobo-Dioulasso », dans: WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de*

FAURE, Y.A. et LABAZEE, P., éds., 2002, Socioéconomie des villes africaines : Bobo et Korhogo dans les défis de la décentralisation. Paris, IRD/Karthala.

l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 211-236.

FOURCHARD, L., 2001, De la ville coloniale à la cour africaine : Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin XIX^e siècle-1960. Paris : L'Harmattan.

— 2013, « La cour des notables : naissance d'un espace politique (années 1920-1950) », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest.* Paris : Karthala, pp. 109-132.

FREIDBERG, S., 1995, « Tradeswomen and businessmen: The social relations of contract gardening in southwestern Burkina Faso ». *Journal of African Rural and Urban Studies*, 3. 3, pp. 137-176.

- 1997, « Contacts, contracts and green bean schemes: liberalisation and agroentrepreneurship in contemporary Burkina Faso ». *Journal of Modern African Studies*, 35, 1, pp. 101-128.
- 2001, « Gardening on the edge: The social conditions of unsustainability on an African urban periphery ». *Annals of the Association of American Geographers*, 91, 2, pp. 349-369.

GIRAY-ŞAUL, E., 1989, *Jula narratives in Bobo-Dioulasso: Continuity, re-creation, and transcultural communication (Burkina Faso)*. Ph.D. Dissertation, Indiana University.

GRÜTJEN, K. 2011, Lokale Selbstverwaltung im Spannungsfeld von afrikanischer Tradition und europäischer Moderne: Dezentralisierung und Dekonzentration in den frankophonen Staaten Westafrikas am Beispiel Burkina Fasos. Köln: Köppe.

HAGBERG, S., 2006, « The Politics of Joking Relationships in Burkina Faso ». Zeitschrift für Ethnologie, 131, 2, pp. 197-214.

HANKE, Marc, 2004: « Anciens Combattants: images de soi et regards extérieurs », dans: WERTHMANN, K., éd., Diébougou, une petite ville du Burkina Faso. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 45b. http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Diebougouf.pdf.

KIETHEGA, J.-B., 1993, « La mise en place des peuples du Burkina Faso », dans : Association « Découvertes du Burkina », éd., *Découvertes du Burkina 1: Annales des Conférences organisées par le Centre Culturel Français Georges Méliès de Ouagadougou - 1991-1992*. Paris/Ouagadougou, Sépia/ADDB, pp. 9-29.

KODJO, G.N., 2006, Le royaume de Kong (Côte d'Ivoire): des origines à la fin du XIX^e siècle. Paris : L'Harmattan.

LE MOAL, G., 1960, « Note sur les populations 'Bobo' ». Études Voltaïques, 1, pp. 5-17.

 1999, Les Bobo : nature et fonction des masques. Tervuren : Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.

- éd., 1967, *Colloque* sur les cultures voltaïques : Sonchamp, 6-8 décembre 1965.

OUÉDRAOGO, J.-B., 1995, « The Girls of Nyovuuru. Dagara Female Labour Migrations to Bobo-Dioulasso », dans : Baker, J, éd. *The Migration Experience in Africa*. Uppsala, Nordiska Afrika-institutet, pp. 303-320.

PERSON, Y., 1984, « The Atlantic coast and the southern savannahs, 1800-1880 », dans: AJAYI, J. A. et M. CROWDER, éd. *History of West Africa*. Harlow: Longman, pp. 262-307.

QUIMBY, L.G., 1972, Transformations of belief: Islam among the Dyula of Kongbougou from 1880 to 1970. Ph.D. Thesis, University of Wisconsin.

1979, « Islam, Sex Roles and Modernization in Bobo-Dioulasso », dans: JULES-ROSETTE, B., éd. *The New Religions of Africa*. Norwood: Ablex Publishing Corporation, pp. 203-218.

REINWALD, B., 2005, Reisen durch den Krieg: Erfahrungen und Lebensstrategien westafrikanischer Weltkriegsveteranen. Berlin, Klaus Schwarz.

— 2007, « Citadins au futur ? L'insertion des anciens combattants dans l'espace urbain de Bobo-Dioulasso », dans : Vellut, J.-L., éd., *Villes d'Afrique : Explorations en histoire urbaine*. Paris : L'Harmattan, pp. 179-199.

ROTH, C., 1996, La séparation des sexes chez les Zara au Burkina-Faso. Paris : L'Harmattan.

- 2007, « 'Tu ne peux pas rejeter ton enfant !'. Contrat entre les générations, sécurité sociale et vieillesse en milieu urbain burkinabè ». Cahiers d'Études africaines, XLVII, 1, 185, pp. 93-116.
- 2008, « 'Shameful!' The inverted intergenerational contract in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso », dans : ALBER, E., S. VAN DER GEEST et S. R. WHYTE, éds., Generations in Africa. Berlin: Lit, pp. 47-69 .
- 2010, « Les relations intergénérationnelles sous pression au Burkina Faso ». Autrepart,
 53, pp. 95-110.
- 2013, « Le mariage comme porte d'entrée : La lutte pour l'appartenance selon les générations et le genre à Bobo-Dioulasso », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 237-258.

SAINT-PEUL, A. et SIKASSO, G.M. de, 2008, *Voyage au pays des Bobo (Burkina Faso, début du XXI^e siècle)*. Paris : Cartouche.

SANOGO, L., 2000, « À propos du jula à Bobo-Dioulasso ». *Cahiers du CERLESHS*, Université de Ouagadougou (2nd numéro spécial), pp. 73-83.

— 2013, « De l'identité bobolaise : le rôle du dioula véhiculaire », dans : WERTHMANN, K. et M. L. SANOGO, éds., La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala, pp. 259-278.

SANON, S., 1994, *Bobo-Dioulasso : Dictionnaire historique des rues de la vieille ville*. Bobo-Dioulasso : Imprimérie de la Savane.

SANON, S.B., 1962, Sya. « Nous n'avons jamais été soumis à personne » : Une anthologie historique de Sya (Bobo-Dioulasso). Sidiki Baré Sanou, chef des Bobo, quartier Sya, nous parle de ses ancêtres (par Sanon Sitafa son fils et le Père Chagnac). Manuscrit non publié.

SANON, S.M., n. d., Aperçu historique sur Bobo-Dioulasso. Manuscrit non publié.

1973, Bobo-Dioulasso ou Sia : République de Haute-Volta. Jumelage-coopération,
 Bobo-Dioulasso-Châlons-sur-Marne. Bobo-Dioulasso : Imprimerie de la Savane.

SANOU, A., 2010, « La révolte des autochtones bobo contre les autorités municipales », dans : M. Hilgers and J. Mazzochetti, éd. *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire : Le cas du Burkina Faso*. Paris : Karthala, pp. 119-132.

SANOU, D.B., 1991, La pénétration coloniale et l'évolution de la société Madarè : les relations entre les Bobo et les Zara dans l'ex-canton de Sia (1897-1947). Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou.

SANOU, D.B., 1996, Commune de Bobo-Dioulasso : Les racines du futur. Bobo-Dioulasso : CAD.

2005, Promotion culturelle à Bobo-Dioulasso : Proposition d'une méthode dans un contexte de décentralisation. Ouagadougou : Éditions Découvertes du Burkina.

SANOU, D.B. et Sanou, A., 1994, Odonymes et noms de places de Bobo-Dioulasso: La mémoire collective à Sia, source d'inspiration, à travers les rues et places, 1927-1993. Bobo-Dioulasso Burkina Faso: CAD.

SANOU, G., 2009, « A chaque région, sa mélodie et sa danse: waraba ou djandjoba? », dans : *Les Amitiés Franco-Burkinabè*. *Nature, art et culture au Burkina-Faso*. Paris: L'Harmattan, pp. 85-87.

SANOU, J.F.D., 2001, «À propos d'un toponyme Bobo : Sya (Bobo-Dioulasso)». Berichte des Sonderforschungsbereiches 268, 14, pp. 385-394.

SANOU, M. Y., 2006, Le pays madare. Vu par la Chefferie traditionnelle. 30 août 2006. Manuscrit non publié.

ŞAUL, M., 1998, « The War Houses of the Watara in West Africa ». *The International Journal of African Historical Studies*, 31, 3, pp. 537-570.

2003, « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabè précolonial », dans :
 MADIEGA, Y.G. et O. NAO, éds., *Burkina Faso. Cent ans d'histoire 1895-1995*. Paris :
 Karthala, pp. 381-417.

— 2013, «Les foyers zara de Sia et de Tunuma à la fin du XIXe siècle », dans : Werthmann, K. et M. L. Sanogo, éds., *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Urbanité et appartenances en Afrique de l'Ouest.* Paris : Karthala, pp. 43-67.

ŞAUL, M. et Royer, P., 2001, West African Challenge to Empire: Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War. Athens: Ohio University Press.

SHADYC-GRIL, 2002, Une anthropologie politique de la fange : Conceptions culturelles, pratiques sociales et enjeux institutionnels de la propreté urbaine à Ouagadougou et Bobo-Dioulasso (Burkina Faso). Programme de recherche « Gestion durable des déchets et de l'assainissement urbain ». Action de recherche 4 : SHADYC-Marseille/GRIL-Ouagadougou.

TIENDREBEOGO, A., 1979, *Bobo-Dioulasso à la veille de l'arrivée des Français*. Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou.

TRAORE, B., 1996, *Histoire sociale d'un groupe marchande : Les Jula du Burkina Faso*. Thèse de doctorat. Université Paris I.

— 2005, « Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940 à 2002 », dans : M. GOMEZ-PEREZ, éd., L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux. Paris : Karthala, pp. 417-447.

VAN WETTERE-VERHASSELT, Y., 1969, « Bobo-Dioulasso : le développement d'une ville d'Afrique occidentale ». *Les cahiers d'outre-mer*, 22, 85, pp. 88-94.

WERTHMANN, K., 2008, « Islam on both sides: religion and locality in western Burkina Faso », dans: SCHIELKE, S. et G. STAUTH, éd. *Dimensions of Locality: The Making and Remaking of Islamic Saints and their Places*. Bielefeld: transcript, pp. 125-148.

- 2011, « Die Dyula in Burkina Faso : von vorkolonialer Elite zu ethnopolitischem Verein », dans : SCHAREIKA, N., E. SPIES et P.-Y. LE MEUR, éd. Auf dem Boden der Tatsachen. Festschrift für Thomas Bierschenk. Köln : Köppe, pp. 289-309.
- 2012, « Transformations d'une élite musulmane en Afrique de l'Ouest : le cas des Dioula à Darsalamy (Burkina Faso) ». Cahiers d'Études africaines, LII, 4, 208, pp. 845-876.
- 2014, «Local Religion or Cult-Shopping? A Sacrificial Site in Burkina Faso».
 Anthropos 109, 2: 399-409.

WILKS, I., 1968, « The transmission of Islamic learning in the Western Sudan », dans : Goody, J., éd. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge : Cambridge University Press, pp.162-197.

- « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », dans: Levtzion, N. et R.
 Pouwels, éds., *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, pp. 93-115.

« Les mandé nord et la vie politique en Côte d'Ivoire de 1948 à 1956 »

Présenté par :

Yao Marcel KOUAKOU

Doctorant en Histoire Contemporaine

Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody (Côte d'Ivoire)

Yaomarcel1650@gmail.com

+225 09 11 33 80

Résumé

A l'instar de tous les peuples de la Côte d'Ivoire, les Mandé-nord ou Malinké

ont participé à la vie politique coloniale. Avant 1948, les hommes politiques issus du

groupe malinké militaient pour la plupart au sein du PDCI-RDA.

Mais, après cette période, plusieurs d'entre eux vont mettre en place l'Entente

des Indépendants de la Côte d'Ivoire (EDICI).

Quelque mois après sa création l'EDICI fusionne avec l'UDICI mais garde

toujours son sigle.

En vue de son implantation dans le territoire, les Mandé malinké qui dirigent ce

parti vont animer des conférences et des meetings dans plusieurs cercles. Cette propagande

a permis au parti d'avoir des sous-sections dans le pays. Le RDA qui regroupe toutes les

couches ethniques, réagit en multipliant des actions de sensibilisation dans le territoire.

Quelques unes de ses offensives sont menées en pays malinké. Outre les

batailles pour l'implantation des sous-sections, les hommes politiques mandé se sont

engagés dans les luttes parlementaires et électorales.

Mots Clés: Mandé nord, Côte d'Ivoire, Houphouët-Boigny, Sékou Sanogo, EDICI, RDA.

«North Mande and Politics in Ivory Coast 1948-1956»

1

Abstract

Like all the peoples of Côte d'Ivoire, the Malinke or Mande North participated in colonial politics. Prior to 1948, politicians from the Malinke group campaigned mostly within the PDCI-RDA. But after this period, many of them established the "Entente des Independents de la Côte d'Ivoire" (Edici: the Accord among Independents). A few months after its creation Edici merged with UDICI but still kept its acronym.

To promote itself across the territory, the Malinke Mande who ran the party gave lectures and organized meetings in many districts. This propaganda campaign allowed the party to establish sub-sections around the country. The RDA, which included all ethnic groups, reacted by increasing its own publicity campaigns.

Some of their actions were conducted in Malinke territory. Besides the battles to establish the sub-sections, politicians also engaged in parliamentary and electoral struggles.

Keywords: northern Mande, Ivory Coast, Houphouet-Boigny, Sekou Sanogo, Edici, RDA.

Introduction

Les Mandé nord et la vie politique en Côte d'Ivoire est le sujet de notre communication dans le cadre du colloque MANSA sur « le monde mandé et la mondialisation : défis et perspective».

Pour ce choix, deux raisons nous ont motivées.

Premièrement les Mandé malinké ont participé massivement à la vie politique en Côte d'Ivoire à l'époque coloniale. En 1946, ils contribuent à la création du PDCI-RDA. A partir des années 1948-1949 quelques Mandé vont démissionner du PDCI-RDA pour mettre en place un parti politique à base ethnique.

Deuxièmement, les études consacrées à l'ethnicisation de la vie politique ivoirienne sont sommaires. Vue la passion politique qui entoure le débat politique de notre temps, nous avons choisi ce sujet avec pour souci de connaître le rôle joué par les Mandé malinké dans l'avènement de la vie politique moderne en Côte d'Ivoire.

Les Mandé nord regroupent en effet les divers groupes malinké vivant au Nord de la Côte d'Ivoire. On les retrouve à Séguéla, Odienné, Touba, Mankono, Kong etc....L'année 1948 est capitale pour la compréhension de notre sujet. En effet, à partir de cette date des éléments issus du RDA vont démissionner pour créer des partis ethniques et régionalistes. Elle marque également le début de la dissension entre Félix Houphouët-Boigny (Akan) et Sékou Sanogo (Mandé malinké). Le conflit qui est né entre ces deux hommes aboutit à la création d'un parti d'obédience mandé malinké : EDICI

Dès lors les Mandé qui dirigent ce parti et les dirigeants du RDA multiplient des actions pour contrôler le territoire ivoirien. Sékou Sanogo qui réussit à se faire entourer par ses frères mandé obtient des victoires au niveau parlementaire et électoral entre 1950 et 1951. En revanche, la politique d'Union prônée par Félix Houphouët-Boigny permet à son

parti de résister face à l'offensive des Mandé malinké. A partir de 1956 le parti de Félix Houphouët-Boigny phagocyte toutes les formations ethniques créées en Côte d'Ivoire.

Le présent article tentera de répondre à une préoccupation majeure : pourquoi des hommes politiques issus du monde mandé démissionnent t-ils du RDA pour créer leur propre parti politique et qu'elles sont les différentes batailles qu'ils ont menées?

I- La situation socio-politique en Côte d'Ivoire à partir de 1948

La situation socio- politique en Côte d'Ivoire à partir de 1948 est marquée par le voyage du gouverneur général de l'AOF en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire. Quelques mois après sa tournée dans ces deux territoires, le RDA sera en proie à d'énormes difficultés. Des éléments issus de son rang vont contester l'autorité de Félix Houphouët-Boigny.

Le voyage du gouverneur général Béchard en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire en 1948.

Le gouverneur Paul Béchard effectue une tournée en Haute-Volta en 1948. Accompagné par des représentants du parti socialiste français et du RDA, le gouverneur général fit de belles et nobles déclarations. Il déclara notamment qu'ayant participé, en qualité de député socialiste, au vote de la Constitution d'octobre 1946, il entendait en réaliser l'application. Il ajouta qu'il désirait réaliser l'union et que l'autorité devait s'élever au- dessus de tous les partis politiques dans le seul intérêt de l'AOF¹.

« Nous nous sommes déclarés prêts à le suivre sur ces bases, mais nous avons toutefois souligné que les Africains l'attendaient aux actes, déclare Félix Houphouët-Boigny.»²

¹In Rapport Damas, t1 p.35

² Idem

Accompagné par Félix Houphouët-Boigny, Béchard fait une tournée dans la moyenne Côte d'Ivoire dans la même période. Partout, ces deux personnalités ont été accueillies avec enthousiasme par la population.

Au cercle métropolitain de Bouaké par exemple, le nouveau gouverneur général reprocha aux Européens leur attitude vis-à-vis des Africains.

En effet, certains Européens refusaient d'avoir le moindre contact avec les Noirs, allant jusqu'à s'abstenir de s'asseoir dans un cinéma à côté d'un homme de couleur. Bechard leur demanda de réviser leur attitude³.

Au cours de ce voyage, Béchard a été reçu par le leader du RDA dans son village natal à Yamoussoukro. C'était en présence du gouverneur Georges Orselli et quelques chefs de service qui l'accompagnaient. Ce jour là, Béchard fit au député ivoirien la proposition suivante : « je me rends compte de l'influence très grande du RDA en AOF. Je sais qu'on apprécie mal votre position à Paris. J'aimerais voir les Africains groupés au sein d'un même mouvement, indépendant de tous les partis. J'insisterais pour que Lamine Gueye se joigne à vous pour ce large groupement en abandonnant le parti SFIO.»⁴

Houphouët a promis au gouverneur qu'il soumettrait sa proposition aux autres dirigeants du RDA. Selon lui, cette proposition était orientée vers le but qu'il avait toujours recherché.

Les élections complémentaires qui se déroulent en Côte d'Ivoire et en Hautevolta en 1948 permettent aux dirigeants du RDA de comprendre les intentions de Paul Béchard.

2. Les élections complémentaires du 30 mai 1948

³ Idem

⁴ Audition de Félix Houphouët-Boigny, idem, P.35

Alors qu'on s'attendait à la suite du consensus et de la solidarité prônés depuis lors, à la fusion pure et simple des partis ivoiriens au sein du RDA, un événement se produit. Dès mai 1947, le processus d'union des partis pour qu'émerge le RDA prenait fin. En effet, le parti progressiste quitte le Rassemblement africain pour s'opposer au RDA, aidé en cela par l'administration. Suite à cette défection, plusieurs candidats défiaient celles du PDCI- RDA. Par exemple, les progressistes se présentèrent sous l'étiquette « indépendant ». Dignan Bailly conduit la liste de la SFIO.

La constitution de la liste du RDA a donné lieu à une friction entre Sékou Sanogo, conseiller général de Séguéla et les dirigeants de son parti (le PDCI- RDA). Ecoutons le conseiller de Séguéla : « depuis 1947, depuis mon élection au Conseil général, j'ai eu quelques frictions avec Houphouët lors d'un vote. Nous n'avions pas le même point de vue et il a raconté que je l'avais trahi. Depuis cette date, il n'a pas manqué de déclarer à ses amis, à Yoro Sangaré, par exemple, son intention de me limoger. Puis nous arrivons en 1948. (...) A partir d'avril, du 5 au 19, je suis appelé par mes compatriotes à intervenir sur la désignation des candidats. Après une discussion qui a duré quinze jours, du 5 au 19 avril, Houphouët a déclaré qu'il considérait que j'étais un élément gênant pour lui... »

Sékou poursuit : « Quelques temps après, je rejoignais Dakar en passant par Bouaké. Houphouët m'y a invité du 4 au 11 mai et, là encore, nous avons eu une discussion qui risquait d'avoir de fâcheuses conséquences pour lui. (...), je n'ai pas manqué de lui signaler que j'étais toujours envoyé par mes compatriotes pour que, dans la désignation des candidats aux élections complémentaires, il ne nous soit pas imposé de candidats comme il en avait l'intention.»⁵

La déclaration de Sékou Sanogo révèle qu'il y a une division au sein de la classe politique ivoirienne. Elle met en évidence également les faiblesses liées au choix des

.

⁵ in Rapport Damas, t.2, p470.

candidats lors des consultations électorales. En fait, le PDCI- RDA a toujours pris en compte ces trois critères de choix d'un candidat : l'ethnie, la personnalité du candidat, l'avis de certains dirigeants (de Houphouët en particulier). Souvent l'avis de ce dernier prime sur toutes les autres considérations⁶.

Malgré la campagne acharnée menée contre le RDA, celui- ci obtient les 12 sièges du second collège.

Du fait de la reconstitution de la Haute-Volta, le Conseil général de ce territoire devait être désigné au complet. Béchard venait de proposer à Houphouët l'union de tous les Africains. Cette proposition avait été soumise aux élus du RDA restés à Paris. Tous ont approuvé ce projet. Ils sont d'accord avec le Moro Naba pour présenter une liste commune. Mais après une entrevue avec Béchard, le Moro Naba revient sur sa décision et refuse de former une liste commune. Albert Mouragues, gouverneur du territoire, participa lui-même à la campagne électorale. Ecoutons le témoignage fournit par Félix Houphouët-Boigny : « je ne pouvais le croire, mais à Safamé, subdivision de Dédougou, en Haute- Volta, (...) il demanda au chef de canton Séni Douani de faire voter pour la liste patronnée par lui. Le chef de canton répondit que l'immense majorité de la population étant RDA, il ne pouvait adopter une telle attitude sans se faire désavouer par elle. »⁷

Les travaux réalisés par Sémi-Bi Zan révèlent que le RDA perd deux consultations électorales en 1948. Les élections au Conseil général du 30 mai et celle à l'Assemblée nationale le 27 juin. Sur 50 membres que comptaient le nouveau Conseil général, il n'y en avait que huit (8) appartenant au RDA.⁸

Trois jours après les élections, le leader du RDA rencontre Béchard à Bobodioulasso. Il se plaint de l'attitude de ses collaborateurs au cours de la dernière

⁶ Jean-Noël Loucou, la vie politique en Côte d'Ivoire de 1932 à 1952, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1976, p.400 (thèse de doctorat 3^{ème} cycle)

⁷ Audition de Félix Houphouët-Boigny, *op.cit.* p36

⁸ Semi Bi Zan, Ouezzin Coulibaly, le lion du RDA (1909-1958) Abidjan, PUCI, 1995, P.99

campagne électorale. Le gouverneur promet de demander des renseignements à ses collaborateurs. Mais il ne le fait pas. Pourtant ils se sont rencontrés quinze jours auparavant à Ouahigouya.

Ainsi, les leaders du RDA se sont rendus compte que le voyage de Béchard en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire visait exclusivement à jeter les bases de la politique de neutralisation du RDA. En Côte d'Ivoire, le gouverneur Péchoux qui remplace Orselli va poursuivre cette politique initiée par Béchard. Pour commencer, il crée la division au sein du RDA à partir de 1948. Ainsi donc Sékou Sanogo, sera opposé à Félix Houphouët-Boigny.

3. L'état des relations entre Sékou Sanogo et Félix Houphouët-Boigny en 1948.

Sékou Sanogo est né le 1^{er} janvier 1921 à Dioulassoba, dans le cercle de Séguéla en Côte d'Ivoire. Il entre dans l'administration en qualité de commis du cadre commun supérieur des services administratifs. Mais cet « évolué » selon l'expression alors couramment employé en Afrique, s'engage très vite dans la vie politique. Félix Houphouët est né probablement le 18 octobre 1905 à Yamoussoukro. Il est d'origine Akan (Baoulé). Il est sorti de l'école de médecine de Dakar en 1925. Ces deux hommes politiques ivoiriens partageaient les mêmes visions politiques et le PDCI- RDA est leur creuset commun. La preuve, ils ont été élus en novembre 1946 au Conseil général au niveau de la 4ème circonscription. Au Parlement français, au cours de la discussion sur les opérations électorales du territoire de Côte d'Ivoire en août 1951, Félix Houphouët-Boigny rappelle les conditions dans lesquelles il rencontre Sékou Sanogo.

Ecoutons le : « En 1946, au cours d'un voyage à Korhogo, ayant appris votre mutation par l'administration Winckler, sans vous connaître et pensant que vous aviez

⁹ La 4^{ème} circonscription comprend les cercles suivants : Séguéla, Katiola et Korhogo.

défendu les intérêts des Sénoufo alors que vous êtes Koy, je vous ai inscrit en 2^{ème} position sur ma liste électorale pour le Conseil général. »¹⁰ Cette thèse n'est pas contredite par Sékou Sanogo pendant le débat.

Certes, Félix Houphouët a permis à Sékou Sanogo de faire ses premières armes politiques, mais quelques années plus tard l'on se rend compte qu'ils ne partagent plus les mêmes visions politiques. Lors de son audition sur les événements survenus en Côte d'Ivoire entre 1949 et 1950, Sékou Sanogo l'a dit clairement : « A ce moment là, il y a eu la session budgétaire du Conseil général où j'ai encore eu quelques frictions avec mes amis d'autrefois (...), les membres du RDA(...), m'ont adressé une lettre à Bouaké par laquelle, ils me disaient qu'ils constataient que j'étais malade mentalement.» Un malade mental peut – il lire une lettre ?

De tout ce qui précède, l'on s'aperçoit qu'il y a eu des frictions, qui couvaient malgré l'effort qui était fait de part et d'autre pour en faire fi. Sékou n'en pouvait plus et démissionne du RDA. Les raisons de cette démission sont interprétées différemment. Entre autres ont peut distinguer :

- L'intransigeance de Félix Houphouët-Boigny
- La volonté d'éliminer les hommes politiques jugés trop tièdes et ceux qui avaient des rapports avec l'administration.

Cette mesure concerne Sékou Sanogo et tous les hommes politiques qui entretiennent des relations avec l'administration. En effet, le 25 avril 1949, le gouverneur Péchoux effectua un voyage à Séguéla. Il fut accueilli par Sékou Sanogo. Sans doute, cette visite a permis aux deux hommes d'envisager la création d'un parti qui aurait pour bastion Séguéla.

¹⁰ Journal officiel de la République Française (JORF) – ,1^{ère} séance du 24 août 1951, p 6500

¹¹ In Rapport Damas, p 472

Le témoignage rendu par Lasseny Soumahoro confirme notre thèse: « A Séguéla, après, il s'est rendu à Abidjan. Nous avons appris qu'il (Sékou Sanogo) allait créer un parti(...).Il m'a dit d'intervenir auprès de la population pour que tout le monde adhère à son parti.» Comme on le voit, les querelles entre Félix Houphouët-Boigny et Sékou Sanogo aboutissent à la création d'un parti politique regroupant les Mandé nord. Cette politique est orchestrée par le gouverneur Péchoux. Jean-Noël Loucou soutient que : « l'administration coloniale doit donc susciter de nouveaux partis en s'appuyant sur les divisions ethniques et régionales. La SFIO étant censée contrôler les Bété du centre – ouest, le PDCI les lagunaires du Sud et les Agni de l'Est, le BDE les krou du sud – ouest, restent à prendre en main les Baoulé du centre et les mandé nord. C'est ainsi que sont créées l'UDICI et l'EDICI qui fusionneront par la suite. » 13

II- LE PROCESSUS DE CREATION DE L'EDICI: UN PARTI D'OBEDIENCE MANDE MALINKE

L'Entente des Indépendants de Côte d'Ivoire est le fruit conjugué de la volonté de répression de l'administration coloniale avec à sa tête Péchoux et des frustrés autrefois militants actifs du RDA. Pour en arriver à la création de l'EDICI, l'administration va passer d'abord par le centre en créant un parti : l'Union des Indépendants de Côte d'Ivoire (UDICI) dans la seule intention de déséquilibrer le PDCI et surtout son Président Houphouët-Boigny dans son fief.

1. La mise en place de l'UDICI

Le gouverneur Péchoux adopte en Côte d'Ivoire, un multipartisme de façade aux fins de briser l'influence du RDA. Après l'échec du Bloc Démocratique Eburnéen

¹² In Rapport Damas, p.815.

¹³ Idem

(BDE)¹⁴, le gouverneur Péchoux crée les conditions favorables pour la mise sur pied d'un autre parti. Le choix des hommes, de la région géographique pour la création de l'UDICI est stratégique.

L'UDICI nait le 27 mai 1949 en plein cœur du pays baoulé : Bouaké. Deux cercles baoulé constituent le domaine de prédilection de ce nouveau parti : Bouaké et Toumodi. Mais, il lorgne aussi Dimbokro, non loin de là.

Cette formation nait bien sûr de l'initiative conjuguée de l'administration coloniale et quelques éléments issus des rangs du RDA. Ceux-ci ont été purement et simplement débauchés du RDA par Péchoux en leur promettant des fonctions et des biens matériels.

Dans le rapport de Coffi Gadeau sur les origines des démissions du RDA, il est écrit : « Les Sékou Sanogo décorés de l'étoile du Bénin, le Goffri, les Niangoran qui ont acheté des camionnettes, les Lattier qui ont quitté pour avoir une nomination de chef de canton, les Yoro Sangaré pour récupérer leurs fonctions perdues pour ivrognerie, les Seyni Gueye pour éteindre certaines dettes de 500.000 frs, tous ont été contactés. Seuls, nos camarades Mory et Gauze, ce dernier à qui M.Péchoux promit un million de francs refusèrent de se laisser corrompre.» ¹⁵

L'UDICI est dirigée par Moussa Coulibaly. Coffi Gadeau soutient qu' « on fait croire à M.Péchoux que pour tuer le RDA dirigé par un Baoulé, Félix Houphouët-Boigny, il fallait trouver dans les deux cercles baoulé, un autre mouvement ayant à sa tête des Baoulé. Et avec les Moussa Coulibaly, chef de quartier, N'dia Coffi, médecin africain, Léopold Mansila, trois transfuges du RDA, se forme l'Union des indépendants de la Côte d'Ivoire. Les Koba Kouamé, Oka Niangoran, Andoh Pasca, Baoulés de Toumodi, se

¹⁴ Jean-Noël Loucou, le multipartisme en Côte d'Ivoire, Abidjan, Neter, 1992, p.74

¹⁵ Etienne Djaument qui crée en décembre 1948 le BDE, se fait l'instrument de la scission interne, in Jean-Noël Loucou, p72

joindront quelques mois plus tard à l'Union des Indépendants de Côte d'Ivoire (UDICI). »¹⁶

Le parti n'a pas de programme précis. Mais, il s'est fixé un objectif qui consiste à briser le monopole du RDA. A ce propos, un de ses dirigeant écrit : « l'UDICI se propose de rechercher les moyens les plus honnêtes pour redresser une situation politique que la plupart des habitants de ce pays qualifient de néfaste : l'introduction brutale dans notre territoire de certaines idéologies dangereuses qui sont en train de diviser le monde, et qui au lieu de semer la concorde entre les hommes, a failli nous précipiter dans le gouffre. » ¹⁷ Certaines idéologies dangereuses renvoient à l'apparentement du RDA au PCF.

En effet, le RDA est taxé de communiste, ce qui va contre l'intérêt de la métropole. L'UDICI entend « travailler la main dans la main avec les Français. » ¹⁸ Le parti d'Houphouët-Boigny est mis à rude épreuve. Ses difficultés s'accroissent et aussi le nombre de ses détracteurs. Et cela de par la seule volonté du gouverneur Péchoux qui a la possibilité de créer des partis politiques. Après quelques mois d'activités, ce parti ne réussit pas à étendre son influence à travers le territoire. Le gouverneur Péchoux se tourne vers Sékou Sanogo pour mettre en place un parti politique : l'Entente des Indépendants de la Côte d'Ivoire. (EDICI)

2. La création de l'Entente des Indépendants de la Côte d'Ivoire (EDICI) : un Parti d'obédience mandé nord.

L'EDICI vit le jour le 14 décembre 1949. Une de ses particularités, c'est qu'elle a été créée par des Ivoiriens, originaires du Nord et particulièrement de Séguéla.

En effet, tous les membres de l'EDICI pratiquaient la religion musulmane.

¹⁶In Rapport Damas, p457

¹⁷In Rapport Damas, t.2 P764

¹⁸ La Côte d'Ivoire, 11 juin 1949, P. 3

Suivons ensemble ce que dit Coffi Gadeau : « Il fallait aussi à M.Péchoux détruire le RDA par le détachement des musulmans et, misant sur le slogan d'anti-religieux, M. Péchoux crut réussir en créant avec des éléments musulmans d'Odienné, anciens transfuges du RDA, l'Entente des Indépendants de la Côte d'Ivoire.

Pourquoi d'abord les éléments d'Odienné? Parce que tous les originaires d'Odienné, tous musulmans et très nombreux dans tous les centres populeux du territoire, avaient déjà réussi à se grouper dans une association dite « Idéal Odienné» M. Buggia, créateur clandestin de l'Entente des indépendants de la Côte d'Ivoire, avec les Sékou Sanogo, les Yoro Sangaré, les Vamé Doumouya, les Touré Amadou, Fondio Mohitié. Amara Camara, Maméri Bamba, Touré Salif, Sékou Amadou Touré, Diakité Sékou. Mamadou Bamba (sur quatorze signataires du premier manifeste de l'Entente des Indépendants de la Côte d'Ivoire, publié dans l'organe officieux du gouvernement de la Côte d'Ivoire de M.Ply, il y a douze membres de l'idéal d'Odienné)...»

Le bureau directeur du parti se compose comme suit : président : Yoro Sangaré ; vice-présidents : Etienne Latier, Anaky Kouassi, Logossina Cissé, Bazoumana Coulibaly, Tiémoko Coulibaly ; Secrétaire politique, Sékou Sanogo ; Responsable aux questions économiques, Goffri Kouassi ; Responsable aux questions sociales, Capri Djédjé ; Responsable à l'éducation populaire, Niangoran Eyémon ;

Ils sont membres du Conseil général de Côte d'Ivoire. Ils ont été débauchés du RDA. Ils sont pour la plupart des fonctionnaires. Le parti dispose de deux secrétaires à l'organisation et à la propagande : Vamé Doumouya et Amara Komara. L'EDICI comprend trois trésoriers : Vaboua Doumouya, Aly Savané et Goronzo Coulibaly. Enfin, Salif Touré est nommé commissaire au compte et quinze personnalités ont été désignées comme conseillers politiques. Ceux-ci exercent des professions libérales.

En réalité, la catégorie sociale des fonctionnaires joue un rôle important dans le parti en tant que cadres : ils détiennent le savoir et le prestige nécessaire à l'organisation des masses.

Incapable d'atteindre les objectifs qu'elle s'est assignée, l'EDICI fusionne l'UDICI en mars 1950. Toutefois elle conserve son sigle.

La nouvelle Entente des Indépendants de Côte d'Ivoire va mettre en place des moyens de communication, d'échange et de transmission d'information, en vue de son implantation sur l'ensemble du territoire.

3. Les batailles entre l'EDICI et le RDA pour Le contrôle du territoire ivoirien.

Avec la création de la "nouvelle EDICI", les batailles pour le contrôle du territoire devient une préoccupation majeure pour les partis politiques ivoiriens. Le combat entre le RDA et l'EDICI va de plus en plus s'accentuer. Les actions de ces deux formations se traduisent par les actions de masses et des luttes électorales et parlementaires.

Pour contrôler l'ensemble du territoire, les hommes politiques ivoiriens vont multiplier les conférences et les meetings dans les différents cercles. Certains ont recours à l'argent pour convaincre des militants réticents. D'autres procèdent à la politique de sabotage.

L'EDICI multiplie les conférences et les meetings dans toute la Côte d'Ivoire.

En septembre 1950, Sékou Sanogo et Vamé Doumouya se sont rendus à Oumé. Ils tiennent en haleine les populations gagou et gouro mais aussi les nombreux mandé malinké de la région au cours d'un meeting. Le 10 septembre, Sékou Sanogo remet le cap dans le pays gouro. Mais cette fois-ci il se rend à Sinfra où il entretient une foule nombreuse et évoque la désespérance de son parti vis-à-vis du RDA, cinq ans après sa création.

Les membres du comité directeur de l'EDICI ne s'arrêtent pas là en si bon chemin. Ils entreprennent d'autres voyages d'information, de formation et de soutien à la population. La plus médiatisée et retentissante de ces tournées est celle de Dimbokro via Toumodi en pays baoulé.

Toutes ces rencontres avec les populations permettent à Sékou et ses collègues d'implanter des sections de l'EDICI dans 27 villes de la Côte d'Ivoire¹⁹.

Pour faire face à l'offensive de ce parti, le RDA va mener à son tour des actions en pays malinké et dans tout le reste du territoire.

Quelques membres influents du mouvement tels que Ouezzin Coulibaly, Lamine Fadiga, Félix Houphouët-Boigny, etc... vont parcourir les villes de la Côte d'Ivoire pour sensibiliser leurs militants. Ils organisent également des conférences et les meetings dans les différentes circonscriptions administratives du territoire.

Ainsi, Ouézzin Coulibaly arrive à Séguéla où il y fait une conférence le 3 janvier 1950.

En pays malinké Douty Bayo indique que « le député Ouézzin Coulibaly fait, accompagné de Lamine Fadiga, une offensive d'envergure dans la région de Séguéla-Mankono. Il participe presqu' à la révolte contre le Conseiller Sékou et ses partenaires.

Le 3 janvier 1950, en particulier, Ouézzin Coulibaly tient une réunion à Séguéla, dans la concession de l'Almany. Il lance le mot d'ordre habituel de grève à l'achat, désertion du marché et refus de vendre aux agresseurs du RDA.»²⁰

¹⁹ Les différentes villes sont : Abidjan (Treichville et Adjamé), Oumé, Bouaflé, Sinfra, Zuénoula, Bouaké, Toumodi, Yamoussoukro, Mankono, Séguéla, Touba, Odienné, Ferké, Kong, Dimbokro, Man, Daloa, Gagnoa, Sassandra, Dabou, Tiassalé, Anyama, Adzopé, Grand-Bassam, Aboisso, Korhogo.

²⁰ Déposition de Douty Bayo, *op.cit*.p.831

La présence de Ouézzin Coulibaly dans la concession du guide religieux est attestée par Péchoux.

Il affirme : « des réunions ont lieux chez l'imam de la mosquée Vassiri Bakayoko. Il annonce aux militants RDA que ses prières sont terminées et qu'il leur donne sa bénédiction de protection, en leur assurant du succès de leurs entreprises.»²¹

Le gouverneur Péchoux ajoute : « Quiconque connaît l'Afrique doit souligner la gravité de ces paroles, car chaque fois qu'elles sont prononcées par un chef religieux, cela annonce le prélude d'incidents des plus sérieux. Cela signifie pour la masse (...) qu'Allah est avec le RDA.»²²

Comme le souligne Georges Bogolo Adou, l'islamisme devint non seulement un cri de ralliement mais aussi « une force qui peut révolutionner la vie des Africains. » ²³

A Séguéla, Ouézzin a parlé de l'action des femmes RDA. La consigne qu'il donne est ceci : recensement des femmes qui sont du parti, intensification de la propagande de faire revivre le mouvement et, chaque fois qu'il arriverait quelque chose à un militant, il ne fallait pas hésiter à envoyer des délégations suivies de la masse jusqu'à la résidence du commandant de cercle. Il ne fallait jamais abandonner la lutte sans avoir obtenu satisfaction.

En effet, il s'agit de mener non seulement des actions de masse, mais surtout, intéresser les femmes à la vie politique du territoire.

Ainsi à Séguéla, plusieurs femmes mandé vont participer à la vie politique de la circonscription. La section féminine du RDA de cette ville est dirigée par Mamba Bakayokro²⁴ dite Sissikounou.

.

²¹ In rapport Damas tome II, p540.

²² Idem

²³ Georges Bogolo Adou, «*Le RDA et les religions*» in actes du colloque international du RDA, 18-25 octobre 1986, p.321.

²⁴Dans le rapport fait par Lasseny Soumahoro sur les incidents du 31 janvier 1950, il est mentionné : «La femme de Sékou (Sanogo) voulait acheter des tomates à une femme qui vendait au marché. Cette dernière

Elle est aidée dans sa tache par Béma Bakayoko, Madegbé Binaté²⁵ et Madoundou Touré²⁶ etc...

Les émissaires du RDA ne se limite pas à Séguéla. Ils se rendent à Mankono, , Tiénigbé, Bouandougou, Massala, Sifié, Kani etc...

Pendant leur passage dans le pays mandé, Lamine Fadiga est proclamé comme Conseiller général en lieu et place de Sékou Sanogo. Par raillerie, la sous-section de RDA de Séguéla a même célébré les funérailles du Conseiller de Séguéla.

Nous retenons que l'action des propagandistes RDA dans le pays mandé n'est pas le fait du hasard. Ils cherchaient à fragiliser l'EDICI dans son bastion.

Les hommes politiques mandé ont participé également aux luttes électorales et parlementaires.

III. Les hommes politiques mandé engagés dans les luttes électorales et Parlementaires.

Dans cette partie du travail, nous mettons en relief l'engagement des Mandé au niveau des consultations électorales d'une part, et au niveau parlementaire d'autre part.

1. Les batailles parlementaires

A ce niveau, il s'agit d'analyser la discussion qui s'est instituée entre Sékou Sanogo et Houphouët-Boigny au Conseil général de la Côte d'Ivoire d'une part et au Palais Bourbon d'autre part.

Le débat qui a eu lieu au Conseil général a porté sur le budget de 1950. Il s'est déroulé précisément le 27 décembre 1949.

pensa à la grève d'achat dont la consigne avait été donnée par Noumory Coulibaly. Le refus de vendre les tomates à la femme Sékou a entrainé des bagarres. Mais la présidente Sissikounou conseilla aux femmes de vendre les tomates à la femme de Sékou. L'ordre donné par la présidente est exécuté immédiatement. In rapport Damas *op.cit*.817

²⁵ Madégbé Binaté a été assassinée pendant la répression de l'administration coloniale à Séguéla.

²⁶ Lors des évènements de Séguéla elle a été blessée à la jambe. Transportée à l'hôpital, elle mourut quelques heures après. In rapport Damas, op.cit.p.818

Sékou Sanogo intervient lors de la discussion. Il rappelle notamment qu'au cours de la session budgétaire, l'Assemblée a, à deux reprises, manifesté sa volonté formelle de donner satisfaction au chef du territoire. Celui-ci réclame les délibérations récapitulatives de chacune des sections, des recettes et des dépenses. Il s'étonne que ces décisions de l'Assemblée ne soient pas discutées par le bureau.

Il estime, d'autre part, que si la récapitulation générale du budget, présentée sous la forme de la délibération n°45, n'a pas été adoptée, c'est à la suite de manœuvre de couloir. Il prendra, dans le vote qui va suivre, la même position qu'il a prise au cours des sessions budgétaires et extraordinaires précédents et votera pour l'adoption de la délibération qui est présentée par l'administration. Une très longue discussion, parfois passionnée, s'instaure alors entre deux fractions de l'Assemblée.

L'une favorable à l'adoption du projet de délibération, conformément aux thèses développées par Josse Armand et Sékou Sanogo, l'autre défavorable à son adoption, conformément aux thèses développées par Bokoum Ahmadou, Houphouët-Boigny et Coffi Gadeau.

Au cours de la discussion, les partisans de la thèse favorable à l'adoption du projet demandent que la clôture soit prononcée et qu'il soit passé au vote du vœu présenté par Josse.

Finalement, la clôture, mise aux voix est ordonnée par 25 voix pour, 7 contre et 1 abstention.²⁷

Le vœu de Josse est alors mis aux voix. Par 25 pour 6 contre et 2 abstentions, l'Assemblée est d'avis de mettre en discussion la première question mise à l'ordre du jour de la présente session : le vote du budget 1950. Auguste Denise propose à l'Assemblée

²⁷ Assemblée territoriale, de la Côte d'Ivoire, Procès-verbaux des séances, Abidjan, imprimerie du gouvernement, 1952, p.3.

que, conformément à l'usage adoptée par elle, le projet de délibération soumis par le gouvernement soit examiné article et par chapitre.

Josse Armand s'oppose à cette proposition et demande que le projet soit soumis in globo à l'acception de l'Assemblée après que sa lecture en aura été faite. Le commissaire du gouvernement abonde dans le même sens que lui.

Une très longue discussion oppose à nouveau les deux fractions de l'Assemblée qui se sont manifestées au cours de la séance de la matinée.

Des arguments d'ordre divers sont échangés, qui portent à la fois pour ou contre la proposition faite par le Président de l'Assemblée et pour ou contre l'acceptation du projet de délibération.

Après ce long débat, la proposition initiale du Président Dénise, tendant à ce que le projet de délibération soit examiné par article et par chapitre, est alors mis aux voix.

Une fois encore le camp de Félix Houphouët-Boigny est battu par 26 voix contre 7.

Dans son explication de vote, Kacou Aoulou (progressiste) rappelle les votes précédents relatifs au budget; il en souligne l'invraisemblance et il estime que cette invraisemblance a son origine dans une manœuvre politique. Il estime que la partie importante du budget consiste dans les recettes et que c'est l'occasion de leur vote que le budget doit être rejeté. Or, c'est la fraction de l'Assemblée que représente Houphouët et ses amis qui a voté pour les recettes. Pour être conséquente avec elle-même, elle aurait donc dû voter pour la délibération finale et non contre, comme elle l'a fait.

Houphouët résume à son tour ses interventions précédentes. Il ajoute qu'il faut savoir dire non à l'administration lorsque cela est nécessaire pour le bien du pays. Il votera contre.

Par 27 voix pour, 9 contre, l'Assemblée adopte le projet.

Le camp de Sékou Sanogo remporte une victoire parlementaire sur celui de Félix Houphouët-Boigny.

Nous partageons le point de vue de Jean-Noël Loucou qui soutient que : « jusqu'en 1949, date à laquelle le PDCI RDA perd la majorité au Conseil général à la suite de démission suscitée par le gouverneur Péchoux, les élus du mouvement mènent une vigoureuse action. »²⁸

Il convient d'ajouter que ces actions se soldent parfois par les échecs comme ce fut le cas du vote du budget de 1950.

Au Palais-Bourbon, une autre discussion s'instaure entre Félix Houphouët-Boigny et Sékou Sanogo le 24 août 1951. Le débat a porté sur les opérations électorales de 1951 en Côte d'Ivoire.

Selon Houphouët, les élections du 17 juin 1951, se sont déroulées dans les conditions irrégulières.

Ainsi, il demande à l'Assemblée de les invalider. Les réclamations du RDA portent sur les points suivants :

Au bureau de vote du village d'Amavi, il n'y avait pas de représentant de la liste du RDA. Le procès verbal ne mentionne aucune observation, mais on y trouve la signature de tous les délégués. A Bouna, le procès verbal est signé du bureau mais, ne comporte pas les signatures des délégués de la liste du RDA. Houphouët signale que le nombre des électeurs inscrits est descendu en Côte d'Ivoire de 200.000 en 1946 à quelque 180.000 en 1951; quand dans d'autres territoires, il s'est élevé de 150.000 à 900.000²⁹. La raison en est bien simple ; c'est qu'on a rayé abusivement les électeurs susceptibles de voter pour le RDA.

Le Président du RDA dénonce des fraudes massives en pays mandé. Suivons son raisonnement : « A Séguéla, dont vous êtes originaire (Sékou Sanogo) où je n'ai jamais

²⁹ In JORF, 1ere séance du 24 août 1951 p.6496

²⁸ Jean-Noël Loucou, Le multipartisme en Côte d'Ivoire op.cit.p.80

passé plus de cinq jours où la révision de la liste électorale a été confiée à vos amis, révision que vous avez-vous-même patronnée, à Séguéla vous avez pu trouver le moyen de rayer dans un grand centre comme le chef-lieu plus de 400 électeurs alors que votre village a été porté comme comptant 60 électeurs, au même titre que le chef-lieu de la région.» 30

Le chef de fil du RDA poursuit : « dans ce cercle de Séguéla, cependant, dans votre fief, j'ai obtenu, malgré ces fraudes, 2700 voix, alors que vous, qui êtes originaire de la région et avez présidé à tous ces trucages, vous en avez réunis à peine le tiers.»³¹

A Odienné, une autre ville, malinké, Buggia, ex-chef du cabinet de Péchoux affecté quelques jours seulement avant les élections, a chassé de cette localité tous les militants du RDA.

Félix Houphouët-Boigny se rend dans cette localité trois jours avant le vote. Il proteste contre cette mesure anti-démocratique. Buggia lui donne l'assurance que, le jour du vote, les cartes ayant déjà été distribuées les représentants du RDA seraient au moins admis à la surveillance des opérations électorales. Mais, le soir précédant le scrutin, alors que Houphouët et ses amis se trouvaient à quelques kilomètres d'Odienné, Buggia, d'autorité, s'est opposé à la présence des représentants du RDA dans les bureaux de vote. Il n'a rien trouver de mieux que de centraliser dans la seule ville d'Odienné les six bureaux de vote. C'est ainsi qu'il a pu empêcher toute expression libre des électeurs dans ce cercle.

De tout ce qui précède, il ressort que l'administration coloniale n'a pas tenu compte du décret d'application de la loi du 23 mai 1951. Celui-ci dispose en effet :

Dans chaque commune ou dans chaque circonscription administrative, cercle, région, district, la distribution des cartes électorales devra être achevée trois jours avant la date du scrutin.

³⁰ Idem ³¹ Idem

Il est crée une ou plusieurs commissions chargées de la distribution des cartes électorales (...) La loi précise également que :

Chaque liste de candidats où chaque candidat, en cas de scrutin uninominal, a le droit d'exiger la présence en permanence dans chaque bureau de vote d'un délégué habilité à contrôler les opérations électorales (...)

Invité à l'intervenir par le président de la séance, Sékou Sanogo dit : « je n'avais pas l'intention d'intervenir dans ce débat, mais pour avoir été quelque peu mis en cause par M. Houphouët-Boigny, j'estime de mon devoir de répondre sur les faits qui viennent d'être annoncés à cette tribune, de façon à éclairer la religion de cette Assemblée qui doit se prononcer en toute connaissance de cause. » ³²

De quoi s'agit-il ? S'interroge t-il, avant de répondre qu'il s'agit de l'invalidation des opérations électorales de la Côte d'Ivoire, demandée par Houphouët-Boigny et le RDA.

Pour le leader du parti de l'Union Française, cette invalidation est fondée sur de prétendus abus de l'administration locale de la Côte d'Ivoire à l'occasion du scrutin, abus qui auraient été favorable à sa propre élection.

Premièrement, émanant du RDA et particulièrement de Houphouët-Boigny, il n'y a pas à s'étonner de cette demande d'invalidation.

Dans tous les scrutins précédents dit-il, le RDA totalitaire a bénéficié du quasi monopole des voix et aux élections complémentaires de 1948 pour le Conseil général de la Côte d'Ivoire, il avait encore obtenu 91 pour 100 des suffrages. Dans ces conditions, il est bien évident que le député Houphouët, dont chacun connait l'orgueilleuse prétention à représenter seul le territoire ivoirien, ne pouvait imaginer que les sièges puissent être partagés ; et que quelqu'un lui dispute l'honneur de représenter « son » territoire devant l'Assemblé nationale.³³

33 Idem

³² JORF, 1^{ère} séance du 24 août 1951, op.cit.p 6499

Sékou Sanogo dit qu'il faut penser que la demande d'Houphouët d'invalidation se serait produite en toute hypothèse, quel que soit l'élu et quelles que soient les circonstances du vote, du seul fait que cet élu n'est plus un des lieutenants d'houphouët.

Il ajoute que, deuxièmement, l'intransigeance du député Houphouët s'explique aussi par une certaine ignorance, volontaire, des conditions profondes de l'opinion en Côte d'Ivoire. Cette évolution s'est accomplie dans ce pays à la suite de l'incident dont il a l'entière et lourde responsabilité.

Interrompu par les applaudissements des élus de l'extrême droite, Sékou poursuit en disant que Félix Houphouët-Boigny, malgré des avertissements multiples, préfère fermer les yeux sur cette réalité et prétendre que l'élection d'un adversaire est le fait exclusif de pressions administratives exercées à l'occasion du scrutin.

Pour qui connaît la Côte d'Ivoire soutient-il, rien ne saurait être plus faux. Le scrutin du 17 juin marque la première étape d'un puissant mouvement de défection de RDA. Houphouët s'est fait pendant cinq ans l'agent local d'une doctrine et d'un parti totalitaire dont l'Afrique ne veut pas. Houphouët est entré en lutte ouverte contre l'autorité française, qui s'identifie qu'on le veuille au non, avec la France aux yeux des Africains.

Les électeurs ont sanctionné Félix Houphouët-Boigny pour deux raisons : -son apparentement avec le parti communiste.

- Houphouët-Boigny a la responsabilité des événements douloureux qu'a connus la Côte d'Ivoire entre 1949-1950.

Sur la deuxième raison, les avis les partagés.

Néanmoins, en ce qui concerne la première, nous savons que depuis le 18 octobre 1950, le RDA a rompu l'alliance parlementaire avec le PCF. L'argument de Sékou Sanogo ne tient donc pas.

Concernant le déroulement des élections l'élu mandé affirme :

« À la vérité, des graves irrégularités qui justifieraient à elles seules l'annulation des élections, ont pourtant été commises, mais elles ont été commises par le seul RDA et par quelques rare alliés qu'il avait su trouver dans les rangs d'autres partis politiques. » ³⁴ Sékou Sanogo appuie ses arguments par des preuves.

A Toumodi, pays natal du député Houphouët, lors de l'établissement des listes, le chef de subdivision tomba malade. Un commis expéditionnaire, membre du RDA a inscrit en son absence, sans pièces justificatives, 4500 nouveaux électeurs.

Le député Sékou Sanogo ajoute que le RDA a inventé des procédés originaux.

En premier lieu, la manipulation des listes. Au total, quatre listes ont été présentées par Houphouët-Boigny dont une seule était chargée de collecter les voix. Ensuite, l'emploi systématique du faux et de l'abus de confiance, ce qui a permis à Houphouët-Boigny de semer le trouble parmi les militants du PUFCI.

De tout ce qui précède, nous constatons que les deux élus reconnaissent qu'il y a eu des fraudes massives pendant les élections du 17 juin 1951 en Côte d'Ivoire.

Cette thèse est soutenue par Mamadou Konaté, député RDA du Soudan. Il reconnait en effet qu'« à la tribune Houphouët-Boigny, comme Sanogo Sékou, se sont plaints tous deux des fraudes qu'ils ont constatées.»³⁵

Le député du Soudan affirme que pareille fraude ont eu lieu dans tous les territoires de l'Union Française³⁶ et tout particulièrement en Côte d'Ivoire. La tâche de l'Assemblée est donc très facile, dit-il, les deux représentants de la Côte d'Ivoire étant d'accord de constater ces irrégularités, il convient sans nul doute d'annuler les élections.³⁷

personnel). A la fin du débat, les opérations électorales ont été annulées. L'on a invalidé Tchicaya, prétexte que l'administration a fait des élections dans ce territoire. (Cf JORF, p.6499).

³⁷ JORF, séance du 23 Août 1951 *op.cit* p.6502.

³⁴ Intervention de Sékou Sanogo, In JORF, débats parlementaires, 1^{ère} séance du 24 août 1951 p.6501.

³⁵ Intervention de Mamadou Konaté, à l'Assemblée nationale, in JORF, 1ere séance du 24 août 1951, p.6502. ³⁶ Le 23 août 1951, Pierre André (P.R.L Meurthe-et-Moselle) a déposé un amendement tendant à l'annulation des opérations électorales du territoire du Moyen-Congo (Collège des citoyens de statut personnel). A la fin du débat, les opérations électorales ont été annulées. L'on a invalidé Tchicaya, sous le

Finalement, l'Assemblée a adopté les conclusions du deuxième bureau et prononcé l'admission de Félix Houphouët-Boigny et Sékou Sanogo.

2. Les luttes électorales

Nous prenons en compte les élections de 1951, 1952 et 1956 organisées en Côte d'Ivoire.

Pendant les élections du 17 juin 1951, le pays mandé était subdivisé en quatre circonscriptions à savoir : Odienné, Séguéla, Mankono, et Touba.

Plusieurs listes étaient en compétitions :

La liste d'Union française, née de la coalition électorale « Entente des indépendants et progressistes ». Elle réunissait Sékou Sanogo et Kacou Aoulou. La liste dite « l'entente ethnique éburnéenne » dirigée par Etienne Djaument et Coulibaly Kassoum. La liste « Union Républicaine » conduite par Vamé Doumouya (EDICI) et Dignan Baillly (SFIO). Toutes ces listes sont opposées au RDA, accusé d'être associé à un mossi. Pour les opposants au RDA, il fallait que la Côte d'Ivoire soit défendue par les autochtones.

A la fin des élections, la liste de Kacou Aoulou et Sékou Sanogo captent 35.336 voix soit 35,46% tandis que celle du RDA obtient 67.190 voix. En application des dispositions électorales relatives à la représentation proportionnelle, Sékou Sanogo enlève un des deux sièges. L'autre revient à Houphouët-Boigny. Ce sont ces deux personnalités qui représentent la Côte d'Ivoire au Palais-Bourbon.

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ces élections.

Ces élections sont en effet le prolongement des luttes politiques entre le Nord et le Sud entamées depuis 1949 avec la création du Parti des indépendants de Côte d'Ivoire. En pays mandé, le RDA domine la liste de Sékou Sanogo et Kacou Aoulou à Séguéla.

En effet, le mouvement d' Houphouët-Boigny arrache 2238 voix contre 875 pour la liste d'Union française. En revanche, à Odienné, celle-ci bénéficie de 5355 voix contre 260 pour le RDA³⁸.

Les élections du 30 mars 1952 se déroulent dans un contexte particulier.

«En effet, en octobre 1951, le ton de la campagne électorale était donné avec l'appel à l'Union lancé par Houphouët-Boigny lorsqu'il donnait l'orientation nouvelle de la politique de son parti. Pour lui, tous les Ivoiriens devaient s'élever au-dessus de leurs partis politiques respectifs et ce dans l'intérêt supérieur de la Côte d'Ivoire, de la République et de l'Union Française.» ³⁹

Pendant les élections la liste présentée par le RDA est dénommée "Union pour le Développement Economique et Social de Côte d'Ivoire (UDESCI). Dignan Bailly, opposé à Houphouët-Boigny depuis 1946 accepte de se joindre à la nouvelle liste UDESCI.

Tous les hommes politiques ne répondent pas à l'appel à l'union lancé par Houphouët-Boigny. Le 11 novembre 1951, Sékou Sanogo et Kacou Aoulou encouragés par la victoire de leur liste aux élections du 17 juin 1951, mettent en place le parti de l'Union Française (PUFCI). En 1952, ils se présentaient sous la bannière de ce parti.

Quelques listes régionalistes et tribalistes prennent part au scrutin : la défense des intérêts du cercle de Daloa. Celles des originaires du cercle de Man, l'Odienné Idéal.

A la fin des consultations électorales, l'UDESCI obtient 72% de suffrages exprimés dans le second collège, soit 67,876 voix contre 21534 au PUFCI et 3537 aux listes régionalistes⁴⁰.

Les leçons à tirer de ces élections sont multiples. Sékou Sanogo perd sa place à l'Assemblée territoriale et au Grand Conseil de l'AOF.

⁴⁰ ANCI XXIV-24-4 (A et B) 7365.

³⁸ Cf. ANCI, 1EE 9087, Rapports politiques des années 1951-1952, pp 82-83

³⁹ Gabriel Lisette, le combat du Rassemblement démocratique africain, *op.cit.* pp.194-199.

Vamé Doumouya, son compagnon de lutte est débauché par le RDA. En revanche, Vamé Touré, un de ses lieutenants est resté fidele au parti. Il est élu dans la circonscription d'Odienné.

Quelques malinké figurent sur la liste des élus du RDA. Ce sont Ladji Sidibé, Lamine Fadiga et Moussa Diabaté.

Enfin, pendant les élections législatives du 02 janvier 1956, une dizaine de listes sollicitaient les suffrages des populations. Les plus connus sont : la liste du PDCI-RDA, celle de l'Union française du député sortant Sékou Sanogo (apparenté MRP) et son colistier Kacou Aoulou. La liste SFIO est conduite par Dignan Bailly. Des mandé malinké ont présenté des listes. Il s'agit de la : liste d'entente du Nord, conduite par Fansoya Koné et Bamba Mamery, liste de l'Union du Mahou, dirigée par Méma Diomandé et Fahou Bamba, liste d'entente éburnéenne présentée par Dosso Adama et Kossé Sétian⁴¹.

A la fin du vote, Sékou Sanogo obtient 36106 suffrages sur 545626 suffrages valablement exprimés soit 6,6% des voix. Le PDCI-RDA remporte les élections avec 86,8% de voix. Les deux députés de Côte d'Ivoire sont : Félix Houphouët-Boigny et Ouézzin Coulibaly.

L'échec des listes présentées par les Mandé malinké est du au fait qu'elles n'ont pas d'assise véritable dans le territoire. Néanmoins, ce qui est impressionnant c'est que toutes ces listes régionalistes ont un programme commun. Il s'agissait essentiellement pour tous les candidats mandé de se préoccuper du développement du Nord de la Côte d'Ivoire.

Après le départ de Péchoux (de la Côte d'Ivoire) et celui de Paul Béchard de la tête de l'AOF, le parti de Sékou Sanogo n'a plus connu d'ascension.

Certaines personnalités politiques originaires du pays mandé peinaient à comprendre que le colonisateur n'a pas d'ami, mais il a plutôt des intérêts à défendre. Il

.

⁴¹.Gabriel Lisette, *op.cit*.pp 227-228.

s'agit entre autres de Yoro Sangaré, Vamé Touré, Sékou Baradji, Adama Dosso, Sékou Sanogo etc...

Conclusion

Le voyage de Paul Béchard en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire en 1948 jette les bases de la création des partis politiques ethniques dont l'EDICI.

Plusieurs facteurs vont accélérer la mise en place de ces partis à savoir les frustrations nées à partir du choix des candidats lors des élections du 30 mai 1948, les querelles entre Houphouët-Boigny et Sékou Sanogo.

Ce parti qui naît dans le paysage politique ivoirien regroupe essentiellement des hommes issus du monde mandé malinké. Toutefois des hommes politiques issus de ce groupe ethnique militent au sein du PDCI-RDA et les autres partis politiques. Regroupés au sein des différentes formations politiques ivoiriennes, les mandé vont participer à toutes les luttes émancipatrices.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

A. LES SOURCES

1. LES SOURCES D'ARCHIVES

- ANCI: 1EE 9087, Rapports politiques des années 1951-1952, pp 82-83
- ANCI. XXIV-24-4 (A et B) 7365, Élection aux Assemblées territoriales, sans pagination.

2. DOCUMENTS PARLEMENTAIRES

• Assemblée nationale française, Annexes n°11348 à la séance du 21 novembre 1950. Rapport sur les incidents survenus en Côte d'Ivoire par Damas, député, réédition, Abidjan, Imprimerie nationale, 3 volumes, 1186p.

✓ Audition de :

- AKA Kouassi Jules ; contrôleur général de la coopérative des travailleurs de Dimbokro.
- BAMBA Youssouf, chef du village de Dioulabroukro (Dimbokro).

- COFFI Gadeau, Conseiller général, secrétaire à l'organisation du PDCI.
- DELAMOTTE Guy, procureur de la République, titulaire du parquet de Grand-Bassam.
- DOUTY Bayo, membre du parti des Indépendants.
- HOUPHOUËT-BOIGNY, député.
- LASSENY Soumahoro, secrétaire général de la sous-section RDA de Séguéla.
- COULIBALY, Moussa, N'dia COFFI et MANSILA, membres du bureau directeur de l'Entente des Indépendants de la Côte d'Ivoire.
- PÉCHOUX, gouverneur de la Côte d'Ivoire.
- SANOGO, Sékou, Conseiller général, membre du grand Conseil de l'AOF, responsable politique de l'EDICI.
- Journal Officiel de la République française (JORF). Débats parlementaires à l'Assemblée nationale.
- 1^{ère} séance du 24 août 1951, p.6491, p.6496, p.6499, p.6500, p.6501, p.6502.
- Documents de l'Assemblée territoriale de la Côte d'Ivoire, procès-verbaux des séances, Abidjan, Imprimerie du gouvernement :
 - Session extraordinaire de juillet-août 1949
 - Session extraordinaire de décembre 1949, 31 p.
 - Session budgétaire 1952, 167p.

3. JOURNAL

Côte d'Ivoire (La)

4. BIBLIOGRAPHIE

- ❖ BOGOLO, Adou Georges. 1986. « Le RDA et les religions», in Actes du colloque international du RDA, 18-25 octobre.
- ❖ LISETTE, Gabriel. 1983. Le Combat du Rassemblement démocratique africain. Paris, Présence africaine.
- ❖ LOUCOU, Jean-Noël. 1976. Le multipartisme en Côte d'Ivoire de 1932 à 1952. Aix-en Provence, Université de Provence.
- ❖ LOCOU, Jean-Noël. 1992. Le multipartisme en Côte d'Ivoire. Abidjan, Neter.
- ❖ SÉMY, Bi-Zan. 1995. Ouezzin Coulibaly, le lion du RDA, (1909-1958). Abidjan, PUCI.
- ❖ « Colonisation et ethnicisation de la vie politique : Le cas de la Côte d'Ivoire», In Godo-Godo, n°16 spécial, vol.2, 2006, p.17 et pp 19-20.