

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

POLLET Eric, WINTER Grace, *La Société Soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1971.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>


Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

**Eric Pollet
Grace Winter**

La Société Soninké

(Dyahunu, Mali)



Institut de Sociologie (fondé par E. Solvay)

Etudes ethnologiques

Editions de l'Université de Bruxelles

Publié avec le concours de la Fondation universitaire de Belgique

La Société Soninké

Dans la même collection :

Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, par Luc de Heusch, 1958, 224 pages, épuisé.

A la découverte des Tsiganes, par Luc de Heusch, 1966, 208 pages + 8 pages d'illustrations.

La diversité humaine en Afrique subsaharienne, par Jean Hiernaux, 1968, 21 × 27 cm, 264 pages dont 139 pages de tableaux, 17 clichés, 14 feuillets hors-texte sur papier calque + 1 carte au format 52 × 59 cm.

ERIC POLLET

Chargé de Cours à l'Université Libre de Bruxelles
Chargé de Recherches à l'Institut de Sociologie

GRACE WINTER

Aspirante au F.N.R.S.

La Société Soninké

(Dyahunu, Mali)

Etudes ethnologiques

EDITIONS DE L'INSTITUT DE SOCIOLOGIE
Université Libre de Bruxelles

**Publié
avec le concours
de la Fondation Universitaire
de Belgique**

D/1971/0171/29

**© 1971 by Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles,
Parc Léopold, 1040 Bruxelles, Belgique.**

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique.

Dans la notation des mots vernaculaires soniņke nous avons usé d'un signe par phonème:

- e pour l'e fermé (é)
 - ε pour l'e ouvert (è)
 - ə pour l'e muet
 - o pour l'o fermé (mot)
 - ɔ pour l'o ouvert (mort)
 - u pour ou
 - k pour la vélaire affriquée non voisée (traditionnellement rendue par kh)
 - g pour la même, voisée (g néerlandais)
 - ɣ pour la pharyngale affriquée
 - ŋ pour la vélaire nasale (finale de l'anglais ring)
 - ʃ pour ch
- y et w sont des demi-voyelles

Les signes $\bar{\text{ }}$ et v placés sur une voyelle indiquent respectivement une longue et une brève, ' une forte accentuation. La langue soniņke n'use pas de tons.

Nous avons maintenu la graphie traditionnelle toutes les fois qu'elle est consacrée par un usage suffisamment contraignant, en particulier quand il s'agit de noms de localités importantes figurant sur les cartes (par exemple Nioro, au lieu de Nyɔro; Kayes pour K̄ay).

Introduction

Les matériaux de ce livre ont été recueillis au cours d'une mission de recherche sociologique au Mali, dont nous avons été chargés en 1965 par le Centre National de la Recherche Scientifique (Paris). Le Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren), qui a bien voulu porter de l'intérêt à nos enquêtes, nous a également donné son appui. Nous remercions ces deux institutions de nous avoir permis, aussitôt nos études terminées, de mener nos premiers travaux sur le terrain.

La connaissance des ethnies de langue mandé, ensemble important de populations soudanaises comprenant parmi d'autres les Bambara, les Malinke et les Soninke, est assez réduite. Les chercheurs ont le plus souvent limité leurs investigations à des sujets particuliers: histoire, religion, technologie. On possède cependant, sur l'organisation sociale, quelques descriptions d'ensemble ¹, succinctes et assez rapides.

Nous devons donc, avant tout, présenter, pour une de ces sociétés, la description raisonnée de ses mécanismes fondamentaux.

C'est M^{me} Germaine Dieterlen, directrice de recherches au C.N.R.S., qui attira notre attention sur les Soninke. Ce peuple était, en effet, assez obscur et négligé par la plupart des ethnographes occidentalistes ². On se rappelait pourtant les commencements glorieux de son histoire, la richesse des rois soninke du Gâna, premier en date des grands royaumes soudanais, mais on connaissait moins son évolution ultérieure et l'état présent de la société. Ces considérations inspirèrent deux missions de recherche du C.N.R.S. La première, menée par Claude Meillassoux, se consacrait à la

¹ Il faut citer les textes consacrés aux Mandé par Delafosse dans *Haut-Sénégal-Niger*, ainsi que les études bambara de Charles Monteil et de Viviana Pâques.

² S'il ne manque pas à son propos de références éparses consacrées dans nombre d'écrits aux sujets les plus divers, il faut regretter le défaut de connaissances autres que de détail. Les exceptions, par bonheur, se signalent par leur qualité. La grande curiosité ethnographique de Charles Monteil lui a permis, à la fin du siècle dernier, de recueillir quantité de faits qui sans lui auraient été oubliés à jamais et dont son fils, M. Vincent Monteil, assure actuellement la publication. Un commandant de cercle, Jules-Hubert Saint-Père a écrit en 1925 sur ses administrés du Gidimaka une monographie qui reste d'un grand intérêt. Gaston Boyer a donné une étude sur les Dyawara, rameau soninke du Kingi.

fois aux traditions historiques et à l'étude extensive des classes, des castes et des clans. La seconde, dont nous-mêmes étions chargés, abordait, par un travail de type intensif portant sur une aire limitée, l'examen des caractéristiques anciennes et actuelles de la société en son ensemble.

Cette aire est le Dyahunu, que nous avons choisi parce qu'il présente le double avantage d'avoir une population relativement dense³ et de composition homogène, étant presque uniquement composée de Soninke⁴. Comme nous le verrons tout de suite, le Dyahunu a aussi la particularité d'être une grande chefferie très ancienne. L'absence quasi complète d'études relatives à la région était une dernière raison de nous y intéresser⁵.

Le Dyahunu est situé dans la partie occidentale du Sahel, plus précisément à l'extrême occident de la République du Mali, dans le cercle de Yélimané. Il mord de peu sur la frontière de la République islamique de Mauritanie, qui à cet endroit dessine une pointe entrant dans le Mali. Le Dyahunu fut constitué par des Soninke à la fin du XII^e siècle en *dyamāne*, chefferie (d'environ 1.400 km²), aux frontières assez nettes, soumise à un pouvoir central dédoublé, installé en les villages-capitales Tambaƙara et Gori. Il est entouré d'autres *dyamāne* soninke dont l'installation est également ancienne: le Kenyareme et le Gidyume au nord et au nord-est, le Sɔrɔma à l'est, le Tiringa au sud-est, le Gidimaƙa au sud-ouest et à l'ouest. Au sud, dans le Dyɔmbɔko, résident les Ƙasɔnke. Le Dyahunu groupe une population d'environ 25.000 habitants répartis pendant des siècles en sept grosses localités, presque toutes situées aux abords du marigot Tereƙolle. Aujourd'hui, depuis la floraison des villages de culture commencée au début de la colonisation, le Dyahunu compte quatre-vingts localités environ. A une centaine de kilomètres à l'est se trouve Nioro-du-Sahel. A la même distance environ, mais au sud-ouest, se situe Kayes, établie par le colonisateur français qui en fit la capitale du Haut-Sénégal-Niger jusqu'en 1907.

Le cercle de Yélimané, qui pendant la période coloniale fut une subdivision faisant partie du cercle de Nioro, se compose actuellement de trois arrondissements, dont l'un et la moitié d'un autre recouvrent le Dyahunu. Yélimané, le chef-lieu, trouve son origine dans le poste établi par les Français en 1890 et le village de liberté qu'ils lui adjoignirent. Situé sur le territoire du Gidyume, ancien *dyamāne* (grande chefferie) voisin du Dyahunu,

³ Elle comporte, pour la majeure partie du Dyahunu, de 10 à 35 habitants par km². (*Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale*, Dakar, I.F.A.N. 1960, Feuilles n° 2, Carte démographique).

⁴ *Ibid.*, Carte ethnique.

⁵ Il n'y a sur elle que deux textes suivis, de Francis de Zeltner, qui fut administrateur de la région au début du siècle. Ces articles, bien documentés au demeurant, portent sur des légendes locales et sur des questions de technologie.

il n'est occupé que par les fonctionnaires du cercle et par quelques centaines de descendants d'esclaves.

Dans quelle mesure le système social des Dyahunaŋko, les habitants du Dyahunu, peut-il être étendu aux autres Soninke du Mali et du Sénégal? Pour apporter à cette question un commencement de réponse, notre premier travail, avant le départ pour le terrain, fut de dépouiller et de comparer entre eux tous les écrits consacrés à l'ethnie ⁶. Nous avons constaté que les différences de tout genre étaient assez importantes selon les régions. Les recherches extensives de Meillassoux sont venues confirmer cette première impression. Cela tient à ce que les Soninke sont très dispersés et qu'ils se trouvent souvent mêlés à d'autres populations dont ils ont adopté une partie des coutumes. S'il faut donc se garder de trop généraliser les données recueillies dans le Dyahunu, il est tout aussi impossible de mener à bien un travail de comparaison pour les différentes zones d'implantation de l'ethnie, à cause du caractère superficiel de la plupart des sources que nous possédons. En conséquence, il a fallu centrer notre exposé sur la seule région du Dyahunu et ne traiter des autres Soninke que dans les marges ⁷. Nous nous sommes donc contentés 1° de ne retenir et de n'intégrer que les données qui pouvaient constituer un ensemble cohérent (par exemple, la description du commerce traditionnel des Soninke en général); 2° de signaler, en note, certains matériaux de comparaison au niveau de l'ethnie, qu'il nous a semblé utile de rapprocher de notre texte. Ces façons d'élargir le sujet n'apportent donc, nous croyons devoir y insister, que des aperçus complémentaires; ils ne sont pas destinés à composer une image générale des Soninke, projet que l'état actuel des connaissances met hors d'atteinte.

La mission s'est effectuée de novembre 1964 à décembre 1965 ⁸. Elle a donné lieu à sept mois de travail sur le terrain (de janvier à mai, novembre et décembre). Il a en outre été consacré trois mois au dépouillement d'archives.

Travail sur le terrain.

Les renseignements ont été recueillis par les méthodes habituelles de l'ethnographie: les entretiens et l'observation. Les entretiens furent menés

⁶ On trouvera la bibliographie de ces textes en fin de volume. (Un premier état en avait été dressé par Grace Pollet, in *Journal de la Société des Africanistes*, 34, 1964, pp. 283-292).

⁷ Quelques données récoltées dans le Gidyume, région immédiatement voisine du Dyahunu et également peuplée de Soninke, nous ont montré l'identité de coutumes presque absolue qui existe dans ces deux grandes chefferies traditionnelles. Nous les avons fait figurer dans le corps du texte, en ayant évidemment soin de préciser chaque fois leur origine.

⁸ La part de notre texte écrite au présent ne dépasse pas cette période. Nous n'y avons, en particulier, rien changé après le coup d'Etat survenu en novembre 1967, ne connaissant pas son incidence éventuelle sur le Dyahunu.

au moyen de questions, que le dépouillement de la littérature sur les Soninke avait parfois permis de préciser dès le départ. Ces questions portaient sur toutes les matières de l'organisation sociale. En cours de travail elles furent évidemment enrichies et réajustées. Un second questionnaire de complément fut d'ailleurs élaboré pendant la saison des pluies, à Bamako, à la lumière des recherches déjà effectuées à ce moment. Les entretiens ont pu se tenir grâce à la collaboration dévouée de trois interprètes, recrutés dans des villages de la région même et de statut noble. Un seul, qui n'a pu travailler avec nous que deux mois, connaissait très bien le français, pour avoir été commis à Dakar pendant de longues années; les deux autres en avaient une connaissance approximative. Les Soninke bilingues sont rares, et tous employés dans l'administration ou dans l'enseignement. Nous-mêmes n'avions eu l'occasion de prendre connaissance de la langue qu'à l'aide d'un vocabulaire établi d'après quelques lexiques partiels, publiés ou manuscrits. Ce ne fut donc qu'après plusieurs mois que, saisissant grossièrement ce qui se disait, nous avons pu acquérir une compréhension plus directe et plus détaillée des communications que nous suscitons. Nous avons choisi la très grande majorité de nos informateurs parmi les chefs de famille (nobles, *nyakamala* (« castés ») et descendants d'esclaves). Les cadets et les femmes sont moins renseignés de toutes choses et peu accessibles parce que soumis au contrôle et à l'autorité de leurs aînés ou de leur mari. La population se montra dès l'abord favorable à notre projet d'étudier ses coutumes. Nous avons reçu d'elle la meilleure collaboration. Peu de matières apparemment (secrets de famille, secrets des chefs) devaient être cachées après plusieurs mois de bons rapports; la confiance qui s'était instaurée permettait en général qu'elles soient révélées, fût-ce de façon détournée.

Voici le détail des villages visités et des recherches que nous y avons menées. En tout temps nous avons tenu à vivre dans le lieu même que nous étudions, partageant la vie quotidienne de la population. Nous avons été heureux de pouvoir établir ainsi des liens d'amitié et d'accéder à une connaissance plus intime de la société que n'en donnerait toute étude faite à distance.

Nous avons séjourné dans trois villages, afin d'y mener des études systématiques auprès des familles qui les composent. Cela signifie que pour toutes les familles, la généalogie de son chef a été établie et qu'à toutes fut posé l'ensemble des questions portant sur les coutumes matrimoniales, les rapports économiques au sein du groupe, la mobilité de l'individu et de la famille. Ces trois villages ont été choisis en fonction d'intérêts divers. Le premier, Hungu, où nous avons demeuré de début janvier à la fin avril 1965, a été retenu parce qu'il compte 242 habitants (26 familles), nombre optimal pour le type d'enquête intensive projeté, que la chefferie y est aux mains des Dúkure, le clan régnant du Dyahunu, et

que, village de culture de Gori (une des capitales du *diamāne*), il est assez ancien, ayant été fondé en 1887, pour avoir constitué à son tour des villages de culture, mais cependant pas trop ancien pour que soit perdue la connaissance des liens l'unissant à son village-mère. Cette dernière circonstance a permis d'étudier à un double point de vue les relations unissant les deux types nommés d'établissement. Le second séjour (mai 1965), effectué à Dālīsilāmi (150 habitants, 20 familles), un village de culture de Hugu, dont la création récente (1931) a permis d'examiner de près les liens politiques et familiaux entre les deux localités, et le troisième (3-11 décembre 1965) à Dyakadōromu, ont été consacrés au même type d'études et nous ont amenés à contrôler et compléter les premières informations. Dyakadōromu fut choisi parce qu'il est situé à l'autre extrémité du Dyahunu, opposée à celle que nous avons jusque-là fréquentée principalement (nous étendions ainsi notre vue de la région) et parce que la chefferie y est aux mains d'un autre clan que les Dūkure, les Kebe.

Parallèlement à ces enquêtes systématiques où le donné quantitatif jouait un grand rôle, nous avons visité tous les villages-mères (principalement TambaKara, l'autre capitale du *diamāne*) et les gros villages de culture. Des personnes particulièrement qualifiées, traditionnistes, marabouts renommés pour leur science, chefs, vieux esclaves, nous y ont transmis leur connaissance de l'organisation sociale, politique et foncière. Un séjour de trois semaines (7 novembre - 1^{er} décembre 1965) à Gori a été consacré à la collecte des traditions des Dyahunan̄ko, qui y sont conservées mieux que partout ailleurs. Il s'agit plus particulièrement des traditions relatives au clan dominant des Dūkure pour lequel de nombreuses données ont pu être recueillies.

L'impossibilité matérielle de demeurer sur le terrain pendant la saison des pluies nous a malheureusement empêchés d'observer le travail des champs, qui se fait à cette époque. Nos enquêtes relatives à l'organisation technique et sociale de l'agriculture reposent donc sur des entretiens avec les informateurs.

Archives.

Les Archives nationales du Sénégal (Dakar), celles de l'I.F.A.N. (Dakar), celles de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), du ministère de l'Agriculture et du ministère du Développement (Bamako) et surtout celles des cercles de Nioro et de Yélimané (recensements, journaux de poste, registres du tribunal coutumier, registres de correspondance) ont été dépouillées, les archives nationales en ce qui regarde la région étudiée, les archives locales intégralement. L'état souvent fragmentaire de sa conservation n'a pas empêché de trouver dans cette source très riche une somme de renseignements sur la société soninke relatifs à la période coloniale et même, sur l'esclavage par exemple, à la période traditionnelle.

Le second objet de ce livre est exposé dans sa conclusion. Nous nous bornerons ici à l'énoncer. Notre intention est de dégager les lignes de force de la société et d'en formuler la théorie. Une étude intensive sur un groupe aussi clos sur lui-même que celui des Soninke du Dyahunu fournit l'occasion d'étudier les conditions de son existence et de sa stabilité. Nous désirons aussi montrer que ce système social offre à la réflexion théorique des domaines d'investigation privilégiés, tels l'importance du politique et de l'idéologique, et le mode de leur rapport avec l'infrastructure.

Notre travail s'est trouvé enrichi et facilité par la bienveillance et l'amabilité de très nombreuses personnes. Qu'elles trouvent ici la marque de notre gratitude.

Nous tenons à exprimer notre vive reconnaissance à Luc de Heusch qui, après nous avoir prodigué son enseignement d'ethnologue, fut à l'origine de notre mission au Mali, ainsi qu'à M^{me} Germaine Dieterlen et à M. Jean Rouch qui nous confièrent la responsabilité de cette recherche.

Un premier état d'une partie de cet ouvrage a fait l'objet d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université libre de Bruxelles par Eric Pollet. Nous avons de ce fait pu bénéficier, dans l'établissement définitif du texte, des critiques et des conseils des professeurs M^{me} Annie Dorsin角度-Smets, MM. Henri Janne, Jacques Maquet, Henri Nicolaï qui, sous la présidence de M. Luc de Heusch, constituaient le jury. Nous tenons à associer à ce travail notre ami Claude Meillassoux, chargé de recherches au C.N.R.S., avec qui nous avons eu sur les Soninke de nombreuses discussions. Ses vues sur le système des castes en particulier ont été pour nous une importante source d'inspiration. M. Vincent Monteil, directeur de l'I.F.A.N., a eu l'amabilité de nous communiquer des textes de son père Charles Monteil relatifs aux Soninke et aux Kasonke, encore inédits en 1964.

Notre travail scientifique au Mali et l'aménagement de notre séjour en ce pays ont bénéficié de l'aide d'un grand nombre de responsables, et nombre de collaborateurs de notre travail sont devenus pour nous autant d'amis.

Que M. Abdoulaye Sangaré, à l'époque ministre de l'Éducation Nationale du Mali, M. Youssouf Cissé, directeur de l'Institut des Sciences Humaines du Mali, M. Oumar Sy, directeur du Musée national du Mali, et M. Lamine Cissé, conseiller technique à l'Éducation Nationale, soient remerciés pour le bon accueil qu'ils réservèrent à notre mission et pour la protection qu'ils voulurent bien accorder à nos travaux.

A Dakar, nous avons reçu un aimable accueil et des conseils scientifiques de M. Théodore Monod, à l'époque Directeur de l'I.F.A.N. L'attention amicale et le soutien matériel de M. Youssouf Sidibé, alors commandant du cercle de Yélimané, ont constitué pendant notre séjour dans sa

circonscription l'aide la plus précieuse qu'un chercheur puisse espérer trouver sur le terrain. A cet égard, notre reconnaissance va également à M. Abdou Traoré, chef d'arrondissement de Tambaĳara, et à M. Jules Lamé, hôtelier à Kayes.

Nous remercions tous nos informateurs et nos amis soninke. Nous sommes spécialement redevables au dévouement de MM. Gagny Niakhaté de Yélimané-Sebe, Bousseye Tandia de Hunku, Lakhami Coulibaly de Gouméra, qui pendant plusieurs mois travaillèrent avec nous en tant qu'interprètes. Parmi nos informateurs, enfin, le savoir de certains et leur générosité à le partager nous ont permis d'enrichir considérablement notre connaissance de la société soninke: MM. Mamadou Doucouré, député du cercle de Yélimané, Boubakar Dicko, chef de groupe de l'O.C.L.A.L.A.V. à Nyogoméra, et enfin, très particulièrement, MM. Issé Doucouré, ingénieur à l'Hydraulique de Bamako, et Samba Nyakhale Doucouré, marabout à Gori.

Introduction historique

I. Les Soninke, leur origine, leur nom; II. Le Wagadu; III. Le Gâna; IV. Dispersion et nouvelles implantations des Soninke.

CHAPITRE I

INTRODUCTION HISTORIQUE

La connaissance du passé soninke puise à des sources de nature et de qualité diverses. Selon les périodes et les ensembles envisagés, les chroniqueurs arabes, l'archéologie et les traditions orales permettent de reconstituer une narration relativement consistante.

Notre propos tend, en guise d'introduction, à faire la synthèse de ces fragments et à retracer en termes brefs l'histoire générale des Soninke, en dépit du fait que les limites de notre aire d'enquête et le particularisme traditionnel du groupe que nous avons connu, ont dû limiter nos propres investigations aux données d'intérêt local relatives au Dyahunu seulement.

I. LES SONINKE; LEUR ORIGINE, LEUR NOM

Les traditions sont unanimes et constantes à voir en les Soninke, peuple de la grande famille soudanaise des Mandé, les descendants des habitants du royaume du Wagadu, nommés Wakore dans les chroniques arabes. Barth¹, en établissant l'identité Aswanik-Sebe-Marka-Wakore², fut le premier auteur à énoncer ce rapprochement, que Tautain et Binger confirmèrent, l'un en recueillant le souvenir de l'ancien royaume, resté vivant chez les Soninke eux-mêmes³, l'autre en se fondant sur « les noms de famille, titre de roi, etc. des Wakore (qui) se retrouvent actuellement sans altération dans les familles des Sonni-nké⁴ ».

L'origine de ce peuple et l'étymologie de son nom (lequel est ignoré des chroniqueurs), questions que les auteurs ont traitées, en leur entier ou par certains aspects, de façon interdépendante, ont donné lieu à beaucoup

¹ Heinrich BARTH, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika*, Gotha, Justus Perthes, 1857-1858, V, p. 511.

² Sur ces noms, voir pp. 33-34.

³ 1887, p. 472*.

⁴ 1892, p. 382.

* Les références comportant uniquement une date renvoient à la "Bibliographie des Soninke" (pp. 531-537).

de controverses. Plusieurs hypothèses furent proposées, qui paraissent fragiles, mal ou pas étayées du tout par la tradition, en tout cas invérifiables. En voici un bref état, accompagné d'un rappel des réfutations principales qu'elles suscitèrent.

1. De l'avis de Quintin ⁵, les Soninke appartenaient tous à l'ethnie Songhay. Au début, ils ne formaient qu'une branche de dynastie, les Sonni, mais, lorsque celle-ci fut chassée du pouvoir à Gao par l'askia Mohammed en 1493, de nombreux partisans appartenant aux principales familles de l'ancienne monarchie, les Bakiri et les Dyawara, entre autres, émigrèrent avec elle, et le nom de Soninke (« ceux de Sonni ») désigna bientôt toutes les familles fugitives. Les Sonni étaient d'origine étrangère, probablement berbère, ce qui expliquerait le teint clair des Soninke.

Cette hypothèse, en tant qu'elle identifie les Soninke à des Songhay, fut justement combattue dès 1885 par Tautain, qui fit valoir que « si les Sonni étaient des étrangers, il est abusif de les prendre pour caractéristiques du peuple qu'ils sont venus dominer et cela d'autant mieux que se trouvant en minorité ils ont dû subir l'influence du Sonrhai et non le Sonrhai la leur; ce sont évidemment les Sonni qui ont pris le type nègre et non les Sonrhai le type des Sonni berbères ⁶⁻⁷ ». Binger alla plus loin en établissant, sur la foi des travaux de linguistique qu'il avait menés sous la conduite de Faidherbe, que les Soninke sont des Mandé; il rejeta donc l'équation Soninke-Songhay, mais il continua cependant à croire avec Quintin que le nom de « Sonni-nké » signifie « ceux de Sonni », et il le fit remonter non pas à l'époque de la fuite du dernier Sonni, mais à celle de l'avènement de Sonni Ali Kilnou (vers 1331). Ce souverain, quand il eut affranchi dans une certaine mesure son pays de la domination du Mali, rechercha des partisans, car les Songhay à eux seuls n'étaient pas assez puissants pour soutenir le roi qu'ils venaient de se donner. Ce fut donc un certain nombre de familles qui embrassèrent sa cause et par ce fait furent nommés « Sonni-nké, hommes de Sonni ⁸ ».

Réfutant à la fois Quintin sur les questions de race et de nom, et Binger en ce qui regarde le nom seulement, Delafosse rappela que les « Soninké existaient comme peuple et avaient même joué un rôle très considérable bien avant le début de la dynastie des Sonni; qu'ils semblent d'ailleurs avoir eu peu de relations avec l'empire de Gao, au moins avant les dernières années de la dynastie des Sonni » et « qu'il serait étrange que le peuple dût son nom au fait — hypothétique — que quelques-uns de ses membres

⁵ 1881, p. 193. Dans le même sens, PIETRI, 1885, p. 17-20.

⁶ 1885, p. 175.

⁷ L'origine berbère des Sonni est le seul point où Quintin ne s'est sans doute pas trompé (Voir J. ROUCH, *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, I.F.A.N., 1953, p. 180).

⁸ 1892, p. 384.

auraient pris parti pour les Sonni ⁹ ». Le problème de l'appartenance raciale réglé, la question étymologique restait en suspens. Delafosse, à ce propos, avait tendance à croire que le mot Soninke n'est probablement pas formé des éléments *Sonni* ou *Soni* et *ke*, le suffixe de nationalité, mais que cette dernière syllabe fait sans doute, en l'occurrence, partie du radical du mot. La preuve en serait que le *k* a été conservé par les Maures Berabich dans la forme — Aswanik — qu'ils ont donnée à ce nom ¹⁰.

2. Une autre explication, qui n'a pas donné lieu à grand commentaire, fait venir le nom de soninke de leur ancien interdit alimentaire, qui portait sur le lamantin, *soni* en leur langue ¹¹.

3. Charles Monteil a de son côté identifié ce nom avec celui des Zenaga, écrit Sanhadja par les auteurs arabes ¹². Hypothèse qui fut à son tour combattue par Delafosse, en ces termes: « D'abord il serait étonnant que, si les deux noms étaient identiques, les Maures eussent conservé la forme Zenaga pour désigner les Berbères vivant à côté d'eux et adopté une autre forme, Assouanik, pour désigner les Soninké; ensuite il y a entre les deux noms des différences phonétiques réelles, particulièrement en ce qui concerne la première voyelle, laquelle a toujours été écrite *a* et prononcée *a* ou *é* par les Arabes dans le nom de Zenaga (Sanhadja, Sanaga, Zenaga), tandis qu'elle est nettement *o* ou *ou* dans Soninké ». Il montre ensuite sur quelle confusion du Tarikh Es-Soudan Monteil a eu le tort de former cette supposition ¹³.

4. Les Soninke s'appellent aussi Sarakolle. On a cru pouvoir se fonder sur cette appellation pour trouver à ce peuple une origine persane. « Le territoire Mali, dit un manuscrit arabe rapporté par Clapperton ¹⁴, était autrefois possédé par un peuple nommé les "Sarankali" qui, suivant ce qu'on présume, étaient des Persans. D'autre part, les griots de Boussa chantent qu'ils étaient les fils de Kasira (Chosroes) qui se battit avec Mahomet et fut chassé par lui ¹⁵ ». Il convient de préciser que le nom de Sarakolle désigne en effet les Soninke, mais qu'il est employé uniquement par des peuples étrangers, les Wolof et les Toucouleur ¹⁶. Quant à la question des origines orientales, Delafosse en rabattit par ce commentaire: « Sans doute

⁹ 1912, I, p. 122-123.

¹⁰ 1912, I, p. 122.

¹¹ Voir à ce sujet DELAFOSSE, 1901, pp. 270-271, note 3, qui à cette date avait jugé acceptable cette hypothèse.

¹² Ch. MONTEIL, *Monographie de Djenné*, Tulle, J. Mazeyrie, 1903, p. 261.

¹³ 1912, I, p. 122-123.

¹⁴ CLAPPERTON, *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, A. Bertrand, 1829, t. 2, suppl. IV, p. 318.

¹⁵ HOURST, *Sur le Niger et au Pays des Touaregs*, Paris, Plon, 1897, p. 438. Sur la question des origines persanes, voir aussi Avelot, 1908, p. 35.

¹⁶ Voir p. 34.

il faut entendre [...] qu'ils pratiquaient autrefois une religion quelque peu analogue à celle des anciens Persans ou magisme; les auteurs arabes traitent souvent de Madjons les noirs non musulmans ¹⁷⁻¹⁸ ».

II. LE WAGADU

Les traditions soninke remontent à l'ancien royaume du Wagadu. Elles consistent essentiellement en une légende portant sur la formation, la richesse, la chute de ce royaume, et en une série de *dyamu* (patronymes claniques) et de titres attachés aux fonctions dirigeantes de ce royaume. Aucun point de repère ni l'aide d'aucune autre source ne permettent de déterminer le degré d'historicité des faits rapportés. La localisation du Wagadu même est des plus vagues. Charles Monteil qui donna de ces traditions la version la plus complète et qui les étudia, n'a laissé aucun doute là-dessus: « de tout le récit il n'est rien que l'on puisse situer, avec certitude, dans le temps ou dans l'espace ¹⁹ ». Il faut donc se résoudre à le prendre tel quel, sans nourrir trop d'illusions quant à son utilisation à des fins historiques.

Plusieurs versions de la légende ont été recueillies et publiées ²⁰. Elles ne diffèrent en général les unes des autres que sur des points secondaires, en ce sens que les divergences n'infléchissent pas le cours du récit, et que les événements marquants qui en forment la trame sont communs à toutes les versions — ou à ses fragments conservés, dans le cas de traditions défail-lantes. De telles variations doivent s'expliquer surtout par la liberté d'ima-gination des griots, qui ont l'habitude d'ajouter des circonstances nouvelles de leur cru aux histoires qu'ils chantent. Aussi ne nous a-t-il pas semblé utile de reprendre à notre tour le détail du récit, qui est d'ailleurs bien connu. Rappelons-en la substance ²¹.

Il y a très longtemps arriva à Yuri, près de Nioro, un homme appelé Dinga, descendant de Salomon, et venant de l'Est. La colonne qui l'accompagnait était si longue que jamais le guide et le serre-file ne pouvaient se voir. La fin du voyage fut marquée par les étapes de Djenné (ou plutôt, un village situé sur l'emplacement de Djenné), Dyara-Ba (ou Dia) dans le Masina, ensuite à Biru (Kingi) et à Dyoka (Dara-ga) entre les emplacements actuels de Kayes et Nioro, qui était habité alors non par des hommes, mais par des djinns. Dinga put les vaincre, grâce aux maléfices de son magicien, Karabara Dyadyâne. Il amenait avec lui deux femmes du Masina, et il épousa aussi les trois filles du djinn (D ²²: du monstre-gardien de la mare de

¹⁷ 1912, I, p. 254, n. 2.

¹⁸ Voir cependant la légende du Wagadu recueillie par Ch. Monteil, qui fait descendre Dinga de Suleyman le Persan (1953, p. 383).

¹⁹ 1953, p. 366.

²⁰ Bérenger-Féraud (1879), Tautain (1895), Ch. Monteil (1898, publ. 1953), Adam (1903), Lanrezac (1907), Arnaud (1911), Delafosse (1912 et 1913).

²¹ Nous avons suivi Ch. Monteil (1953), en ajoutant entre parenthèses certaines divergences prises d'autres versions.

²² D pour Delafosse (1912 et 1913).

Dyaka) qu'il venait de tuer. (La tradition a conservé le nom des enfants qu'il eut des unes et des autres femmes). La veille de la mort de Dinga, son fils Dyâbe réussit, au moyen d'un subterfuge, à se faire passer pour Kine, l'aîné des fils nés au Daraga, et à recevoir à sa place la bénédiction paternelle. (D: Dinga mangea la viande d'un béliér sacrifié et lorsqu'il fut rassasié, il vomit les chaînes royales sur Dyâbe, qui les avala.) Revenu de son erreur, le père ne put donner à son aîné que le pouvoir magique qu'il détenait sur la pluie. Kine mit tout en œuvre pour faire périr son frère, mais Dyâbe put s'échapper dans la brousse et réussit à s'attacher cent cinquante cavaliers (D: neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-neuf) de l'armée du djinn accourue de partout. Il s'agissait alors de choisir un lieu où s'établir. La prédiction avait été faite à Dyâbe qu'il régnerait un jour en un endroit du Sahel appelé Kumbi et situé dans l'Est. Un vautour consulté sur l'emplacement recherché reçut de Dyâbe quarante foies et quarante cœurs de pouliches afin de rajeunir et, en échange, indiqua une place où se trouvait un puits. Un immense serpent noir (D: le *bida*, un fils de Dinga) y habitait et dévastait la région. Il ne permit à Dyâbe de s'installer là qu'à condition de recevoir de lui chaque année (Tautain: tous les sept ans) la plus belle vierge du pays; tous les ans il ferait alors pleuvoir cinq fois, et après chaque pluie, quinze jours durant, les villages ramasseraient l'or tombé en même temps. Ainsi fut fondée la ville de Kumbi²³, qui devint la capitale du Wagadu. Dyâbe et les chefs de l'armée du djinn se disputèrent alors²⁴ le pouvoir suprême. Une épreuve départagea les rivaux et désigna la fille de Dinga comme *manga*, roi du pays, qui serait assisté par les quatre *fado*, chefs de l'armée. (D: chaque *fado* était fait chef d'une province, le *ma ga* gardant pour lui le Wagadu proprement dit. A la fête des cultures, qui se célébrait lors des premières pluies, ils venaient saluer le roi à Kumbi).

Ici peuvent s'intégrer les données relatives à l'organisation politique et sociale. Elles portent sur les fonctions hiérarchisées du royaume et sur les clans à qui ces fonctions revenaient²⁵.

Les Wago (sing. Wage)²⁶ formaient la noblesse, l'aristocratie. Ils comprenaient, en ordre de rang social décroissant:

1. les descendants directs de Dinga, c'est-à-dire, les Sise Karesi, les Sukuna et les Ture. Leurs *kose* (interdit) étaient le *bida*, le serpent de la légende, qu'ils vénéraient, et le *danna*, cotonnade teinte en jaune-brun²⁷. Ils avaient le *dyomu* avec les Kuso, la classe des esclaves. Le *dyomu* était l'alliance scellée par l'échange des sangs des contractants, qui engageait tous leurs ayants cause indéfiniment. Ce pacte rendait toute chose commune entre les contractants et interdisait de faire couler le sang entre eux et par suite d'épouser les vierges les uns des autres. Il définissait des privilèges réciproques et comportait des relations à plaisanterie.

²³ A une époque que Tautain, d'après le compte des générations nommées par la tradition qu'il rapporte, situe vers le milieu du x^e siècle.

²⁴ C'est ici la version de Delafosse. D'après Ch. Monteil cet épisode se situe lors de la venue des cavaliers surgissant de la brousse à l'appel de Dyâbe.

²⁵ Tout ce passage sera également extrait du texte de Ch. Monteil.

²⁶ D'où le nom de Wagadu, « chez les Wago ».

²⁷ Voici l'origine donnée à cet interdit: un *ma ga* dut faire laver sa blouse blanche salie par une faiblesse intestinale. La blouse revint de la mare voisine, colorée en jaune-brun par le fond ferrugineux de la mare où pourrissaient des *wae* (*anogeissus leiocarpus*), fruits que les Bambara et les Malinke emploient pour la teinture. Le *ma ga* jura de ne jamais faire usage de ces *danna*.

2. les descendants des quatre *fado*, les grands chefs militaires du *marga*, à savoir ²⁸:

- a) Wakanne Sako, qui commandait une partie du Kingi actuel;
 - b) Dyamera Sōkōna Dyaguraga, qui commandait dans le Kārta;
 - c) Sāte Gumāne, qui aurait commandé dans la région de Lamballake;
 - d) Makan Dumbe Silla;
3. les *sandigi* (« chefs »), fonctionnaires du Wagadu.
 4. les *idanu*, autres fonctionnaires.
 5. les *dyomangani*, chefs d'esclaves.
 6. certains groupes de notables.

La seconde catégorie, les Karo (sing. Kare), étaient les libres ou les affranchis, occupés aux travaux de l'agriculture.

En troisième lieu, les Kuso (sing. Kuse, collect. Kusa) comprenaient l'ensemble des individus de condition servile. Au Wagadu on faisait remonter les esclaves de l'« Etat » à celui que Dinga avait acheté à Luti et qui devint le chef de ses captifs sous le nom de Kumu (chef) Biranin Tun̄kara (d'après *tun̄ka*, roi). *Kusa* signifierait « mal vêtu ». Cette classe des esclaves aurait donné son nom à la région qu'elle habitait, le Kusata, appellation qui désigne aujourd'hui la région située entre Nioro et Goumbou ²⁹⁻³⁰.

Telle était donc, selon Ch. Monteil, l'organisation du Wagadu au moment de son apogée. Le royaume florissait grâce au *bida*. Chaque année (tous les sept ans) une vierge lui était donnée, et chaque année la pluie et l'or tombaient. Ceci se passa quarante et une fois selon les uns, quatre cent quarante et une fois selon les autres. Sept *manga*, tous des Sise excepté le dernier, qui fut un Ture (D: cinq *manga* — les cinq Sise, fils de Dinga — ensuite les frères germains de Dyābe. Tautain: douze *manga*, qui furent, dans l'ordre: Kaya Makan Sise, Wakanne Sako, trois Sise, sept Dyariso). Une année, la jeune fille désignée pour le sacrifice fut Asya Yatabare, que son ami Mamadi Sefandan Kōtte (Mamadi le taciturne) Sako, neveu (ou petit-fils) de Wakanne, résolut de sauver, en tuant le *bida*. Au moment où le monstre sortit de son trou pour s'emparer d'Asya, Mamadi lui trancha

²⁸ Vincent Monteil a tracé la carte du territoire soumis aux quatre *fado* (voir Ch. MONTEIL, 1953, face p. 376).

²⁹ Niakaté (1946, p. 5) affirme que les *kusa* étaient les guerriers du roi. Soit, d'après cet auteur, les Dyariso, les Dūkure, les Duambu, les Samura, les Sumare et les Tun̄kara.

³⁰ Des données récentes recueillies sur les Kusa par C. Meillassoux remettent également en question leur appartenance au Wagadu: d'après un *tarikh* conservé à Goumbou, les Kusa seraient venus il y a cinq ou huit siècles du Bornou. Ils auraient pérégriné, les uns par l'actuel Kusata (cercle de Nioro), pour se disperser plus tard, les autres, depuis Gori (une des capitales du Dyahunu) jusqu'à Goumbou (1967, pp. 8-9). Cette version à son tour n'est pas sans laisser aucun doute sur sa véracité, en ceci tout au moins qu'à Gori, où nous-mêmes avons recueilli les traditions historiques, aucune allusion n'est faite à cet événement.

la tête d'un coup de sabre (D: trancha ses sept têtes, ou à sept reprises la tête chaque fois renée). Les assistants, terrifiés, virent la tête s'élever dans les airs, tandis qu'une voix disait: « Ma mort sera la cause de toutes les calamités que vous n'avez pas connues tant que vous m'avez respecté. A partir d'aujourd'hui, pendant sept ans, sept mois et sept jours, il ne tombera pas d'eau dans le Wagadu et vous n'y trouverez plus une paille d'or. » La tête sanglante disparut et alla tomber dans le Bouré devenu grâce à elle le pays de l'or. Mamadi s'enfuit (Penel³¹: et la fatigue lui fendit le pied d'où le nom de ses descendants, Sempre, « pieds fendus »), mais il ne put être rattrapé, grâce à Wakanne qui l'aida à prendre de l'avance. Il arriva au village de sa mère, Saman, situé sur le Niger (en amont de Ségou). Sa mère dit aux poursuivants: « J'ai assez de biens pour nourrir tous les gens du Wagadu pendant sept ans, sept mois et sept jours. » Ils renoncèrent à tuer Mamadi, mais n'acceptèrent pas la proposition qui leur était faite et choisirent de se disperser (Tautain: vers le sud et l'ouest). La légende se termine sur les démêlés amoureux de Mamadi et d'Asya.

La cause de la décadence du Wagadu doit sans doute être cherchée dans la lente progression du désert vers le sud. Il semble d'ailleurs que de cet appauvrissement de la région le récit rende directement compte: le serpent est fréquemment symbole de fertilité, et dans ces pays, où il sort de terre à l'hivernage, on l'associe facilement à l'eau et à la pluie³². Le fait même du « dessèchement » est certain. Il suffit de mettre en rapport les besoins agricoles auxquels une agglomération aussi importante que Kumbi a pu faire face, avec l'état actuel de la végétation dans cette région du Sahel, pour mesurer l'ampleur de dégâts qui sont certainement imputables aux ravages des troupeaux des Peul et des Maures. Les Soninke ont probablement fini par être obligés d'abandonner leur royaume et ils n'ont pu émigrer tous ensemble, car les Malinke formaient un groupe trop dense pour qu'il fût possible de s'implanter en masse parmi eux, dans le Sud³³.

III. LE GÂNA

Delafosse³⁴ et, jusqu'à une date récente, tous les auteurs à sa suite ont identifié le Gâna des chroniqueurs arabes avec le Wagadu de la tradition des Soninke et ont, par conséquent, fait du premier des royaumes de l'Afrique occidentale dont l'histoire ait gardé le souvenir, le berceau de ce peuple.

Rappelons que le royaume fut constitué dès avant 800, puisqu'on a relevé la première mention de « Gâna, le pays de l'or », chez l'astronome

³¹ 1892-1893, vol. 1, p. 12.

³² TAUTAIN, 1895, p. 473.

³³ DELAFOSSE, 1924, pp. 493 et 497.

³⁴ 1912. II, p. 25-32.

Al-Farazi ³⁵. Sa situation géographique explique et sa formation et sa richesse, qui était fameuse ³⁶:

« Gâna est une grande ville située à l'extrémité méridionale du Maghreb et contiguë aux pays des nègres; c'est le lieu de réunion des commerçants qui, de cette cité, pénètrent dans les déserts conduisant aux régions d'où vient la poudre d'or. Si Gâna n'existait pas l'accès de ces régions ne serait pas possible; elle se trouve en effet placée au point de séparation de la Berbérie d'avec le pays des nègres ³⁷. »

Ce sont les marchands arabes, poussés par le besoin de l'or et fournisseurs de grandes quantités de sel, désireux de commercer avec le Sud et tenant à trouver à l'aboutissement de leurs itinéraires transsahariens un gîte d'étape placé sous la protection des chefs locaux, qui ont fait de cette halte un immense marché-entrepôt qui eut bientôt la réputation d'être « la ville la plus commerçante du pays des nègres ³⁸ ».

Parmi les chroniqueurs c'est, comme on sait, El-Bekri (1067) ³⁹ qui sur la foi de récits contemporains nous a laissé la plus riche source de renseignements sur le Gâna, rapportant la magnificence de la cour, les droits que le souverain percevait sur le commerce transitant par son pays, la force des armées royales. Le chroniqueur donnait aussi quelques indications sur le peuple et ses coutumes: sur le culte des fétiches (*dekakir*), sur l'agriculture (deux récoltes annuelles), sur la justice (ordalie par l'épreuve de l'eau).

Delafosse avait situé la capitale du royaume « à l'extrême nord du Bagana, dans l'Aoukar, non loin des localités de Néma et de Oualata ⁴⁰ ».

Historiens et archéologues considèrent que les fouilles menées à Kumbi Saleh ⁴¹, en Mauritanie, lui donnent raison sur ce point, et que le Gâna d'El-Bekri et du Tarih Es-Soudan ⁴² correspond donc bien au Kumbi du Tarikh El-Fettach, l'un et l'autre nom donné comme étant celui de la capitale des *kayamaga*, anciens souverains du Soudan. Mauny a donné

³⁵ Cité par MAUNY, 1961, p. 300.

³⁶ Les chroniqueurs, émerveillés, ne se lassèrent pas d'en faire état: cfr IBN HAWQAL (In Y. KAMAL, *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, Le Caire-Leyde, 1926-1951, p. 651); EL BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Paris, Geuthner, 1913, pp. 327-332; EDRISI, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. R. Dozy et M.J. de Goeje, Leyde, Brill, 1866, p. 8; IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord*, trad. De Slane, Paris, Geuthner, 1925-1956, II, p. 115; KÂTI, *Tarikh El-Fettach*, trad. Houdas et Delafosse, Paris, Maisonneuve, 1913-1914, rééd. 1964, pp. 76-77.

³⁷ YAKOUT, cité par DELAFOSSE, 1912, II, pp. 15-16.

³⁸ EDRISI, *op. cit.*, p. 7.

³⁹ EL BEKRI, *op. cit.*, pp. 324-343.

⁴⁰ 1912, II, p. 12.

⁴¹ En 1914 par Bonnel de Mézières, en 1949 et 1950 par Thomassey, en 1951 par Mauny et Szumowski.

⁴² SADI, *Tarikh Es-Soudan*, trad. Houdas, Paris, Maisonneuve, 1898-1900, rééd. 1964.

du résultat de ses fouilles un rapport détaillé; il voit dans Kumbi, la plus grande des villes qui aient existé au Sahara médiéval, une agglomération qui a dû compter de quinze à vingt mille habitants. A la limite septentrionale du pays des noirs sédentaires, non loin des importantes mines d'or du Bouré et du Galam, dans la zone d'arrivée des caravanes venant du Maroc et de l'Égypte, la ville de Kumbi, capitale du royaume, était destinée à devenir cette métropole commerciale et politique par laquelle a transité jusqu'en 1240⁴³ la majeure partie du commerce extérieur de l'Afrique occidentale⁴⁴.

Rappelons enfin que, poussés par des motifs à la fois religieux, économiques et politiques, les Almoravides, après avoir conquis les cités commerçantes d'Aoudaghost et de Sidjilmassa, prirent le royaume de Gâna en 1076, pillèrent les biens de ses habitants, massacrèrent une partie de la population, forçant le reste à s'enfuir ou à embrasser la religion musulmane, obligèrent le roi à reconnaître la suzeraineté et annexèrent à leur domaine politique toutes les dépendances de Gâna, jusques et y compris les montagnes aurifères du Bambouk.

Les grandes chefferies qui avaient été tributaires du Gâna se constituèrent en autant de royaumes autonomes. Gâna même fut annexé en 1203 par Sumanguru Kante, roi de Soso d'ethnie soninke qui, à son tour, fut vaincu peu de temps après par le roi du Mali, Sundyata. Ce qui restait de Gâna aurait alors été complètement détruit⁴⁵. Il s'agissait pour le nouveau maître de la région soudanaise, d'avoir un accès direct au sel du Sahara et aux marchandises du Maghreb⁴⁶.

C'est avec une brièveté voulue que nous avons traité du royaume de Gâna: d'abord parce que les données publiées qui le concernent sont très accessibles, mais aussi parce que les réserves récemment exprimées sur les hypothèses de Delafosse⁴⁷ nous paraissent devoir mettre en doute tout au moins l'aspect linéaire de la reconstitution historique, et enfin plus particulièrement parce que le fait pour les Soninke de procéder du Gâna n'est pas une certitude des plus indiscutables.

Etant donné l'imprécision et les incompatibilités des localisations données au royaume par les chroniqueurs, il y a, en effet, lieu de penser que le nom de Gâna (qui chez le seul El-Bekri, le plus précis des auteurs qui traitèrent du sujet, signifie à la fois le royaume, la capitale et le souverain) désigne une de ces « dénominations ambulantes » fréquentes en Afri-

⁴³ La datation par radiocarbone donne 1210, à 120 ans près.

⁴⁴ MAUNY, 1961, p. 384, 481-482.

⁴⁵ DELAFOSSE, 1912, II, p. 54-56.

⁴⁶ MAUNY, 1961, p. 439.

⁴⁷ Vincent MONTEIL, *L'islam noir*, Paris, Ed. du Seuil, 1964, pp. 58-62.

que occidentale. Le rapprochement du Tarikh El-Fettach et du Tarikh Es-Sudan d'une part et, d'autre part, la correspondance entre le site de Kumbi Saleh et la description d'El-Bekri suffisent cependant à notre avis à identifier Kumbi Saleh avec une des Gâna qui ont pu exister.

IV. DISPERSION ET NOUVELLES IMPLANTATIONS DES SONINKE

Qu'elle soit due ou non à des phénomènes écologiques et qu'une défaite militaire (sur laquelle les récits du Wagadu sont en tout cas muets) l'ait ou non accentuée, il est avéré par l'accord de traditions locales différentes qu'une dispersion des (ou de) Soninke, partant d'un noyau commun, le Wagadu, se fit par toute la région soudanaise. Il est possible, en rapprochant ces traditions les unes des autres, de composer une image générale de ce mouvement ⁴⁸.

Nous connaissons les lieux d'installation, parfois l'itinéraire, des principaux groupes voyageurs; il reste cependant difficile en beaucoup de cas de situer les migrations dans le temps et d'en définir les causes.

Des Soninke de clans Silla et Yaresi étaient implantés dans le Galam à une époque antérieure à l'avance des Almoravides ⁴⁹. Il semble qu'à la fin du XI^e siècle une grande fraction de l'ethnie partit dans les directions du sud (Mali, Bakunu), du sud-ouest (Sansanding) et du sud-est (Gidimaḳa, Tiringa, Galam, Dyahunu, Gidyume, Dyomboko), dans des régions où d'ailleurs ils retrouvaient parfois des populations appartenant à leur souche. Ce fut le cas des Sise Tuḳkara, des Kusa ⁵⁰, des Kumma, des Berḳte, des Dyābi, des Kone qui s'établirent dans le Mema, en particulier à Dia ⁵¹ et à Nono; ou encore de ceux qui, arrivant dans le Galam, retrouvèrent les Silla ⁵¹ et les Yaresi que nous venons de nommer et à qui le nom des Bakiri, ou Batjili, doit être joint ⁵². A cette époque se constitua le royaume du Kanyaga, fondé par les Dyariso et que la dynastie Kante allait rendre célèbre un siècle plus tard. Enfin, toujours au XI^e siècle, les Dūkure, sous la conduite de leur chef Māre Dyāgo ⁵³, se rendirent dans le

⁴⁸ DELAFOSSE (1912, I, pp. 252-278) s'y employa, avec des succès qui sont sans doute inégaux, tenant la défaite devant les Almoravides en 1077 pour une cause — et une date — de départ avérées et en paraissant exagérer l'importance des Soninke en tant que fondateurs et habitants de certaines villes.

⁴⁹ EL BEKRI, *op. cit.*, pp. 324-325; DELAFOSSE, 1912, I, pp. 226-227; II, pp. 358-359.

⁵⁰ Voir cependant p. 24³⁰.

⁵¹ Affirmations contestées par l'enquête menée en cette région par C. Meillassoux (communication personnelle).

⁵² L'histoire des Bakiri est moins mal connue qu'il est de règle pour un clan (voir RAFFENEL, 1856, vol. 1, pp. 171-181). Ch. MONTEIL (1966, pp. 118-125) rapporte la tradition d'une colonne de Wagadunjo commandée par Makan Dyaguraga survenant chez les Bakiri et s'alliant à ses frères de race.

⁵³ Sur ce personnage, voir aussi MEILLASSOUX, 1967, pp. 10-13.

Gimbala, sur la rive nord du lac Debo, puis à Dyongoy, dans le sud du Bakunu, qui fut leur premier point d'établissement. A la mort de Mâre, Wâri, son successeur, se rendit à Tanganaga, près de Goumbou, tandis qu'un de ses frères s'établit dans le Dyahunu⁵⁴. A son tour, le successeur de Wâri, Tumâne, quitta son village et s'établit à Goumbou avec son frère cadet Bubu, dont les descendants jusqu'à ce jour conservèrent le pouvoir.

Après la victoire de Sundryata sur le soniŋke Kante (début du XIII^e siècle) eut lieu une nouvelle vague de départs: un grand nombre de Sose émigrèrent vers le Tekrou, dans le bas-Sénégal, et en Gambie.

Enfin, d'après Ch. Monteil⁵⁵, lors de la destruction de Kumbi par Sundryata en 1240, certains Soniŋke de Nono descendirent vers le sud et fondèrent un second Nono (l'actuel, situé entre Niafounké et Basikounou)⁵⁶; d'autres, plus nombreux, fondèrent la ville de Djenné. Ces derniers, vers l'an 1300, adhérèrent à l'islam; commerçants, ils avaient des contacts suivis avec Timbuktu et avec les Songhay⁵⁷ dont ils finirent, dès le XVI^e siècle sans doute, par adopter la langue, tandis que les Kumma remontaient la rive gauche du fleuve et allaient fonder Sansanding.

Les traditions maures font état de la présence de « Gangara » (nom qu'ils donneraient aux Soniŋke) dans le Tagant, le Hodh et, avec moins de certitude, dans l'Adrar mauritanien. Ces noirs menaient parmi les nomades une vie de sédentaires, cultivant le mil et habitant des maisons de pierre, dont il reste de nombreuses ruines. Ils furent refoulés, du Hodh au XV^e siècle, du Tagant au XVIII^e siècle⁵⁸. L'Asaba leur fut relativement plus favorable. Le premier Soniŋke qui, d'après la tradition, habita ce massif fut Maŋan Malle Duo Sumare. Il fuyait « la persécution islamique de l'empire malinke⁵⁹ et fut bientôt rejoint par des Gasamma, des Sise, des Sukuna et des Kamara. Au XIII^e siècle des nomades arabes, les Beni Hasan, survinrent dans la région, et leurs razzias amenèrent les Soniŋke à chercher refuge dans la montagne. Une culture en terrasses y fut aménagée. Un second mouvement, qui prit corps au plus tard dans le courant du XIX^e siècle, causé en partie par les incursions beidanes et bambara et en partie peut-être par un dessèchement de la région, les poussa plus au sud, où ils se regroupèrent, à Sélibaby, Kumba Ndaw et Guémou⁶⁰.

⁵⁴ Voir p. 47.

⁵⁵ 1903, *op. cit.*

⁵⁶ Même remarque qu'à la p. 28⁵¹.

⁵⁷ A propos des Songhay, on sait qu'il n'est pas jusqu'à l'askia Mohammed à qui l'on n'attribue une origine soniŋke (KÂTI, *op. cit.*, pp. 114, 174 note, 246 note; SADI, *op. cit.*, p. 212; DELAFOSSE, 1912. II, pp. 276-277).

⁵⁸ MODAT, 1919, pp. 377-379; MARTY, 1920, p. 112; F. DE LA CHAPELLE, «Esquisse d'une histoire du Sahara occidental», *Hespéris*, 11, 1930, pp. 35-93; MUNIER, 1952, pp. 11-12.

⁵⁹ MARTY, 1920, IV, p. 24.

⁶⁰ DAVAU et TOUPET, 1963.

Saint-Père avait déjà indiqué que les Soninke qui peuplent le Gidi-maka, venant de l'est, sont pour une part arrivés dans le pays après avoir traversé l'Asaba. Il s'agit, dans l'ordre de venue, de Sumare — en la personne de Makan Malle Duo que nous venons de nommer —, de Dyabira, de Kamara et de Gasamma surnommés Gandega ⁶¹.

Au Gidyume s'installa, venant du Wagadu, une première vague d'immigrants, composée de Sukuna (qui s'établirent à Fanga), de Dyaguraga (à Gereu, Tangadonja, Dyalaka) et de Dyakite (près de Tango). Ensuite vinrent des Dyambu (à Baraga), issus du Bakunu, qui chassèrent les Dyakite et s'imposèrent aux Dyaguraga. Lors de l'établissement des Dyawara dans le royaume du Kingi ⁶², une partie des Nyakate quitta Dyara et fut accueillie dans le Gidyume. Elle fonda les villages de Nyakatela, Makana et Nyanyela ⁶³.

Tels sont les déplacements principaux; mais sur toute l'étendue de la région soudanaise s'infiltrèrent des communautés d'origine soninke, vite intégrées dans leur nouveau milieu: ainsi entre Say et Timbuktu; en pays mossi (le nom de Ouagadougou en témoigne); à Sokolo, qui fut fondé par Tambo Manja Ali Kasa, ancêtre des Bakiri et descendant de Manja Kaya Sise; dans le Ségou, peu avant l'arrivée des Bambara, où ils fondèrent un petit royaume éphémère sous l'autorité de Sirama Koita. Il arriva aussi que des groupes quittèrent le lieu d'une première réinstallation, tels ceux de Dia qui fondèrent Oualata et vinrent grossir la population de Tichitt, de Djenné, de Sansanding, et tels ceux de Dyoka, entre Nioro et Kayes, qui aurait été un autre point de départ à de nombreux essaimages ⁶⁴.

De ces nouvelles implantations émergèrent, par la cohésion politique qu'ils présentaient et par l'étendue de la puissance à certains moments de leur histoire, deux véritables royaumes: celui de Soso (ou Kanyaga) et celui de Dyara.

Le Kanyaga, situé au sud de Goumbou et au nord du Bélédougou, était peuplé de Soninke de longue date. Dinga l'avait traversé et, selon la tradition, lors de ce passage quelques colonies s'y étaient fixées. A l'époque du Wagadu, nous savons que c'étaient Sâte Gumâne et Dyamera Sokona Dyaguraga qui se partageaient les deux chefferies militaires de cette région. En 1076 de nombreux fugitifs seraient venus le rejoindre. C'est vraisemblablement à ce moment-là que le royaume soninke du Kanyaga se constitua sous le commandement d'une dynastie Dyariso (Yaresi), issue de Sâte,

⁶¹ 1925, p. 1.

⁶² Voir p. 31.

⁶³ Archives du cercle de Nioro, *Villages du Gidioumé*.

⁶⁴ Voir la carte des centres de dispersion, établie par Vincent Monteil (Ch. MONTEIL, 1953, face p. 384).

Gumâne. Quand le Gâna releva la tête, en 1090, à la mort d'Abu-bekr, le chef almoravide, il était cependant trop affaibli pour rétablir son autorité sur ses anciens dépendants, et le Kanyaga conserva sa liberté. D'après la tradition, la dynastie des Dyariso compta sept rois (de 1076 à 1180 environ). Au début du XII^e siècle, des Peul venant de l'Ouest apparurent dans le royaume. On leur fit bon accueil; le roi, ses fils et les principaux dignitaires épousèrent des femmes nobles de la famille des So. Les descendants de ces unions portèrent le nom de Sose (enfants de So) que plus tard et par extension tous les membres de la classe noble adoptèrent, tandis que la capitale, établie près de Gesene par Kambinne Dyariso, le premier roi, prit le nom de Soso (villages de So). Un chef militaire du dernier roi Dyariso, un Soninke nommé Dyara Kante, prit l'occasion d'une querelle dynastique pour s'emparer du pouvoir. Ceci se passait à la fin du XII^e siècle. La nouvelle dynastie ne compta que deux rois: Dyara et son successeur Sumanguru (de 1200 à 1235 environ), sous qui le royaume atteignit son apogée: victoire sur le Gâna et annexion de l'Aoukar, du Wagadou (au sens actuel) et du Dyaga, suivies de l'annexion des royaumes de Dyara, du Bakunu et de la ville de Goumbou. Peu de temps après Sumanguru devait à son tour être vaincu, par Sundyata, le roi du Mali ⁶⁵.

Le royaume du Kingi fut constitué par des Nyakate partis du Wagadu au XI^e siècle. Il connut d'abord la tutelle Sose, puis celle du Mali, encore que le roi dût être un vassal pratiquement indépendant: MaKan Nyakate, grand chef de guerre, tenait les armées de Sundyata en respect. Lui-même devait probablement étendre son influence sur le Kenyareme, le Gidyume et le Dyahunu. Le royaume s'enrichissait par le commerce, pratiqué avec le Tekrur et le Tagant, et par les razzias des bandes de guerriers aux ordres du souverain. A cette époque survint dans le Kingi un chasseur solitaire, Daman Ngille Dyawara, d'origine inconnue ⁶⁶, qui avait été en rapport avec Sundyata. Il eut la faveur du roi, qui le fit chef de guerre et dont il reçut une des filles pour épouse. Le royaume se fortifiait; MaKan Nyakate parvint à étendre son pouvoir sur une partie du Kârta, du Dyangunte et du Bakunu. Cependant le pouvoir fut ravi à la dynastie régnante par Mamudu, le fils de Daman. Sous l'impulsion des Dyawara, la capitale Dyara devint rapidement une ville puissante. Sa renommée fut telle qu'une ambassade fut envoyée par le roi du Tekrur qui, bientôt, ébloui et jaloux de ce qu'il entendait, fit la guerre au Kingi. Après des revers, les Dyawara l'emportèrent sur leurs frères de race ⁶⁷, dont ils annexèrent le royaume. Sous le règne du fils de Mamudu, Silla MaKan, le Kingi connut son apogée. Il annexa le Bakunu et le Dyangunte tout entiers, le Kusata, le Kanyaga

⁶⁵ Cfr IBN KHALDOUN, *op. cit.*, t. II, pp. 109-110 et DELAFOSSE, 1912, II, pp. 162-170

⁶⁶ Les Dyawara ne sont peut-être pas Soninke par l'origine, mais ils adoptèrent en ce cas la langue et la culture de ceux-ci.

⁶⁷ En effet, à cette époque le Tekrur était dominé par le Sose.

et il affirma son autorité sur le Galam, le Gidimaka, le Gidyume, le Dyahunu, le Kenyareme. Le royaume était indépendant; depuis longtemps il ne versait plus de tribut au Mali, avec lequel il entretenait d'ailleurs de bons rapports commerciaux. Il y avait vingt mille habitants à Dyara. « Remarquablement située, écrit Boyer, aux confins du désert, environnée de palmeraies et de riches cultures, elle se présente comme une place forte et comme un marché où se rencontrent des caravanes de sel du Sahara et les convois d'or venus du Ouangara ». L'armée comptait plus de deux mille cavaliers ⁶⁸. Vers le milieu du XV^e siècle éclata une querelle politique entre deux fractions de Dyawara. Les Dâbo, après une tentative d'usurpation, furent chassés par les Sagone, les tenants légitimes du pouvoir royal. Ils se retirèrent dans le BaKunu, sans se résigner à leur défaite. Deux fois un conflit ouvert éclata, et deux fois les Dâbo furent vaincus. Cette rivalité couva pendant trois siècles. Relativement épargné par l'askia Mohammed I^{er}, qui alla jusqu'à prêter main-forte aux Dyawara contre des rebelles Futanke dont il avait eu lui-même à se plaindre, le royaume du Kingi ne fut pas non plus par la suite amoindri par les Marocains, lesquels mirent pourtant le siège devant Dyara pendant plusieurs mois sans toutefois réussir à envahir la ville. La lutte des Dâbo et des Sagone rebondit par les alliances qu'ils conclurent les uns et les autres avec ceux de leurs ennemis communs, Bambara et Maures, qu'ils espéraient ainsi utiliser contre leurs frères rivaux. Ce mauvais calcul facilita la victoire que les étrangers remportèrent contre le Kingi. Le royaume perdit son indépendance à l'extrême fin du XVIII^e siècle sous les coups des Masasi et il céda une nouvelle fois, le siècle suivant, devant les conquérants toucouleur ⁶⁹.

L'implantation actuelle des Soninke, telle d'ailleurs que dans ses grands traits elle se présente sans doute depuis le XIII^e siècle, résulte des différents mouvements qu'a effectués depuis la décadence du Wagadu ce peuple que Delafosse nommait justement « essentiellement mobile, voyageur, migrateur et insinuant », soit:

- a) les émigrations massives donnant lieu à des unifications, opérées par des royaumes autonomes ou des dépendants des grands empires soudanais, unifications ethniques réalisées sur un territoire donné, sans que jamais soit intégré l'ensemble des populations de race et de langue soninke;
- b) la dispersion amenant de grandes familles devenues des groupes intégrés au sein de populations étrangères, Toucouleur, Wolof, Malinke, Songhay, Bambara et dont ils adoptèrent la langue et la coutume;
- c) les établissements individuels loin du pays d'origine, par suite de la pratique du commerce et qui ont eu pour effet qu'il se trouve aujourd'hui

⁶⁸ Le tribut que le Kingi exigeait de ses dépendants consistait en chevaux.

⁶⁹ Cfr KÂTI, *op. cit.*, chap. III; DELAFOSSE, 1912, II, pp. 155-161; BOYER, 1951, pp. 21-53.

des Soninke dans toute l'Afrique occidentale francophone, la côte du Golfe de Guinée exceptée.

Le pays habité par les Soninke est pour une grande partie décrit par une longue bande horizontale, continue mais de largeur très variable, allant de l'amont de Matam jusqu'à Sokolo (Rép. du Mali), « sur 800 km, à cheval sur le 15^e parallèle, comme s'il avait été écrasé entre le Sahara maure et le Soudan malinke-bambara » (Marty). Trois régions dominent, tant par l'importance numérique de l'implantation que par le maintien de l'homogénéité ethnique: ce sont la partie occidentale de la bande décrite, où voisinent d'un seul tenant le Galam (Sénégal et Mali), le Gidimaka (Mauritanie et Mali), le Dyomboko, le Dyahunu, le Gidyume, le Kenyareme, le Tiringa, le Soroma; un fragment central (Kingi, avec les localités Nioro et Dyara), où les Soninke voisinent avec un grand nombre de Peul et de Maures; l'extrémité orientale, tenue par le Bakunu et le Wagadou (sens actuel). Les autres occupations constituent des îlots moins compacts, implantés en pays étrangers. Ce sont le Karta, le territoire baigné par le Haut-Niger (Dia, Sansanding, Mopti, Djenné). Plus loin encore de la zone de grande densité à l'ouest: les contreforts du Futa Djallon, la Gambie déjà nommée, les bords de la Haute-Casamance, la Guinée-Bissao; au nord, à Tichitt (Mauritanie); Banamba et ses environs, au sud; enfin, à l'est, les alentours de Dédougou et de Koutiala, en Haute-Volta. Près de 300.000 Soninke sont recensés au Mali, tandis qu'on en compte 130.000 en Haute-Volta et en Côte-d'Ivoire réunies, 30.000 au Sénégal (dans la région de Bakel surtout), et 30.000 en Mauritanie (région de Sélibaby) ⁷⁰. Murdock propose le nombre total, plus réduit, de 360.000 ⁷¹.

La dispersion au sein d'ethnies étrangères se reflète dans la multiplicité des noms sous lesquels sont connus les Soninke, tantôt l'ensemble de l'ethnie, tantôt certains groupes seulement. *Soninke* et, quant aux membres de l'ethnie habitant les régions méridionales du Soudan, *Marka* (ou *Markanke*) sont les seules ⁷² appellations par lesquelles les intéressés se nomment eux-mêmes, la seconde étant aussi usitée à leur égard par les Malinke et les Bambara ⁷³. Nous avons déjà fait état de *Serekulle*, vocable wolof et tou-

⁷⁰ *Connaissance de la République du Mali*, [Bamako], s.d. Cfr aussi le recensement par cercles: Kayes: 24.100; Nioro: 58.893 (dont 19.170 Dyawara); Goumbou: 33.494; zone saharienne: 10.000; Niafouké: 13.000; Bandiagara: 1.228; Mopti: 19.972 (dont 16.868 dans et autour de Djenné); Ségou: 17.680; San: 16.112; Bamako: 10.070; Koutiala: 7.098; Bougouni: 2.145; Bobo-Dioulasso: 1.600, soit 255.392 au total pour la colonie du Haut-Sénégal-Niger (Delafosse, 1912, I, p. 149).

⁷¹ G.-P. MURDOCK, *Africa. Its peoples and their culture history*, New York, McGraw, 1959, p. 72.

⁷² Citons pour mémoire le groupe des Soninke qui se prétend d'origine chérifienne et qui, dans la région de Djenné, se donne le nom de *firife*, et de *Haydara* dans celle de Timbuktu (DELAFOSSÉ, 1912, I, p. 138).

⁷³ « Les Bambara désignent, d'une manière générale, les Soninke par le terme *Marka* (pour Mara-ka). Les Bambara disent encore *Marka dialan'u* (Marka secs) pour dé-

couleur ⁷⁴, qui a de nombreuses variantes (*Serakolle, Sarakolle, Serawali*). Les Peul les nomment *Sebe* (sing. *Tyedo*) et les Peul du Niger: *Wagobe*; les Maures: *Azer* et les Maures Berabich: *Azer* ou *Aswanik*; les Mossi: *Marase* (sing. *Maragi*); les Songhay: *Dakurare* (du moins ceux des Soninke qui parlent la langue de Gao). A Timbuktu, l'ancien nom de *Wakore* est encore en usage. Outre ces noms principaux qui s'adressent en principe à l'ethnie en son entier, il existe d'autres appellations, locales, formées à partir du nom de la région occupée ou du patronyme clanique dominant du groupe en question. Ainsi les Soninke de la région de Djenné sont nommés *Nononko* (sing. *Nononko*), d'après les Nono, les fondateurs de la ville; ceux du Sénégal et de la Gambie, en particulier ceux qui sont restés animistes et qui se mêlèrent aux Malinke, s'appellent *Sosobe* (sing. *Tyotyodo*) ⁷⁵; ceux qui habitent entre Lamorde et Say, sur le Niger, sont nommés *Sillabe* par les Peul, parce qu'ils appartiennent en majorité au clan des Silla; ceux du Dyaga répondent au nom de *Dyaganke*, etc. ⁷⁶

signer les Soninke qui ont abandonné l'usage de leur dialecte propre et adopté le bambara; ils appellent *Marka kan'-fo-la-u* (ceux qui parlent marka) les Soninke qui ont conservé l'usage de leur dialecte propre. » (Ch. MONTEIL, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, Larose, 1924, p. 10). Les Marka de l'actuelle Haute-Volta sont souvent appelés *Dafing* (SANOGO et PAGEARD, 1964, p. 307). D'après J. Gallais, Marka ne signifierait pas autre chose que *Mari* (prononciation bambara de *Mali*) *ka*. (J. GALLAIS, *Le delta intérieur du Niger. Etude de géographie régionale*, Dakar, Mémoires de l'I.F.A.N., 1, 1967, p. 83).

Serekulle, s'il faut décomposer ce mot, signifie, *en soninke*, « hommes rouges ». On s'est parfois cru autorisé à trouver dans ce fait la confirmation des observations relatives à la peau claire de ce peuple, mais, comme disait à juste titre Delafosse, il serait étrange que les Wolof et les Toucouleur aient choisi pour désigner les Soninke un mot emprunté à la langue de ces derniers. Il semble d'ailleurs qu'il faille entendre Sarakulle (ou Sarakule) et non Serekulle. Les mêmes remarques doivent être opposées aux constructions de Desplagnes (1907, pp. 125-127), qui voyait dans Serekulle le terme générique d'une confédération de tribus sous la direction de la famille Hanna Wakore, dont l'interdit était l'aigle, et la couleur le blanc. Vuillet (1950, p. 274) a relevé que, d'après le géographe du XVI^e siècle Mannol, apparemment le premier à publier leur nom, les Saragolz ou Sarakolez désignaient le Sénégal sous le nom de Kalle (aujourd'hui encore il existe un affluent de ce fleuve, déversoir du lac Magi, qui se nomme Kulu). Il suggère que Sarakolle signifie « homme du Kalle ». Cette hypothèse serait séduisante si on ne devait pas s'attendre à voir plutôt, en ce cas, la formation inverse: *Kallesära.

⁷⁵ Soso est le nom maure pour le Mandé en général et pour les Soninke en particulier.

⁷⁶ DELAFOSSE, 1912, I, pp. 123-124, II, p. 277; ΚΑΤΙ, *op. cit.*, p. 5, note 3.

Histoire du Dyahunu

I. Appréciation des sources; II. Peuplement du Dyahunu: les autochtones; les cent quarante-quatre clans; les immigrants postérieurs; III. Chronologie de l'installation des villages; IV. Modalités des rapports politiques: entre les cent quarante-quatre clans et les autochtones, des cent quarante-quatre clans entre eux, entre les clans établis et les immigrants postérieurs; V. Partage du pouvoir entre les capitales Tambakara et Gori sur les villages du Dyahunu; VI. Les guerres avec l'extérieur; le pouvoir étranger: l'occupation bambara-masasi, la domination toucouleur, l'époque coloniale.

CHAPITRE II

HISTOIRE DU DYAHUNU

I. APPRÉCIATION DES SOURCES

Les sources dont nous disposons pour retracer l'histoire du Dyahunu sont constituées par des récits fragmentaires qui ne sont pas nécessairement unis par un lien chronologique, dont les contenus sont disparates et dont la portée est très inégale d'un fragment à l'autre. Pour ces raisons, plutôt que de présenter une narration suivie, qui ne pourrait être que chaotique, nous tenterons de dégager les principes selon lesquels se sont constitués l'entité du Dyahunu et les villages qui la composent, et de rapporter dans ce contexte les principaux événements connus qui marquèrent la formation de ces groupes.

La nature et le contenu mêmes des récits historiques encouragent d'ailleurs à suivre cette méthode. En effet, la substance des faits et des épisodes mi-légendaires mi-historiques, dont les Dyahunaŋko ont gardé la mémoire, relève exclusivement du domaine politique. Le pouvoir, sa détention, son partage, les privilèges que ses tenants sont en mesure d'octroyer, les rivalités qu'il suscite, le prestige qui l'entoure, tels sont les sujets du passé que la collectivité a jugés importants de retenir et telles les matières propres à alimenter le mode politique de la description sociale et historique, le seul mode pertinent selon la notion que les Soniŋke se font de leur société et de leur passé.

S'il est vrai cependant que l'intégration politique fit du Dyahunu le lieu d'un seul pouvoir (ou plus exactement d'un seul type d'organisation du pouvoir, car on verra que les puissants durent très tôt se le partager entre eux) et d'une histoire particulière à son niveau, c'est à l'échelle des villages, du moins des plus anciens et des plus importants, que cette histoire a pris corps. C'est que 1) chaque village représente en soi une entité politique (une « sous-unité », si l'on préfère): il a sa propre chefferie; il résulte d'une formation qui est différente pour chacun, au moins par la date et par le mode; il se distingue des autres villages par nombre de *dyamu* (clan et nom clanique, patronyme)¹ qui y sont représentés et par les conventions

¹ Voir Chapitre V, section I.

faites par les nobles à sa création, lesquelles sont le gage de sa cohésion; 2) le chef unique, ensuite les deux chefs, qui régnerent sur le Dyahunu furent avant tout les chefs des deux capitales de cette région, Gori et Tambaġara. Il importe donc, ayant énoncé les principes généraux de l'organisation politique du Dyahunu, d'en présenter ensuite l'application à l'échelle des villages.

Les sources se composent de récits légendaires, de traditions historiques et, pour les derniers temps, de documents écrits.

Les légendes, au nombre de deux, ne concernent pas le Dyahunu; elles représentent ce que les Dyahunaŋko ont retenu du passé des Soninke en général. Leur contenu est très pauvre, de peu d'utilité pour l'analyse sociologique et impossible à situer dans le temps.

Pour ces raisons nous préférons ne pas les fondre pour l'essentiel dans le corps de notre reconstitution historique et nous les rapporterons donc presque entièrement ici.

La première légende situe le peuple soninke dans l'histoire du monde, que l'on fait commencer par une tradition musulmane sur le déluge:

« Lors du déluge (*annebīna*) une arche fut construite. On y mit un mâle et une femelle de chaque espèce. Elle vogua d'Irak au Yémen et resta sur une pierre, en Judée. Après le déluge, on descendit de l'arche pour construire un village, Karyetu Samayna, comptant quarante hommes et quarante femmes. Trois seulement parmi eux eurent des fils: Samat, l'ancêtre des Blancs, Yahef, le père de Gadjugu et Madjugu, et Hama, dont descendent les Noirs. Ces derniers ont quitté Karyetu Samayna pour Sun Ain, au Yémen; ils allèrent ensuite à Biru, puis à Sanga (près de Bandygara), au Wagadu, enfin à fein Kulle. Le *tuŋka* de cette région, le roi des noirs, s'appelait Garäre. C'était un souverain cruel qui chaque année faisait tuer les gens laids (ou: tous les nouveau-nés mâles). Bintfigi, l'ancêtre des Soninke, s'opposa au roi, mais il fut tué par lui. »

La seconde légende, l'histoire du *bida*, l'élément principal du fonds commun traditionnel soninke, est mal connue dans le Dyahunu. Elle ne nous a été rapportée que par un seul informateur, et de façon incomplète. Il est étonnant de voir que les données relatives au Wagadu et la décadence elle-même sont à peine évoquées, tandis que les épisodes amoureux entre Māmædi Saġo et Sia Yatabare ont été retenus dans le détail. On mesure l'appauvrissement de cette version en la rapprochant de celle que donne Ch. Monteil². La légende est devenue conte:

« Il y avait un puits dans le Wagadu. Le *bida* exigeait chaque année la plus belle fille, parée de ses plus beaux vêtements. Le *bida* l'engloutissait; en retour, la pluie et l'or tombaient du ciel. Cette année-là c'était le tour de Sia Yatabare. Son ami Māmædi Sehedikote (litt. à la parole difficile, le taciturne), qui ne parlait qu'une fois l'an, passait la nuit avec elle. Sia dit: "Demain tous m'auront oubliée, je serai mangée". Māmædi ne répond pas, prend son sabre et va au puits. Il appelle le *bida* et lui crie: "Tu n'avaleras pas Sia demain". Le *bida* répond que c'est faux. Māmædi: "Je descends dans le puits". Le *bida*: "Je t'avalerais". Il descend et coupe les sept têtes.

² 1953, pp. 379-382.

Le *bida* en mourant dit que pendant sept ans il n'y aura plus de pluie ni d'or. Māmādi sort les têtes, qu'il dépose près du puits, avec sa lance et ses sandales. Le lendemain on amène Sia. On voit les têtes. Tous essaient les sandales: on apprend qui est le vaillant.

Māmādi est chez Sia. Quand Sia est couchée, appuyée sur le coude, et qu'elle porte quarante pagnes, un chat peut passer sous elle, tant est fine sa taille. Des griots viennent la flatter. Sia dit à Māmādi: "Donne-moi quelque chose à leur offrir". Māmādi lui remet un boubou, mais le griot répond qu'il en a déjà; de l'or; mais qu'il en a aussi. Māmādi se coupe alors le bout du doigt et le donne au griot. La nuit, Sia dit qu'elle n'aime pas un homme à qui il manque un doigt. Māmādi part. Il erre, tout maigre. Une vieille femme le voit et l'interroge. Il raconte son malheur. Elle lui donne une amulette. Sia survient et lui demande pardon. Ils reviennent ensemble. Au lieu d'aller la rejoindre la nuit, Māmādi habille son esclave de ses vêtements et l'envoie chez Sia. L'esclave et Sia passent la nuit ensemble. Tôt le matin, Māmādi appelle son esclave, qui sort de la case de Sia. Il va soigner le cheval de Māmādi, qui pisse sur lui. Māmādi appelle Sia: "Voilà celui avec qui tu as couché". Elle rentre dans sa case et ferme la porte. Quand Māmādi l'ouvre il voit que la honte a tué Sia. »

Les traditions historiques constituent jusqu'au milieu du XIX^e siècle l'unique source de connaissance du passé. Nous rangeons sous ce terme tous les souvenirs qui présentent un minimum de précision utile. Il est évident que pour certains la distinction est impossible à faire entre ce que nous avons appelé légende et ce que nous tenons pour mémoire véritable. On remarquera plus d'une fois, surtout en ce qui concerne l'histoire des clans, que la teneur et le ton ne diffèrent pas toujours de ce qui vient d'être présenté ci-dessus. C'est la principale faiblesse de cette source, pour qui veut la mettre à l'épreuve des exigences de la critique historique moderne. De plus, la connaissance du passé est conservée et restituée sous la forme de récits particuliers, consacrés les uns à des sujets importants, les autres à des détails de moindre intérêt. Ils constituent des narrations, apprises par cœur, figées, et ne sont pas dès lors objet de réflexion. Il est le plus souvent inutile de chercher à faire préciser par l'informateur une donnée, quant à la chronologie par exemple, d'élucider des incohérences ou de combler des lacunes. Comme deux récits ne sont jamais mis en rapport l'un avec l'autre, même quand c'est un seul individu qui les connaît, on se heurte nécessairement à des incompatibilités qui doivent rester sans solution si un élément étranger ne permet pas de les résoudre.

La question de la chronologie réclame un commentaire spécial. On observe qu'un événement, qu'il soit ancien ou récent, est très rarement situé dans le temps en termes de générations, mais presque toujours au moyen du nombre d'années qui le sépare du moment où l'on parle. Sur ce point les marabouts — car ce sont toujours eux qui connaissent l'ancienneté relative des faits historiques — ont donc entendu l'avertissement de la Risāla ³, si, comme nous le verrons plus bas, la généalogie des Dūkure fut

³ « Le Prophète a dit à propos d'un homme qui avait appris les généalogies des gens: 'C'est une science sans utilité et c'est une insanité sans conséquences nuisibles'. » (AL-QAYRAWĀNĪ, *La Risāla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islām selon le rite mālikite*, trad. Léon Bercher, Alger, 1960, XLV, p. 327).

jugée digne d'être retenue par certains d'entre eux. L'historicité des estimations chronologiques est d'ailleurs très variable. Tantôt elles relèvent de la légende (année du déluge, etc.) ou de ce qui apparaît comme de la fantaisie pure (ainsi la présence des premiers Soninke dans la région remonterait, dit-on, au VI^e siècle), tantôt il n'y a pas lieu de ne pas leur accorder créance. L'exemple le plus frappant de datation très probablement exacte est celle qui permet de remonter dans l'histoire des Dúkure à la date même de leur arrivée dans le Dyahunu: la fin du XII^e ou le début du XIII^e siècle. Ces indications sont données à la fois par Gori et Tambaċara, que l'on peut considérer comme deux sources différentes, étant villages ennemis qui ne communiquent pas entre eux ⁴.

Les traditions portent principalement sur l'origine et les particularités de nombre de clans et sur la fondation des villages de la région. Sur le reste elles sont à peu près muettes. Il semble que les causes d'une telle carence sont imputables tant à l'appauvrissement de la tradition qu'aux défauts de la transmission des connaissances elle-même (qui affectent d'ailleurs aussi bien le domaine des coutumes). Les lacunes les plus frappantes touchent à la guerre, fonction et principale source de gloire de la noblesse, et à la religion traditionnelle, mais il y a quant à ces matières une cause particulière d'oubli, facile à nommer, qui est l'abolition séculaire de leur pratique, par la colonisation française en ce qui concerne l'une, par l'islamisation des années 1850 en ce qui regarde l'autre. Ce pauvre fonds de mémoire aujourd'hui continue à se réduire à un rythme rapide, pour des raisons qui tiennent à la personne même des dépositaires de la tradition. Qui sont-ils? Dans chaque village et, d'une façon générale dans ce village seulement, il se trouve quelques hommes qui savent quand et comment leur localité s'est constituée, qui furent les premiers arrivants, quelles ont été les relations de ceux-ci avec les voisins et avec les occupants éventuels du lieu ⁵. Ceci s'applique aussi, et de façon plus stricte encore, aux clans établis dans la région, qu'ils soient représentés dans un seul village ou dispersés dans plusieurs: seuls certains de ceux qui portent le nom sont capables de donner les particularités — l'origine géographique, l'interdit, etc. — s'y rattachant. L'ignorance de l'histoire des autres clans est faite d'une indifférence affichée, parfois teintée de mépris, même dans le cas d'une question portant sur un *dyamu* de rang supérieur au *dyamu* interrogé.

Une connaissance historique relativement étendue ne se rencontre que chez quelques individus qui ont acquis leur savoir en dehors des voies institutionnalisées. La mémorisation du passé faisait partie du rôle traditionnel de certains spécialistes qui n'ont pas cessé d'être là et qui prétendent

⁴ Ces données ont été conservées soit par la tradition orale, soit éventuellement en des chroniques aujourd'hui disparues.

⁵ Il est évident que dans ses grandes lignes l'histoire des plus importants villages n'est pas complètement ignorée ailleurs. Il s'agit d'une tendance, non d'une règle.

continuer à assurer leurs fonctions, malgré le fait qu'ils ont manifestement oublié leur texte: les griots (*dyāre*), dont c'est la raison d'être de louer les nobles, ne sont jamais capables de citer de longues généalogies, et les traditionnistes (*gesere*) eux-mêmes ne sont plus nécessairement de grands conservateurs⁶. Les vrais savants (*tuana*, celui qui connaît) sont ou bien des marabouts ou bien des nobles attachés aux traditions anciennes. Ce n'est pas la moindre contradiction d'une société islamisée en partie seulement, de trouver en ses marabouts les conservateurs d'une tradition animiste. Quant aux autres nobles savants, ils appartiennent le plus souvent au clan régnant, portant haut, comme des choses qui vont de pair, l'honneur du nom de Dükure, le clan cheffal, et la connaissance de son histoire: il s'agit, dans leur cas, d'un savoir existentiel qui n'est conservé par son détenteur avec tant d'intérêt que parce qu'il contribue à justifier son excellence sociale. (Il n'y a pas de clan dont l'histoire ne soit porteuse d'autant de valeur émotive pour ses membres que celui des Dükure; il est aussi le seul à imposer certains secrets aux tenants du nom, qui aujourd'hui encore sont bien tenus). La disparition de ceux qui « savent » et l'absence de relève sont ressenties comme telles; plus d'une fois il fallut nous dire que le seul ancien qui connaissait la réponse à certaines de nos questions était mort récemment et qu'il n'avait transmis sa science à personne. (L'oubli et l'ignorance sont ouvertement avoués, et la morale islamique, pour qui le mensonge — auquel on associe toujours l'erreur involontaire — représente la faute suprême, n'est pas étrangère à tant de franchise qui a au moins l'avantage de ne pas créer les équivoques du faux savoir). Nous reviendrons, quand nous aurons à en traiter pour eux-mêmes, sur les facteurs d'ordre différent qui déterminent l'état des traditions, leur contenu et surtout leurs limites; il suffit ici de les nommer: la décadence politique de l'aristocratie et le désintérêt de son histoire (il n'y en a pas d'autre connue) qui s'ensuit; le départ massif et régulier des navétanes de 20 à 30 ans⁷, qui contribue à rompre la communication entre aînés et cadets; l'indifférence que témoignent pour le passé la plupart des jeunes hommes.

L'introduction de l'écriture — ou le renforcement de sa pratique — il y a un siècle, n'a pas modifié la situation. L'arabe n'est guère écrit et lu que par quelques marabouts et par les meilleurs de leurs élèves, et si ces pieux musulmans conservèrent parfois fidèlement des traditions du passé, il semble qu'ils ne se soient pas fort occupés à en consigner le souvenir. Nous avons cependant noté deux exemples du contraire, que des circonstances particulières expliquent: celles, pour Bundyahala Ndyay, connaissant

⁶ Il n'y a que deux *gesere* dans le Dyahunu: l'un, de Tambaġara, a dû avoir des connaissances dans lesquelles ses quatre-vingt-dix-neuf ans ne lui permettent malheureusement plus de puiser que l'arbre généalogique très incomplet des Dükure de son village (voir p. 42^b) et des bribes historiques incohérentes; l'autre, de Gori, fait tenir tout son savoir en quelques fragments de lignages et dans le jeu de la guitare.

Voir chapitre III, section VII.

lesoninke et le toucouleur, d'avoir été un interprète d'El Hadj Omar et d'avoir attaché assez d'importance au passé pour songer à en écrire (et pour le transmettre à son petit-fils encore enfant, Hame Ndyay de Hungu, notre informateur, lui racontant de préférence, outre les épisodes des conquêtes auxquelles il avait assisté, des récits vaguement historiques mêlant d'abondance à leurs épisodes l'ange Djibril et autres envoyés d'Allah: l'intention didactique et le souci d'édifier l'emportaient sur l'intérêt de la tradition pour elle-même); celles, pour Samba Nyakale Dükure de Gori, informateur sur les anciens temps sans égal dans tout le Dyahunu, de réunir en sa personne, un vif sentiment du *dyamu* qu'il porte, les connaissances du marabout et de grandes facultés intellectuelles. Nous n'avons pu avoir en main, et nous ne sommes d'ailleurs pas sûrs qu'existent encore les notes prises par Bundyahala, confiées en leur temps à un marabout, mais Samba, bien qu'à peu de chose près il en connaisse — et lui seul — le contenu par cœur, possède un mince *tarikh*, cahier d'une quinzaine de pages où ont été consignées en arabe dans les années 1930, l'importante généalogie des Dükure de Gori⁸, celle des Sako Dyombera (la famille de son maître) et des traditions remontant aux premiers temps des Soninke.

La seconde mise en contact avec l'écriture, opérée par l'école du régime colonial, n'a pas davantage incité ou aidé à la consignation de la tradition. C'est que jusqu'à présent hormis de rares exceptions, la scolarisation locale n'a pas été suffisamment poussée pour produire de véritables lettrés et n'a pas donné expression à la volonté de mémoriser, en admettant qu'elle

⁸ La généalogie des Dükure de Gori (voir généalogie II) est censée remonter à Bintjigi, l'ancêtre légendaire du clan, et situe dans sa descendance Tamâro, le fondateur du village (XIII^e siècle). De Tamâro à aujourd'hui elle retient 10 générations, soit moins de la moitié du nombre réel probable. Etant privées de tout point de repère datable, elles flottent entre ces deux limites dans l'intemporalité. (On peut supposer que furent retenus plus particulièrement les noms des premiers descendants de Tamâro (auxquels se rattachent des traditions précises) et les ascendants les plus proches des membres du clan vivant aujourd'hui). Il est en revanche remarquable que les quarante-huit chefs de famille Dükure actuels de Gori figurent dans l'arbre généalogique et se situent donc — véridiquement ou non — dans une lignée qui remonte à leurs ancêtres communs, le fondateur du village et le frère du père de celui-ci.

La généalogie des Dükure de Tamba-kara (voir généalogie I), l'autre capitale du Dyahunu, n'est connue que du *gesere* de ce village. Elle est d'ampleur beaucoup plus réduite que celle de leurs frères de Gori, sans qu'on puisse dire si réellement les Dükure y furent moins nombreux ou si le grand âge du *gesere* et sa mémoire affaiblie sont les seules causes de cette disparité. Les liens entre les premiers ancêtres et les chefs de famille actuels ne sont établis que partiellement. L'arbre généalogique de Gori comprend 360 noms, celui de Tamba-kara 132, ordonnés en 20 générations. Nous les avons réduits à des expressions beaucoup plus simples, en ne mentionnant que les générations les plus anciennes, ainsi que les liens qui les rattachent aux Dükure vivant aujourd'hui. Retenir les noms intermédiaires serait sans objet du fait qu'aucune particularité d'ordre historique ou sociologique n'y est liée. Le rapprochement des deux arbres permet de constater leurs divergences et leurs rencontres. Ils se rejoignent sur les trois noms de Wâri, Yâte et Tambagalle (qu'ils donnent en des ordres différents) et sur certains de leurs descendants immédiats. Pour le reste, il est naturel que chaque village ait conservé les noms de ses propres habitants et oublié ceux des ressortissants de l'autre.

existe⁹. L'intention que nous-mêmes disions avoir d'écrire un livre sur l'histoire et les coutumes était bien accueillie et commentée favorablement, mais mises à part les trois exceptions citées, les seules à notre connaissance, les intéressés n'avaient pas éprouvé spontanément le besoin de mettre leur science par écrit, encore qu'ils en aient eu les moyens à leur disposition.

Il convient de faire ressortir à présent tout ce que ces traditions présentent aussi de positif. En dehors de leur intérêt purement historique, qui est certain, malgré ce que nous venons de dire de ses lacunes et de la méthode de mémorisation, elles procurent souvent de façon indirecte des informations très importantes, elles révèlent implicitement des données socio-culturelles d'une grande signification. On y retrouve des thèmes dominants (celui de l'aïnesse, ou celui de la honte, de quoi les nobles doivent se garder par-dessus tout). Leur récurrence seule suffirait à montrer de quel poids ils pèsent dans l'idéologie soninke. Remarquons encore à ce propos que souvent l'islam figure dans des récits qui lui sont étrangers par leur origine, pour conférer des lettres de noblesse à certains de leurs acteurs (tels nobles sont dits originaires du Yémen, etc.).

Une troisième source est constituée par les documents écrits¹⁰. Nous possédons trois documents arabes: un récit du siège mis devant Gori par l'émir toucouleur Ahmadu jiku en 1887, récit composé par un de ses disciples qui assista à la bataille, et venant compléter heureusement les narrations fragmentaires fournies par les descendants des assiégés vaincus; deux lettres adressées, l'une par le chef de Tambaƙara au colonel Archinard, l'autre par le même et le chef de Gori au roi du Dyomboko et du Kaso, toutes deux demandant l'alliance avec les Français contre l'ennemi commun toucouleur. Nous abordons ainsi la période coloniale, pour laquelle nous sommes riches en sources écrites. Les rapports et la correspondance administrative conservés aux Archives nationales du Sénégal (Dakar), à l'Institut des Sciences Humaines (I.F.A.N.) du Mali (Bamako), à la résidence du cercle de Nioro et surtout les rapports, la correspondance, les journaux de poste et les registres du tribunal coutumier conservés au chef-lieu du cercle de Yélimané, nous ont permis, pour les soixante-dix dernières années environ, de prendre connaissance dans le détail d'événements et de faits dont l'intérêt débordé naturellement de très loin l'histoire au sens strict du mot. Les coutumes et leur évolution y trouvent aussi une place importante.

⁹ Beydi Dyaguraga de Gori a mis par écrit, en français, l'histoire légendaire de son clan.

¹⁰ Nous n'avons en vue ici que les documents dont la rédaction est contemporaine des faits qu'ils rapportent. Les généalogies des Dükure ou l'histoire des Dyaguraga dont il a été question plus haut ne sont qu'une mise par écrit récente de certaines traditions orales et ne relèvent donc pas de la même espèce de source.

L'histoire de la région n'a pas retenu l'attention des chroniqueurs ni des auteurs modernes. Le texte qui suit n'est donc dû, pour la période qui va du XII^e (ou XIII^e) siècle à 1887, qu'à la seule tradition locale ¹¹.

II. PEUPEMENT DU DYAHUNU : LES AUTOCHTONES ; LES CENT QUARANTE-QUATRE CLANS ; LES IMMIGRANTS POSTÉRIEURS

Le Dyahunu constitue une unité politique depuis la fin du XII^e siècle. Il est un *dyamāne* (du peul *dyama*), grande chefferie du type parfois nommé royaume ¹², en fait un ensemble d'une vingtaine de milliers d'habitants, établi sur un territoire bien délimité (voir carte 2), d'une superficie d'environ 1.400 km², soumis à un pouvoir unique, le clan Dúkure, et qui fut jusqu'à la fin du XVIII^e siècle un ensemble indépendant au sens particulier qu'il faut donner à ce mot en zone soudanaise, où, comme on le sait, il n'y eut guère d'époque pendant laquelle presque tous les groupements qui la peuplaient ne devaient le tribut à l'« empire » du moment. Le Dyahunu n'a pas dû faire exception: bien qu'aucune allusion ne soit jamais faite à ce genre d'obligation, qui semble oublié, il a très certainement dépendu de Soso, ensuite du Kingi. Une dernière particularité contribue à faire de cette région une entité politique, c'est qu'elle possède une histoire spécifique dont le cours s'est développé à l'abri d'interventions et d'influences voisines ou étrangères.

Les autochtones

Au plus haut que l'on remonte dans le temps, on retrouve des Soninke habitant la région. Il y en avait déjà, en petit nombre probablement, quand, au XII^e (ou XIII^e) siècle arrivèrent les Dúkure, qui deviendraient les maîtres du pays.

On connaît leur *dyamu* — de ceux en tout cas qui continuèrent à être représentés dans la région jusqu'à aujourd'hui — et les lieux successifs qu'ils habitèrent. C'étaient des Djikine, les tous premiers habitants, installés à Ganeba (village qui n'existe plus, et qui était situé dans l'actuel arrondissement de TambaKara), puis à l'emplacement de l'actuel Gori ¹³, des Dyaguraga et de Silla Dyugari ¹⁴, à Hutuntu (entre l'actuel Dyongaga et

¹¹ Les Dyahunaŋko n'ont guère retenu du Wagadu que le nom. Ils savent aussi que ce royaume est le lieu d'origine de nombre d'entre eux, à commencer par les Dúkure.

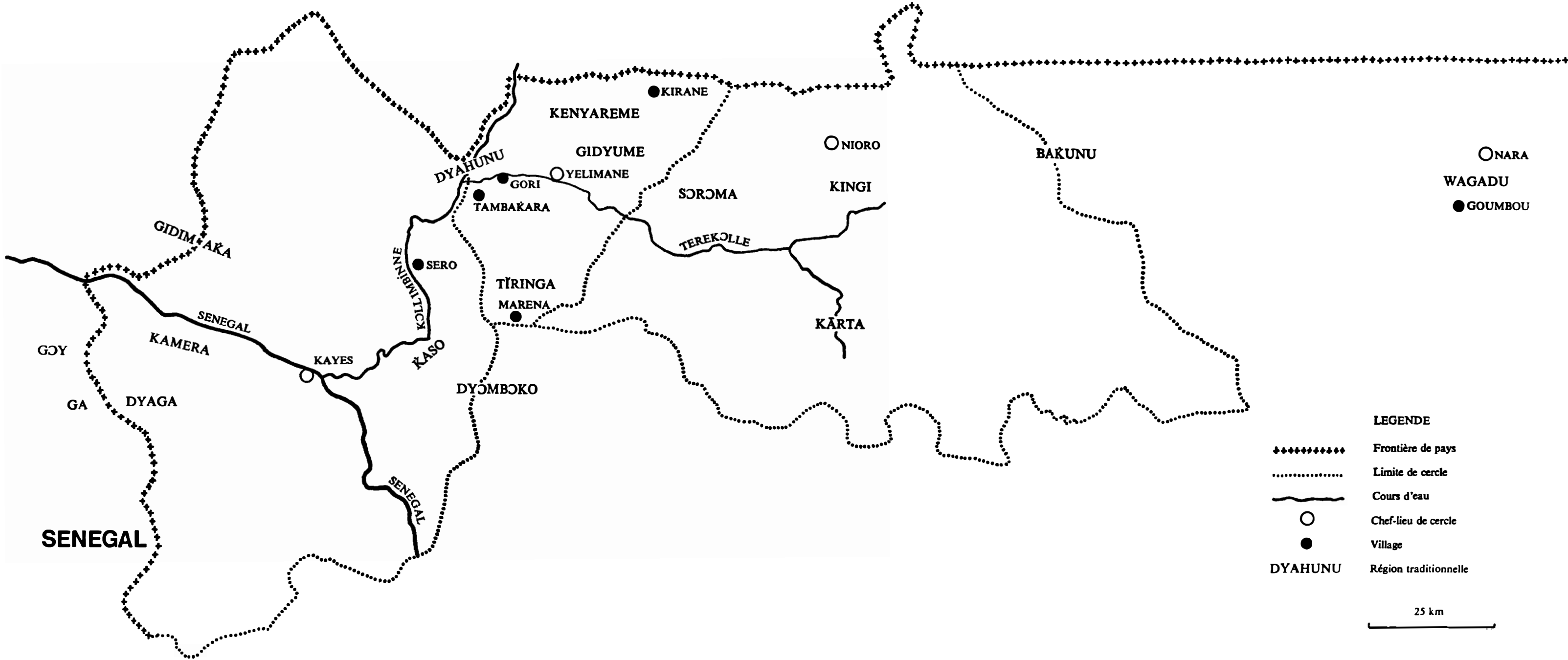
¹² Ainsi DELAFOSSE qualifie le Bakunu (1912, I, p. 265), chefferie dont ni la taille ni l'importance historique ni sans doute la nature du pouvoir politique, n'étaient très différentes de celle du Dyahunu.

¹³ Une autre tradition, recueillie par Charles Monteil, fait état d'une femme de Dia (Masina) dont l'un des trois enfants, ancêtre des Djikine, vint s'établir dans le Dyahunu. (Ch. MONTEIL, *Les Khassonké*, Paris, Leroux, 1915, p. 358).

¹⁴ La plupart des clans se subdivisent en différentes branches portant chacune un nom qui est accolé à celui du patronyme.

CARTE 1
SAHEL OCCIDENTAL MALIEN

MAURITANIE



- LEGENDE**
- +++++ Frontière de pays
 - Limite de cercle
 - ~~~~~ Cours d'eau
 - Chef-lieu de cercle
 - Village
 - DYAHUNU Région traditionnelle

25 km

l'actuel Tambaƙara) qui a également disparu, puis à l'emplacement de Gori; d'autres familles Silla Dyugari et des Ture Gurdumƙo, lesquels furent d'abord sur l'emplacement de Gori pour s'établir ensuite avec des Gasamma Habakes sur l'emplacement de l'actuel Yaƙinne, lieu qu'ils ont continué à habiter lorsque le village de ce nom fut établi. Des Kebe Wallera et des Kebe Tamagide étaient établis sur les lieux de l'actuel Dyongaga soixante-dix ans avant que les Dúkure n'installent Gori. Des Dyakite Tarakore habitaient à l'emplacement de l'actuel Tambaƙara. Des Gasamma Sulle étaient à Nyanyela et des Dyaguraga à Haya, où leurs descendants respectifs sont toujours.

L'origine de ces premiers habitants est obscure. Nous verrons que leurs clans, excepté celui des Djikine, furent par la suite grossis de nouveaux représentants dans le pays. Si les Ture semblent originaires du Nord et sont peut-être d'origine maure, les Silla et les Dyaguraga sont beaucoup mieux connus et venaient très probablement du Wagadu, après différents détours. Une histoire des origines des Dyaguraga l'affirme d'ailleurs :

« Au Wagadu, à Kumbi Miside (*miside*, lieu de réunion), il y avait quatre cent cinquante mille personnes. Il se trouvait en ce lieu un sabre en or. Quand on demanda à qui il fallait le donner, un griot dit : à Dyamona Sokona Dyaguraga, fils d'Ibrahima. Un bracelet en or, à lui aussi; un cheval dont le sabot était aussi rapide que le regard, à lui encore. Mais le chef du village ne le voulut pas; il dit que cela provoquerait des disputes. Le griot eut peur et se rétracta. Le cheval fut mis à la disposition "des anciens chefs". Il y avait aussi une pouliche, gardée par le griot à l'insu du chef. Quand elle fut devenue adulte, on coupa le lien du cheval, qui la saillit. Quatre cent cinquante personnes s'élancèrent pour empêcher cela, mais ils arrivèrent trop tard. Le jument mit bas, le poulain fut placé chez le griot. Quand il eut un peu grandi, il répondait aux hennissements de son père; le chef du village le remarqua et dit : "Quand ce poulain sera devenu adulte, il n'y aura qu'un doigt pour lui fermer la bouche" (il était jaloux). Le jeune cheval devint bientôt aussi rapide que son père. Le griot proposa alors à Dyaguraga de faire la guerre. Dyamona y consentit, et le griot se mit à faire des flèches. Quand la guerre contre les anciens chefs fut prête, ils quittèrent le Wagadu et s'engagèrent dans la brousse. Sur leur chemin, dans chaque arbre, ils plantèrent une flèche. Les anciens chefs se mirent à leur poursuite avec vingt-cinq mille cavaliers; ils marchèrent jusqu'à la tombée du soleil, en suivant les flèches piquées dans les troncs, puis le chef commanda de mettre pied à terre, disant : « Nous faisons la guerre aux hommes, non aux arbres ». Tout le monde était très fatigué. Le chef demanda à Sako Dyombera de faire des prières contre les arbres. Les arbres alors se déchirèrent et tombèrent d'eux-mêmes. Le chef se plaignit de ses guerriers; "Ils travaillent bien, mais leur nom n'est pas glorieux". Des Silla, des Dârâme et des Barâka, il fit des griots. Les Dyaguraga, quant à eux, marchèrent jusqu'au Gidyume. Ils y restèrent tous soixante-dix ans. A ce moment d'autres peuples les rejoignirent. Après ce temps une partie d'entre eux alla s'établir dans le Dyahunu, les autres ne quittèrent pas le Gidyume, où ils sont toujours (à Tango). Ceux qui étaient partis s'établirent d'abord à Haya, à l'ouest du futur Gori; ils y furent avec des Djikine et des Silla Dyugari soixante-dix ans avant que les Dúkure n'arrivent à leur tour dans la région. (Quand, à cette époque, on abattait un taureau, c'était Djikine qui recevait tous les os. Un Djikine avait un pantalon de vingt mètres de coton et un boubou de trente mètres. Comme Silla n'était pas aimable, Djikine cacha tous les os du taureau dans ce pantalon, mais Silla s'en aperçut et raconta le fait aux Dyaguraga. Djikine était riche, et les deux autres s'entendirent pour le tuer par la honte, ainsi ils hériteraient de lui. Silla tua un pou sur le pantalon, Dyaguraga vint l'aider, afin

d'avoir un prétexte pour y trouver les os cachés. Djikine rentra dans sa chambre et mourut de honte. Il avait mis les os dans son pantalon pour engendrer des vaches)¹⁵.

Il est possible qu'à cette époque déjà il se trouvât aussi dans la région des Dābo, des Gasamma Gannēra, des Hakulle, des forgerons Simaka Kuto, des Gasamma Dyābi.

Les cent quarante-quatre clans

Au XII^e siècle, à la suite de la décadence du Wagadu, les Dūkure s'étant mis en marche à la tête de « cent quarante-quatre clans » (dont beaucoup périraient en route), parvinrent au Dyahunu où ils décidèrent de s'installer.

De ceux qui n'arrivèrent pas les noms sont oubliés. Seul demeure le souvenir des clans dont les descendants contribuent à peupler les villages actuels du Dyahunu. Ce sont les nobles Sako Wakanne, Silla Dyāmōne, Madikaŋe Silla, Silla Kaŋenara, Tandyā Sambakes, Tandyā-mp-Hātama, Dyara, Māri Sambakes, Sise Karesi, les forgerons Dyumāsi, les cordonniers Simaka Kore et Dyawara Samabōne.

Certains clans gardent, sur un mode qui tient autant de la légende que de l'histoire, le souvenir de leurs origines et des circonstances qui accompagnèrent leur installation dans le Dyahunu.

1. Les Sako remontent jusqu'aux tout premiers temps de l'histoire des Soninke, au moment où Garāre, « le roi des noirs », vit s'opposer à sa cruauté Bintfigi, l'ancêtre de l'ethnie. Bintfigi fut tué¹⁶.

« Mais son fils Yāte demanda une armée à Diŋga (ou à Kaya Maŋan Sise). Tout le monde étant parti à la guerre, il ne put recevoir que deux hommes, Wakanne Sako, un géant capable à lui tout seul de tuer cent hommes, et son esclave, Māmōdi Taŋkebe, qui pouvait en tuer quatre-vingt-dix. Wakanne avait de très longues dents. Il n'ouvrait jamais la porte qu'avec ses dents. Un soir que tous étaient couchés dans la brousse, la salive coula de sa bouche et forma un ruisseau. Yāte se dit : " Ils m'ont refilé un fou, il ne pourra jamais faire la guerre ", et il voulut le mettre à l'épreuve. Il lui ôta ses armes, l'éveilla et cria : " On nous attaque ". Wakanne, voyant que ses armes avaient disparu, s'essuya les dents, et s'emparant d'une courge, il s'en prit aux Dūkure. Quand un grand nombre fut à terre, Yāte tenta d'arrêter le massacre, mais Sako lui répondit : " Diŋga a dit qu'en une bataille je

¹⁵ D'après le texte écrit par Beydi Dyaguraga de Gori.

¹⁶ Voir p. 38.

La tradition des Dūkure telle que la rapporte NIAKATE (1946, p. 5) est plus circonstanciée : « Faré Biramou fut surnommé Garakhé (coups de tête d'un taureau ou d'un bélier) pour sa cruauté ; il tuait chaque semaine soixante fils aînés de tous les garçons Koussa nouveau-nés dans le but de pouvoir empêcher la réalisation d'une prédiction qui faisait connaître que le roi serait tué et remplacé par un fils des Koussa. La femme de Batigui Doucouré mit au monde un garçon, et son esclave accoucha d'une fille le même jour. Batigui ordonna de passer la fille à sa femme et le garçon à l'esclave, pour sauver la vie de son fils. Le garçon fut nommé Mare Diago ; il tua Fare Biramou pour prendre le pouvoir. »

tue cent hommes, je ne peux m'arrêter avant ». Yâte dit alors : « Nous avons fait la guerre contre nous-mêmes », « *du kure* », (litt. nous guerre), mot qui devint le *dyamu* de ceux qui jusque-là s'étaient appelés *Tuḡkara*. »

Arrivé dans le Dyahunu (à Kura Kase), il épousa une Tambadu, mais il retourna bientôt au Wagadu, car il y avait laissé six enfants. A son départ, Tambadu était enceinte. Il recommanda, si l'enfant à naître était un garçon, de l'envoyer à l'école coranique, une fille de la donner à un marabout en *Allaḡkuye*¹⁷. Ce fut un garçon, Hâbe, auquel Badâne Tambadu donna l'enseignement. Hâbe est l'ancêtre des *Saḡo Dyombɛra*, qui vivent toujours à Gori. Bientôt ce clan l'emporta sur celui des Tambadu: il devint plus nombreux que lui et il eut même un *walli* (saint marabout) en la personne d'un certain Hodye Madimâro.

2. Voici les commencements de l'histoire des Dūkure, tels que la connaissent dans le Dyahunu certains membres de ce clan. Ils retracent leur départ du Wagadu, leurs scissions et leurs démêlés, les itinéraires qu'ils suivirent, les uns pour fonder Goumbou, les autres pour s'établir dans le Dyahunu.

« Les Dūkure, venus de Leymin (Yémen) étaient établis dans le Wagadu (« à l'est de l'actuel Goumbou »). Deux fractions, les Yâte et les Wâro (c'est-à-dire les deux frères Yâte et Wâri et leurs dépendants respectifs), s'affrontèrent à Turumbanko, dans le Bakunu. La lutte fut indécise et ils se séparèrent, renvoyés dos à dos¹⁸. Ils se partagèrent entre eux leurs marabouts Silla, les Yâte emmenant les Silla Dyâmone, les Wâro les Silla Kureḡ¹⁹. Ils voyagèrent encore ensemble dans le Bakunu, pour se quitter définitivement à Hatalambo.

A ce moment Mâmædi Tambagata avait déjà quitté ses frères Yâte et Wâri, parce qu'il ne voulait plus être un guerrier. Il déclara qu'il serait marabout et renonça à la chefferie pour lui et pour ses descendants. Cette branche de Dūkure s'appelle Tambagalle²⁰.

Wâri et ses hommes arrivèrent près de l'emplacement de Gumbu Kase (Gumbu-Vieux) et cherchèrent en vain de l'eau. Un bouc sortit de la brousse, la barbe mouillée. Wâri lui attacha autour du cou un sac de cendre percé. Un berger put le suivre à la trace et arriva près d'une mare. S'approchant de l'eau, il dit : « Le premier qui descendra de cheval près de la mare, mourra ». Wâri avait deux fils, Bubu, l'aîné, et Tumâni, le cadet. Arrivés près de l'eau, ils s'invitèrent mutuellement à mettre pied à terre. Comme ni l'un ni l'autre n'y consentaient, le cadet finit par dire : « Si je descends, ce sont mes fils qui commanderont à jamais ». Il descendit et mourut. Son fils devint chef. Les fils de Bubu traversèrent la rivière et s'établirent en cet endroit. Ainsi fut fondé Goumbou, il y a 880 ans.

La fraction de Yâte, accompagnée de cent quarante-quatre clans comptant chacun mille personnes, alla d'abord à Tambabugu, dans le Wagadou (au sens actuel). A cet endroit, il se passa que Yâte mourut et qu'il y eut une nouvelle scission entre les Dūkure. Le chien rouge des uns (les futurs fondateurs de Gori²¹) et le chien gris des autres (les futurs fondateurs de Tambakara²²) avaient attrapé une biche.

¹⁷ Sur cette institution, voir p. 428.

¹⁸ Version imagée de la scission : « Certains disaient que Yâte était plus fort que Wâri, d'autres soutenaient le contraire. Pour les départager, quelqu'un mit un os sur le couscous ; celui qui réussirait à s'en emparer serait le plus fort. Les deux frères tirèrent, l'os se cassa. Ils décidèrent alors de se séparer. En fait c'était Wâri le plus fort.

¹⁹ Ceux qui accompagnèrent les Yâte prétendent que ce furent les Dyâmone qui placèrent l'os sur le couscous, les autres que ce furent les Kureḡ.

²⁰ Tamba est un prénom, (*salle*)galle signifie mosquée. Les Tambagalle s'appellent aussi Tambakalle (de *kalle*, mort, parce qu'ils eurent peur de mourir ?) et Tambakæri (*keri*, paix).

²¹⁻²² Gori et Tambakara seront les capitales du Dyahunu.

Les deux groupes se disputèrent pour savoir à qui l'animal revenait. Ils ne purent se mettre d'accord et ils décidèrent de se quitter. Il se fit un nouveau partage des marabouts Silla, puis les deux fils de Yâte, l'aîné Naŋutan Kōre et le cadet Dodo Kōre, allèrent chacun de son côté ²³.

Tous deux arrivèrent dans le Dyahunu et chacun fonda un village. La branche cadette, sous le commandement de Dodo Kōre, établit Kura Kāse (Kura-Vieux), près de la mare de Lē, en un lieu aujourd'hui inhabité; l'aîné installa peu après le village de Tambaŋara. Il y a incertitude quant au nombre d'années (en tout cas réduit) que prirent ces pérégrinations. En résumé, la chronologie peut s'établir ainsi: 0: séparation des Yāto à Tambabugu.

17 (?): arrivée de la fraction cadette dans le Dyahunu. Fondation de Kura Kāse.

27: arrivée de la fraction aînée dans le Dyahunu. Fondation de Tambaŋara.

Dix ans plus tard, Tamāro (Tama Māro), un descendant de Dodo Kōre, quitta Kura Kāse pour créer un nouveau village, Gori. »

Dès les commencements de l'histoire du Dyahunu, les Dūkure se trouvaient donc divisés en des branches distinctes.

Les fondateurs de Tambaŋara, les descendants de Naŋutan Kōre, se nomment Gantŋagaba. Ils furent très tôt rejoints dans leur village par les Dūkure Taŋkaliba et les Dūkure Balāne, venus comme eux du Wagadu, les uns par le nord, les autres probablement par le sud, sans qu'ils aient fait partie des cent quarante-quatre clans. On ignore comment ils se rattachent à la généalogie des Gantŋagaba. Les Balāne et une partie des Taŋkaliba, lors des premiers temps encore de l'histoire du Dyahunu, quittèrent Tambaŋara pour Dyōŋgaga, un autre village du *dyamāne*. Une quatrième branche enfin, celle des marabouts Tambagalle, vint s'établir à Tambaŋara à une époque que l'on dit récente.

Les fondateurs de Gori conservèrent le nom de Kuraŋko en souvenir de leur premier village, Kura Kāse. A une époque indéterminée, ils firent venir des mercenaires de *dyamu* Berōte dans leur village, auxquels ils donnèrent pour les honorer le nom de Dūkure (Kūrabinne) ²⁴.

La troisième implantation notable de Dūkure dans le Dyahunu, à Dyōŋgaga, est composée de Taŋkaliba, de Balāne et de Kuraŋko.

« A l'origine, les Dūkure Balāne habitaient aux alentours immédiats de Tambaŋara. Lorsque Kamaka régnait ²⁵, chaque matin Gōpe (Kaŋku ou Kōlo), le fils de

²³ Les chemins suivis par les deux groupes diffèrent selon les versions. A Tambaŋara, village actuel des descendants de Naŋutan Kōre, rien n'est dit sur l'itinéraire suivi par les futurs fondateurs de Gori (exactement comme s'il n'y avait pas eu de séparation): tous les Dūkure seraient arrivés dans le Dyahunu par le nord (Dōndōmu, à l'ouest du rocher de Gana — qui n'a rien de commun avec l'ancien royaume du même nom — en Mauritanie). (A Gori on confirme que les ancêtres sont venus par le nord (Mauritanie: Tagant, Jein Kulle, Gau, Geselbarke, Dōndōmu, mare de Sina-tāra), mais on ajoute que ceux de Tambaŋara sont arrivés par le sud soit par Dia, soit après avoir installé et abandonné un village dans le Kārta aussi appelé Tambaŋara. La version qui fait venir les Dūkure de Tambaŋara par le nord est connue à Gori où on la cite pour ajouter expressément qu'elle est inexacte.

²⁴ Voir p. 213.

²⁵ Erreur. Une tradition plus solide attribue la création du village au fils de Kamaka, Māsire.

Tamba Kirēra, venait le saluer, ainsi que Hamadi Simina Balāne. Ces frères ²⁶ de Kamaġa quittèrent Tambakara pour Dyɔŋgaga il y a plus de huit cents ans. »

3. Les Silla Dyāmōne sont les plus anciens marabouts des Dūkure ²⁷.

« A Sanga ²⁸ déjà ils étaient attachés à eux. En ce temps, Yāte faisait faire des amulettes aux marabouts et les tuait aussitôt après, de peur qu'ils n'en fassent d'identiques pour d'autres familles. Un jour il demanda une amulette à Arahāka Silla Dyāmōne qui lui présenta un petit canari et lui montra, en frappant le récipient contre du fer, qu'on ne pouvait le briser. Il défia Dūkure et lui dit : " Si tu réussis à le casser tu peux me tuer, sinon tu devras m'épargner ". Yāte prit une flèche et tira sur le canari, qui resta entier. Alors il s'attacha Silla, désormais son marabout en titre. »

4. Les Tandyā Sambakes et les Tandyā-mp-Hātama ne viennent pas du Wagadu. Ils furent rencontrés en chemin par les cent quarante-quatre clans, et les Dūkure les invitèrent à faire route commune avec eux.

« A Sanga, Kae Manga (Sise) était chef de guerre. Il exigeait que chaque jour un homme vienne dans la case de son fils, qui était encore un enfant, pour que celui-ci puisse s'amuser avec le sexe de l'homme. Un jour ce fut au tour de Tandyā, mais il n'y consentit pas; il entra dans la case et tua l'enfant. Kae Manga fit la guerre aux Tandyā et les extermina tous, sauf trois jeunes garçons qui à ce moment cherchaient du bois en brousse. Une vieille femme les prévint qu'il fallait fuir. Sur leur chemin ils rencontrèrent un homme, Kōma, qui travaillait dans la brousse avec ses trois enfants. Les Tandyā se confièrent à lui. Il les prit dans sa case. Entre-temps Kae Manga s'était mis à la recherche des fugitifs. Quand il fut arrivé à la case de Kōma, ce dernier sortit et dit : " Voici les enfants ". Kae les tua et partit. Kōma fit alors sortir les trois enfants Tandyā, Sumpu Ana Gille, Kara Bāne et Usi Legere, qu'il avait sauvés en sacrifiant ses propres fils. Il leur dit de fuir. Les Tandyā le remercièrent : " Jusqu'à la fin du monde, si un Kōma entre dans notre maison, il recevra quelque chose ". (Un épisode isolé de la tradition des Tandyā, qui paraît se situer ici, fait d'eux des esclaves de Maures, bientôt chassés par leurs maîtres parce qu'ils étaient trop gourmands.) Arrivés à la mare de Sinatāra, ils rencontrèrent les Dūkure qui étaient occupés à la traverser. Ceux-ci tuaient les gens et essayaient, en empilant leurs cadavres, de se pratiquer un passage. C'est à ce moment que périrent ceux des cent quarante-quatre clans qui ne laissèrent pas de descendance. Sumpu Tandyā dit : " Il ne faut pas perdre tous les hommes, prenez plutôt chacun quelqu'un sur vos épaules et traversez tous de cette façon ". Lui-même prit le chef Dūkure sur ses épaules. Kara trouva une solution qui était meilleure encore. Il s'empara d'une hache, alla couper du bois et construisit un pont. Les Dūkure donnèrent à Sumpu le surnom de Sambakes, ou encore, par allusion à son exploit, Dyɔŋgi Jemme (litt. celui qui porte en haut, c'est-à-dire sur le cou) et Sumpaŋana (litt. bon fils du nombril, parce que c'est jusqu'à cet endroit que l'eau lui était venue). A Kara ils donnèrent celui de Hātama. Ils voulurent les retenir auprès d'eux. Ensemble ils allèrent à Kura Kase, ensuite à Gori, où les Tandyā furent répartis entre trois quartiers du village commandés par les Dūkure : Madiŋkanu, Bugarikara et Diɔŋkara (ceux de Diɔŋkara partirent plus tard pour le Fouta). »

²⁶ Frères classificatoires. Si vraiment Balāne était un cousin de Kamaġa, son absence sur l'arbre généalogique des Dūkure Gantŋagaba est une lacune de plus à relever dans la connaissance de ce lignage.

²⁷ La présence de marabouts est l'unique signe d'une islamisation dont la force devait donc être très problématique.

²⁸ Cercle de Bandiagara. Plus d'une tradition fait état du passage de Soniŋke par cette localité.

Aux cent quarante-quatre clans on peut assimiler certains groupes d'origines différentes, mais qui vinrent peupler le Dyahunu vers la même époque.

Ce fut le cas des Dyakite Waŋgarera, des Kebe Bakes et de certains Dyawara nobles. Les Kebe Hɔrɔnne, établis d'abord à Sɔni Maŋan, au sud et tout près de Dyɔŋgaga (en un lieu qui n'est plus habité aujourd'hui), les Tambadu Kudyemaŋa, les Dɔrɔme Taganti (c'est-à-dire originaires du Tagant) et les Dɔrɔme Kandji, installés dans la région à distance variable des nouveaux établissements fondés par les Dúkure ou leurs suivants, furent sollicités par ceux-ci de venir s'établir avec eux. C'est ce qui est raconté, tout au moins pour les marabouts Tambadu et Dɔrɔme, de façon imagée :

Tambadu. « Badane, leur ancêtre, était un djinn qui vivait dans une termitière. Quand il sortait, il enseignait le Coran à de petits élèves, mais si les gens s'approchaient, il prenait la fuite. Les Dúkure voulaient l'avoir. Un Kebe Kɔrɔndumbe, homme brave, réussit à s'emparer de lui. »

Dɔrɔme. « Tamāro, aux temps qu'il habitait encore à Kura Kase, s'était rendu à Dɔrɔmane²⁹. Là il entendit parler des Dɔrɔme, marabouts des Sisako pour qui ils faisaient des amulettes. Tamāro demanda de pouvoir ramener avec lui un de ses fils. A cette époque on volait les enfants pour les vendre comme esclaves. Le petit Dɔrɔme avait ainsi été enlevé par deux fois. Son père dit qu'il fallait lui faire une marque, afin qu'on puisse l'identifier et qu'on ne le prenne plus. Ce fut le *modi gode* (*modi*, marabout; *gode*, bracelet), un mince bracelet d'argent, qui n'a cessé d'être porté que depuis quelques dizaines d'années. »

Un peu plus tard, à l'époque où Gori existait déjà, le fondateur du village, Tamāro Dúkure, alla dans le Kiŋgi pour y chercher une épouse et il ramena la fille du roi Hɛɛ Killa Maŋan Dyawara.

« Revenant du Kiŋgi, Tamāro ramena avec lui un Killekore (cordonnier), un Kɔnte (forgeron), un Debite (griot)³⁰, des Maures Dɔwaŋ (Berbères Duaish) qui s'installèrent avec leurs chameaux aux abords du village, des Peul de Sárayɔrot actuellement établis à Kalinɔro (Gidyume) et soixante-dix maisons d'esclaves, dont des Dyelu, des Dukara et des Ndyay. Hɛɛ Dyawara dit : "Tout ce qui a traversé le marigot [près de Gori] est à ma fille [et restera à Gori], le reste reviendra au Kiŋgi" (mais à ce moment il n'y avait plus rien qui n'eût déjà traversé). Ainsi Gori se renforçait. »

Les immigrants postérieurs

Au cours des siècles suivants et jusqu'à une époque assez récente, des membres d'autres clans soninke, ayant pour des raisons différentes quitté leurs lieux d'implantation, passèrent dans la région et consentirent ou demandèrent à s'y fixer.

Certains fondèrent même de nouveaux villages, des Tandy Dikaboye installant Komeulu, des Dyawara du Kiŋgi établissant Sambaga, et des Kɔita du Sɔrɔma créant Kaŋesanu.

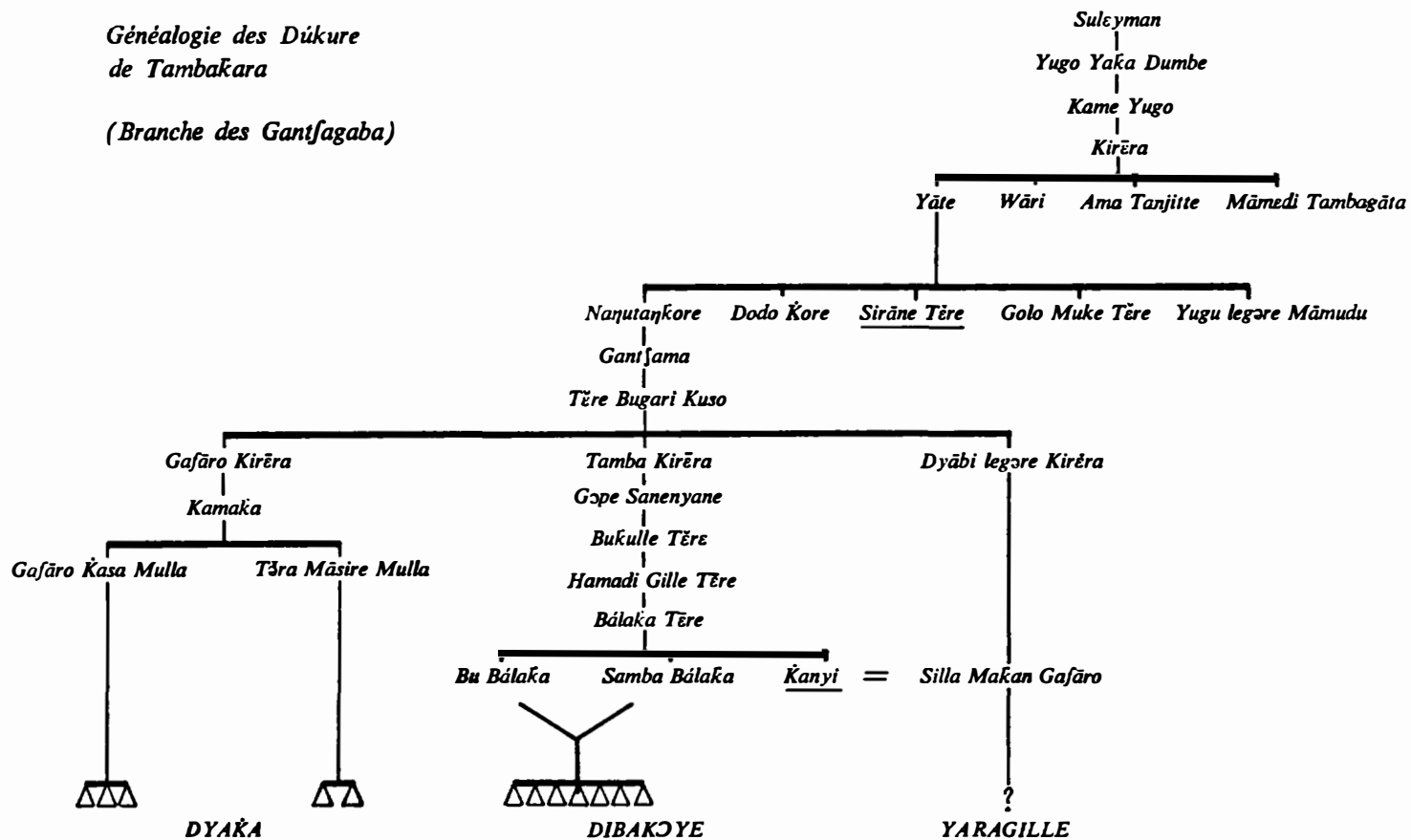
²⁹ Peut-être sur les lieux où s'établirait plus tard le village de ce nom, sur la rive gauche du Sénégal, près de Kayes.

³⁰ Il n'y a plus de membres de ce clan dans le Dyahunu actuel.

GENEALOGIE 1

*Généalogie des Dükure
de TambaKara*

(Branche des Gantfagaba)



D'autres s'arrêtèrent dans des villages existants: des Dyakite Kaba et Waŋgarēra, des Dābo (un groupe de Dyawara venus de Dyara, capitale du Kiŋgi, par le Gidyume), des Gasamma Gannēra et des Ndyay (dont l'ancêtre, Amōro Ndyay, quitta Bambagede dans le Kiŋgi³¹ pour mener des études coraniques auprès de Hodye Bakari Kāntyo Dōrāme à Gori, il y a de cela quatorze générations).

III. CHRONOLOGIE DE L'INSTALLATION DES VILLAGES

Il ressort de ce qui précède que les villages du Dyahunu ont été créés par divers clans et à des époques différentes.

Dans cette section nous les citerons tous dans l'ordre chronologique de leur fondation — un espace de sept siècles — et en indiquant, quand elles sont connues, les circonstances qui accompagnèrent l'installation de chacun d'eux. Tous ces villages existent encore actuellement³².

Les deux principaux villages, commandés par les Dūkure, et qui furent aussi les premiers créés des villages actuels du Dyahunu, connaissent dans un assez grand détail l'histoire de leur origine.

Tambaƙara. Gafāro Kase Mulla Dūkure³³, après la mort de Kamaƙa, son père, survenue à Dōndōmu (Mauritanie), quitta cet endroit en vue de s'établir plus au sud. Laisant ses frères derrière lui, il vint seul en reconnaissance. Ayant traversé la mare de Sinatāra, il avisa un esclave, nommé Tamba, préposé à la garde d'une mare. Il lui demanda où il habitait; l'autre lui répondit: « A Ganaba » (village situé autrefois à 3 km au sud de Tambaƙara). A l'époque, Ganaba était habité par des Djikine. Gafāro leur dit: « Je suis venu chercher un endroit où m'établir ». Après quelques jours, il prit congé de son hôte qui le accompagna jusqu'à Asa Binenane (vallée à 1 km au sud de Tambaƙara). Avant de retourner chez lui, Djikine s'arrêta, le dos au sud; il étendit les bras et dit à Gafāro: « Tu cherches un endroit où t'établir, je te donne tout cela ». Ils se dirent au revoir, et Gafāro alla rejoindre sa famille. Il mourut quelques mois plus tard à Dōndōmu, non sans avoir instruit son frère cadet Māsire Mulla: « Après ma mort, tu suivras mes traces; tu arriveras à une mare, Tamba ƙāre ("la mare de Tamba") ». Māsire reprit le *taballa*, le tambour de guerre, et après l'hivernage quitta Dōndōmu, accompagné de descendants de Tamba Kirēra et de Dyābi Legore Kirēra. Après la traversée de la mare de Sinatāra, Fāra Gafāro, l'arrière-petit-fils de Dyābi, refusa de continuer avec son frère aîné³⁴. Il resta là, en un endroit appelé Kerinta (qui n'est plus habité

³¹ Mais l'origine première du clan est dans le Dyolof.

³² On trouve plus loin (voir pp. 161-163) le nombre de leurs habitants actuels. Pour estimer leur importance d'autrefois, il faut ajouter à ces chiffres les habitants des villages de culture qui émanent d'eux et dont l'existence est récente.

³³ On trouve ce nom et ceux qui suivent au cours de ce récit à la généalogie I. Le court intervalle de temps entre le départ de Tambabugu et l'arrivée dans le Dyahunu, que nous avons relevé dans les deux versions (p. 47), est donc censé couvrir l'espace de quatre générations (de Naŋutan Kore à Kamaƙa). Comme il arrive souvent, la tradition a simplement raccourci des temps morts. Nous retrouverons d'ailleurs le même phénomène dans le récit de la fondation de Gori, où le décalage n'est que de deux générations.

³⁴ Frère classificatoire.

actuellement), avec son marabout Dōrāme Sāma Tirēra. Māsire continua avec Hamadi Gille, le fils de Tamba; il s'arrêta au lieu indiqué par son aîné, où il fonda le village de Tambakara, « il y a 892 ans » (en 1101³⁵). Fāra Gafāro demeura en arrière pendant sept années. Au cours de ce temps personne n'était mort et personne n'était né à Kerinta; alors il quitta ce lieu et s'établit à Sandyoro (l'actuel Gawa). Il y mourut, ainsi que son fils Silla Makan Gafāro. C'est alors que Kanyi, descendante de Tamba Kirēra et femme de Silla Makan, rejoignit les gens de Tambakara, avec ses fils.

L'accroissement rapide du village amena son partage en trois quartiers (*kunda*), regroupant chacun une lignée issue de Nanutan Kore et nommés, le premier Gantḡagaba³⁶, le second Gōpe Sōkōde (« les descendants de Gōpe » Sanenyane), le troisième Kanyi Sōkōde (« les descendants de Kanyi »). Ces Dūkure s'appellent aussi respectivement Dyāka, Dibakōye et Yaragille.

Gori. Il y a 784 ans [en 1206³⁷]³⁸, Tamāro Dūkure, quittant Kura Kase, son premier établissement dans le Dyahunu, s'en alla fonder un nouveau village. Alors qu'il cherchait à cheval un endroit favorable, son bonnet resta accroché à la branche d'un arbre. Il ne s'en aperçut qu'à une certaine distance (à l'emplacement de l'actuel Tanḡo, dans le Gidyume) et il retourna sur ses pas, décidé à fixer son nouvel établissement à l'endroit où il retrouverait l'objet perdu. Il le vit dans le petit bois qui existe toujours aux abords de Gori. De là vient le nom de ce village (*a din gori*, litt. il [le bonnet] moi passé à côté). Sur les lieux étaient installés le « *tuḡka* » (roi) Hana Djikine qui, ne voulant pas faire la guerre, céda la place, ainsi qu'un forgeron, Dyageli Kamāne. Tamāro s'établit avec six maisons, outre la sienne: celles de Amallaha Silla, Modi Gōde Dōrāme, Sotema Tandyā (ou Māri?) Sambakes, Torinyamāne Madikaḡe Silla, Silla Oro Māmādi Beydi et celle du cordonnier Gōro Makan Simaka. A cette époque Siliman et Dumbe étaient morts, mais les fils de Siliman vivaient à Kura Kase et ils rejoignirent Tamāro par la suite. D'autres encore demeurèrent à Kura Kase, mais comme l'endroit de Gori était bon, ils s'y établirent bientôt, avec leurs *nyakamala* (« castés ») et leurs esclaves.

Lors de la fondation Tamāro avait déjà deux femmes, qu'il avait prises à Kura Kase: Diḡe Kanyi Tamba Kebe Tamagide et Kasa Tandyā. Quand il fut installé à Gori, il alla dans le Kingi pour y chercher une troisième épouse, qui fut, comme nous l'avons déjà dit, Henda Dyawara, la fille du roi. Tamāro épousa encore une quatrième femme, Setāḡ Gasamma de Gori. Il mourut après quarante-deux ans de commandement.

Comme Tambakara, le village est divisé en quartiers. A l'origine il en existait deux, Yōlḡmu, habité par tous les Dūkure du village et dont la chefferie était naturellement entre leurs mains, et Kābinne (litt. maison noire, c'est-à-dire d'origine douteuse, peut-être parce que des pourognes, des esclaves de Maures, y furent incorporés afin d'agrandir les familles) où vivaient d'autres clans soumis au commandement de l'aîné des Dyawara Maḡānne et des Silla Kaḡenāra réunis. Yōlḡmu fut partagé entre certains descendants de Tamāro, d'après lesquels les quatre quartiers nouvellement formés furent respectivement nommés: les trois premiers en date remontent à ses fils Yāte Diḡe et Wakari Diḡe, fondateurs de Diḡkara, Ma Tēre Henda, qui est à l'origine de Madinḡkanu, et Bugari Setāḡ à celle de Bugarikara. Peu de temps après, Masiga Henda, un descendant de Bugari Setāḡ, créa

³⁵ Nous tenons compte du fait que l'année musulmane comprend 354 jours.

³⁶ « A strictement parler, notre nom de Gantḡagaba revient aux seuls Dūkure de ce quartier, mais au niveau du Dyahunu, il est celui de tous les descendants de Nanutan Kore, habitant le village. »

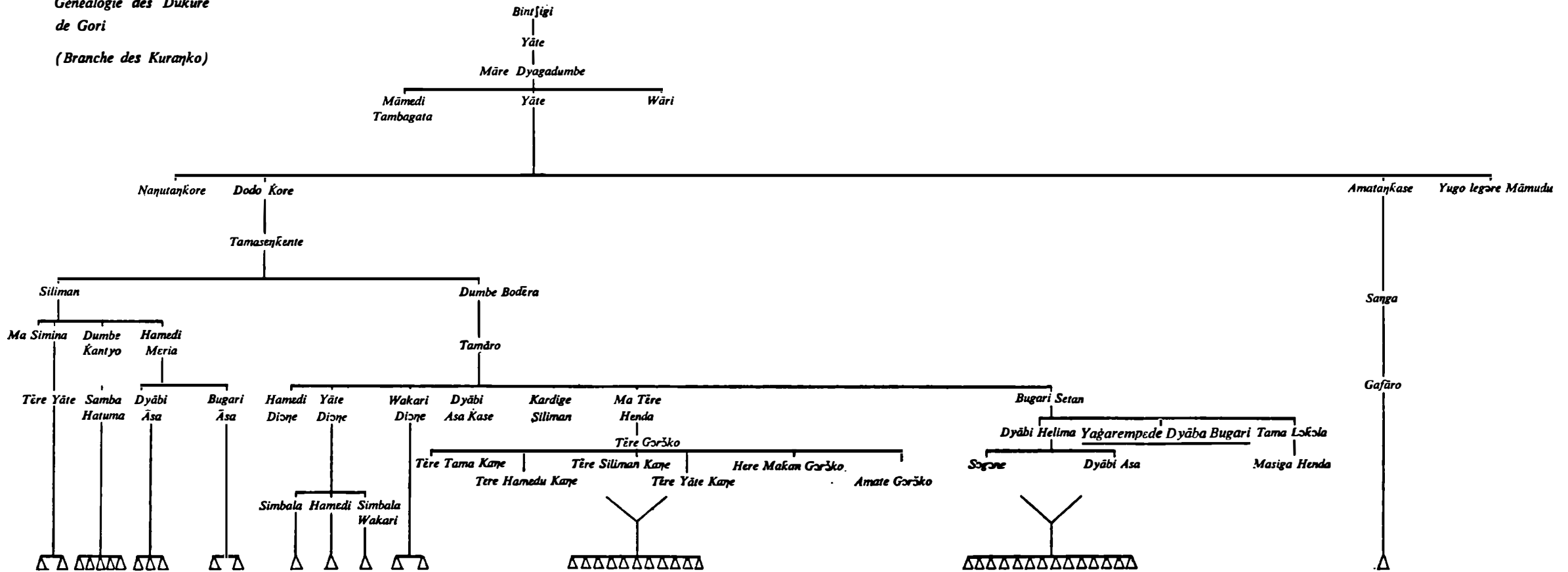
³⁷ Voir note 35 ci-dessus.

³⁸ Les dates de fondation respectives de Tambakara et de Gori ne correspondent pas, étant donné qu'il y a unanimité pour ne mettre que dix ans entre la création de l'un et de l'autre, Tambakara précédant Gori. Pour plus de commodité, les dates étant en grande partie dépendantes les unes des autres, nous choisissons par convention de prendre pour point de repère exact la fondation de Gori, donnée en 1206 en ce village.

GENEALOGIE 2

Généalogie des Dükure
de Gori

(Branche des Kurajko)



Masigala ³⁹. (L'appartenance des Dúkure Kuraŋko à chacune de ces divisions n'a rien de contraignant: en fait, tous les descendants de Siliman, si en général ils habitent dans le quartier de leur ancêtre fondateur, peuvent demeurer à Gori où bon leur semble.) A une époque indéterminée, à la suite d'un différend, les Silla abandonnèrent Kābinne aux Dyawara et fondèrent leur propre quartier, Sinyara, dont ils devaient être les chefs. Kābinne et Sinyara étaient collectivement à la disposition des quartiers Dúkure. Ils leur devaient des prestations, mais ils recevaient une part du butin pris à la guerre par les chefs.

Le site de *Dyongaga*, avant la constitution au commencement du XIII^e siècle du village de ce nom, était habité déjà par des Kebe Wallēra et des Kebe Tamagide soixante ans avant la venue des Wagaduŋko. Les Dúkure y installèrent les Tandya Sambakes qu'ils firent chefs. Le village fut nommé *Dyongaga* d'après le surnom de *dyonggi* (*lemme*) ⁴⁰ (*ga* est un collectif).

Yaginne fut fondé par les Gasamma Habakes qui étaient installés près du site de l'actuel Gori. A l'arrivée des Dúkure, ils se déplacèrent et créèrent cette nouvelle localité, avec des Ture Gurdumoŋko et des Silla Dyugari. Les Dúkure leur en laissèrent la chefferie.

Komeulu fut établi par des Kebe Tamagide, à une époque impossible à définir, mais en tout cas postérieure à la fondation de Gori.

Sambaga, situé à quelques centaines de mètres de Komeulu, se forma à la suite d'un litige (non datable) qui divisa ce village. Certaines familles firent sécession.

« Un différend opposa une famille Dyawara, originaire du Kingi, à Komeulu, le village où elle s'était établie. Les guerriers Dyawara, ayant été convoqués par le chef, Dyala Kebe, ils tardèrent à se présenter, ce qui lui fit citer le proverbe (bambara): '*Maki yeredo*, 'il faut se connaître soi-même', ce qui dans ce cas signifiait: 'rappelez-vous que vous êtes mes sujets.' Ce mot leur fit mal, et ils partirent pour fonder, tout près de là, un nouveau village. »

Situé aux confins du Dyahunu et du Sōrōma, à près de trente kilomètres de son voisin le plus proche, ce qui lui donne figure de localité relativement isolée, *Kaŋesanu* appartient au *dyamāne* plus par le fait de son installation sur le territoire du Dyahunu que par sa composition: son établissement, qui est peut-être contemporain de l'époque des Arma (XVI^e siècle), est dû à des Koita, venus avec d'autres familles du Sōrōma, de l'autre côté des montagnes qui séparent les deux *dyamāne*. Les lieux n'étaient pas habités à leur arrivée.

Probablement au début du XIX^e siècle, un grand nombre de familles, sous la conduite d'une famille Dambele, quittèrent *Kaŋesanu* pour un motif oublié. (Les habitants actuels n'ont pas le souvenir d'une dissen-

³⁹ Voir généalogie II.

⁴⁰ Voir p. 49.

sion, et il y a suffisamment de terres cultivables aux alentours.) Ils fondèrent *Sambaŋkanu*.

Produit d'une scission, *Sambaŋkanu* fut lui-même secoué par un litige foncier opposant certains de ses habitants aux maîtres de la terre, les *Dābo* de *Yaginne*. Une partie de *Sambaŋkanu* quitta la place et installa *Kodye*, sur le territoire du *Kenyareme*, à la fin du XIX^e siècle. Ce fut le colonel Archinard qui prit sur lui d'allouer des terres à ces nouveaux venus.

Kersinyāne est le produit d'une sécession opérée par certaines familles de *Dyongaga* en 1914 sur l'initiative de *Kebe*. Un différend avait surgi à propos de la répartition de la charge du recrutement imposée par l'administration coloniale.

IV. MODALITÉS DES RAPPORTS POLITIQUES : ENTRE LES CENT QUARANTE-QUATRE CLANS ET LES AUTOCHTONES, DES CENT QUARANTE-QUATRE CLANS ENTRE EUX, ENTRE LES CLANS ÉTABLIS ET LES IMMIGRANTS POSTÉRIEURS

Après la dispersion du *Wagadu*, il s'opéra, dans le *Dyahunu* comme ailleurs ⁴¹, des regroupements de clans permettant des réorganisations locales de communautés soninke errantes et peut-être dangereusement isolées, sous l'égide d'un pouvoir qui avait à se faire reconnaître comme tel et réussir à regrouper autour de soi un nombre suffisant de guerriers pour mener une politique indépendante, de femmes et d'esclaves pour installer des villages qui se suffisent.

En ce qui concerne le *Dyahunu*, il paraît certain que dès les commencements la supériorité sociale des *Dúkure* sur tous les autres clans ait été au delà de toute contestation et qu'ils possédaient le pouvoir politique et militaire. Mais un tel rapport de forces, même s'il était clairement établi, devait être organisé à présent que la colonne des cent quarante-quatre clans mettait un terme à sa migration et qu'elle s'établissait à côté d'autres *Soninke*, arrivés dans la région avant elle. Il fallait, pour que ce pouvoir reconnu prenne effectivement corps et pour qu'il puisse s'exercer, que le chef obtînt l'adhésion formelle de clans nobles et qu'il les amenât à s'établir dans son village ou dans les villages qui dépendaient de lui. Les subordonnés virtuels devaient se rallier à tel ou tel groupe de *Dúkure* de leur choix.

Les chefs faisaient donc face à deux groupes, qui leur imposaient une double tâche. Ils avaient à faire accepter l'exercice de leur pouvoir aux autochtones et à rassembler autour d'eux, sous leur commandement, le plus grand nombre possible de familles arrivées avec ou en même temps qu'eux dans la région, car c'est au nombre de leurs sujets que se mesure le pouvoir des chefs.

⁴¹ Notamment dans le *Gadyaga* (voir p. 61).

Quant aux premiers, apparemment peu nombreux et dispersés, les nouveaux maîtres n'eurent sans doute pas grand-peine à les rallier⁴². Quant aux autres, les difficultés rencontrées à s'assurer leur allégeance ne viendraient que de la concurrence politique que les Dúkure se feraient entre eux. Là se trouvait déjà en germe la violente hostilité qui allait opposer pour des siècles Dúkure de Tambaƙara et Dúkure de Gori. Mais, abstraction faite de leur rivalité, les chefs, bien qu'ils aient été selon toute apparence privés d'un pouvoir de contrainte leur permettant d'assujettir les familles qui les avaient accompagnés ou qui gravitaient autour d'eux, n'éprouvèrent pas pour imposer leur commandement de grandes difficultés parce que les accords se firent toujours entre eux et chaque clan séparément (la résistance éventuelle ainsi divisée en était d'autant réduite) et que leurs sujets pressentis savaient trouver chez eux non seulement protection et sécurité, mais d'autres intérêts encore : honneurs, faveurs ou avantages économiques, dont nous allons traiter en détail à l'instant.

La même politique fut appliquée aux immigrants postérieurs, mais dans la mesure seulement où les chefs continuaient à juger désirable pour eux l'accroissement de leur village. A Tambaƙara, les Dābo ou les Dyaƙite Kaba furent intégrés sans contrepartie. C'est qu'à l'époque de leur venue les Dúkure n'avaient plus un si grand besoin de s'attacher de nouveaux sujets ; les réfugiés et migrants isolés de toute sorte devaient dès lors se contenter de la permission d'occuper le village et de cultiver telles terres qu'on voulait bien leur allouer.

Pour se faire des sujets et constituer leurs villages les Dúkure et occasionnellement les Gasamma Habakes, chefs de Yaginne, usèrent de différentes techniques ou, si l'on veut, durent faire des concessions de plusieurs espèces. Toutes, sauf celle que nous nommerons en premier lieu (et qui est une concession dont l'intérêt est surtout économique) sont des octrois portant sur des matières politiques (au sens large, qui va du pouvoir au prestige social). A ce titre elles relevaient de la compétence exclusive des Dúkure⁴³. (Déléguer à quelque clan que ce fût le droit de faire à son tour pareil octroi représentait une concession politique que les Dúkure ne firent précisément jamais.)

⁴² « Quand Tamāro vint aux environs de Yaginne, les Ture lui préparèrent un repas. Amallaha Silla Kanenara écarta le van pour regarder le plat, mais il ne vit que des flammes. Il remit le van et dit à Tamāro de regarder à son tour. Tamāro mit la main sur le feu, l'éteignit et commanda de manger tranquillement. Les Ture dirent alors qu'il fallait éviter de faire la guerre à Tamāro. »

⁴³ Cela ne signifie pas que les chefs autres que les Dúkure n'aient pas eu le droit de retenir des clans auprès d'eux, mais seulement que l'invitation ne pouvait pas être assortie de conditions politiques. Témoin l'histoire suivante : « Le mil ayant été mangé par des oiseaux, les Tandy Dibakoye leur firent la chasse et parvinrent ce faisant jusqu'à Komeulu. Ils étaient originaires de l'est. Le chef de Komeulu, un Kebe Tamagide, les arrêta et leur dit : "Venez chez nous ; nous serons les mêmes (c'est-à-dire : égaux), nous nous marierons ensemble". Les Tandy acceptèrent. »

1. La convention la plus attendue consiste, à l'égard des autochtones, en la reconnaissance et la sauvegarde par les nouveaux chefs, Dúkure et autres, de certains droits qu'ils détenaient effectivement: c'est le partage laissant le contrôle sur la terre aux premiers habitants et attribuant le pouvoir politique aux arrivants.

Les Djikine, les plus anciens habitants connus du Dyahunu, conservèrent à Tambakara de vastes terres, mais ils durent abandonner toute prétention à l'autonomie. C'est ce qui ressort de cette tradition: immédiatement après l'installation de Tambakara, « les Djikine firent la guerre à Ganaba (leur village), les Dúkure la leur chez eux », ce qui signifie qu'ils vivaient d'abord en voisins égaux et indépendants. Quand Djikine tua une vache, il gardait « tous les os » pour lui; quand Dúkure en tua une, il donna une part aux Djikine pour « corrompre leurs guerriers », pour les faire passer chez lui. Il vint un temps où Djikine dit à Dúkure: « Je te donne la guerre, mais je garde la terre; désormais je ne serai plus que cultivateur », parole de soumission militaire, dont les implications politiques sont claires.

A Yaginne, les chefs (Gasámma Habakes) laissèrent aux Ture Gurdumko, qui, selon la plupart des informateurs, sont les premiers habitants de la contrée après les Djikine, la qualité de maîtres de la terre pour de grandes étendues.

Ce ne furent pas seulement certains autochtones qui se virent reconnaître la qualité de maîtres de la terre. Cette politique fut étendue à quelques-uns des cent quarante-quatre clans et de ceux que nous leur avons assimilés. Il ne s'agissait plus alors de la reconnaissance d'un droit existant, mais tout à la fois de la création de nouveaux titres et de leur partage.

Les Dúkure Tanjaliba partagèrent des terres situées aux alentours de Dyongaga entre eux-mêmes, les Kebe Bakes et les Silla Yáte Sera.

Les Dyakite Tarakore reçurent les mêmes droits sur des terres et des mares proches de Tambakara.

Enfin cette attribution foncière servit à retenir aussi certains immigrants postérieurs:

A Yaginne, les Dyakite Wangarëra, mais surtout les Dábo et les Gasámma Gannëra reçurent des Gasámma Habakes de grandes étendues de terres en partage.

Les clans cheffaux de Sambaga et de Kañesanu, les Dyawara et les Kóita, obtinrent (auprès de Gori?) quelques terres lors de l'établissement de leurs villages.

2. En deux occasions les Dúkure concédèrent à un autre clan la chefferie d'un village. Il s'agit de Dyongaga et de Yaginne, qui furent fondés peu après Gori et Tambakara. A ce moment c'étaient là les quatre villages les plus importants du Dyahunu, les seuls en tout cas, s'il y en eut d'autres à la fin du XIII^e siècle (à part les hameaux comme Haya et Nyanyela), qui subsistent aujourd'hui. Cela signifie donc que le partage du pouvoir (non sur le *dyamāne*, mais sur les villages qui le composent) se fit à l'époque même de l'établissement et qu'il ne se répéta plus par la suite.

Il est clair qu'une chefferie de village représentait le don le plus considérable que les Dúkure pouvaient proposer et qu'ils ne le firent (par deux

fois) qu'au clan le plus prestigieux, ou le plus nombreux. Voici comment Dyongaga fut attribué aux Tandyā :

Quand les Tandyā furent à Gori, sachant qu'ils ne pourraient être chefs, ils désirèrent quitter le village. Le premier (en date) des chefs de Madijkanu (un quartier de Gori) s'y opposa, mais dut néanmoins consentir au pacte suivant : une partie des Tandyā, dont la branche issue de l'ainé, les Hātama, resterait à Gori, tandis que les Sambakes recevraient la chefferie du nouveau village de Dyongaga : « Je t'y installerai, dit Dūkure à Tandyā, tu seras sous mes ordres, mais dans ton propre village chef de tous ceux qui l'habitent et de tous ceux qui s'y installeront, même si c'est mon fils aîné ». Les Dūkure imposèrent les Tandyā aux Kebe Wallera qui, d'autant plus facilement qu'ils étaient des marabouts, se désistèrent de leurs droits éventuels à la chefferie en tant que premiers occupants de l'endroit. Ils devinrent d'ailleurs les marabouts attirés des Tandyā Sambakes. Quand le village s'accrut un peu plus tard, ce fut encore grâce à la bienveillance des Dūkure de Gori, qui « donnèrent » aux Tandyā, les Kebe Kōntfiga, des Dūkure Taŋkaliba et même des Kuraŋko.

Les Gasamma Habaķes, fondateurs de Yaginne, dont les Dūkure admirent qu'ils en seraient aussi les chefs, furent à coup sûr le clan le plus puissant après eux, et avec lequel pour cette raison ils durent visiblement composer. Le rapport des forces est d'ailleurs rendu manifeste par une relation d'évitement révérentiel dont l'exemple est unique dans le Dyahunu. Leurs relations sont faites de marques de considération réciproque, prodiguées sans chaleur. Un Dūkure ne devait pas franchir le seuil de la maison d'un Habaķes et il était interdit aux deux clans de conclure des mariages entre eux. Ils se sont mesurés et ils disent les uns des autres qu'ils sont *kanto* (litt. gros, au figuré des personnages importants)⁴⁴. On perçoit que, plutôt que de combattre, — les Gasamma pour disputer le pouvoir politique sur tout ou partie du Dyahunu, les Dūkure pour abaisser le rang ou détruire la puissance de leurs rivaux virtuels —, les deux clans préférèrent établir un *modus vivendi* suffisamment équilibré pour n'avoir jamais été mis en question par la suite. Le pouvoir des chefs fut strictement cantonné dans leur village, et les habitants eux-mêmes, par la pratique de l'endogamie, en quelque sorte isolés du reste du Dyahunu.

En dehors des chefferies de village, les Dūkure laissèrent également, à Gori, deux chefferies de quartier, l'une (de Sinyara) aux Silla Kaŋenāra, l'autre (de Kābinne) aux Dyawara Maŋāne.

3. Une méthode fort pratiquée par les Dūkure consista à « donner une coutume » (*lāda*, de l'arabe *al-ada*) au clan noble qu'ils voulaient voir s'installer sous leur commandement. La *lāda* procurait à son bénéficiaire une place particulière au sein de la communauté, rendue manifeste par certaines fonctions judiciaires et de police, ou par des privilèges exclusifs, des faveurs, conçus comme des honneurs plutôt que comme des avan-

⁴⁴ Ceci n'empêche pas les Dūkure de Gori d'étendre à Yaginne le mépris qu'ils professent pour tout ce qui n'est pas eux, et de le faire en termes appuyés.

tages d'ordre économique. L'essentiel des effets de la *lāda*, c'est que soit reconnue par les Dūkure la valeur sociale d'un clan et que d'une façon quelconque ce clan participe à l'excellence des chefs. Mais si par leur contenu manifeste les prérogatives accordées constituaient des distinctions sociales, elles avaient toujours des résonances politiques: seuls les Dūkure pouvaient les conférer; de plus, elles mettaient le donataire au sommet d'une hiérarchie qui était axée sur les valeurs de pouvoir et de prestige.

Des *lāda* furent données exclusivement à certains des cent quarante-quatre clans et à ceux dont la venue dans le Dyahunu fut contemporaine, jamais aux autochtones ni aux immigrants postérieurs.

Tambakara.

Dǎrāme Kandji. On dit d'eux « qu'ils sont comme les Dūkure », parce qu'ils « organisent le village ». Leurs fonctions étaient de percevoir les amendes et de les remettre aux Dūkure; ils appelaient les gens aux assemblées. (Ils ne devinrent marabouts que par la suite).

Silla Dyāmone. Pendant les réunions ils étaient assis à côté du roi et ils rapportaient ses paroles aux sujets. Ils flattaient les Dūkure et leur demandaient des cadeaux. Au cours des assemblées ils critiquaient ceux dont ils n'avaient rien reçu. « Ils sont comme des griots », mais ils épousent « néanmoins » des nobles. A la mort d'un Dūkure, c'est Silla qui reçoit les visites de condoléances; ils procurent un logement aux visiteurs et s'occupent de leurs chevaux⁴⁵.

Tambadu Kudyemaĳa. Aux réunions des Dūkure, tout taureau à tuer était abattu par eux. Ils en reçoivent encore aujourd'hui le cou et la poitrine. Marabouts, ils administrent leurs pareils, ils en sont les « chefs ».

Tandya-mp-Hātama. Les Dūkure les ont trouvés en chemin⁴⁶. « Ils font partie de la famille de Māsire Dūkure », le fondateur du village. Chaque taureau, chaque vache abattus, c'est à eux qu'il revient de les découper, et ils reçoivent une petite part de chaque morceau.

Gori.

Silla Dyāmone. Ce fut leur *lāda* d'être reconnus comme supérieurs à tous les autres marabouts. A la mort d'un Dūkure, les cadeaux de condoléances et les aumônes du village sont portés par Dyāmone chez le chef du *dyamāne* pour être partagés entre eux deux. (Le chef du *dyamāne* distribue ensuite sa part aux marabouts de Gori.)

Des taureaux tués par les Dūkure au bénéfice des marabouts, les Saĳo et les Dǎrāme reçoivent chacun la moitié. Les Silla Dyāmone, de leur côté, ne s'en voient pas attribuer une part spéciale, parce qu'ils « mangent ce que mangent les Dūkure ».

Tambadu. Le djinn Badāne qui fut capturé par Kebe sur la demande des Dūkure⁴⁷ ne voulut pas rester au village. Il ne céda qu'en recevant une *lāda*: quand un Dūkure abat un taureau pour les marabouts, comme à Tambakara, c'est un Tambadu Kudyemaĳa qui l'égorgera; il choisira sa part avant de débiter la dépouille pour les marabouts.

Tandya. Ils furent amenés à Gori par les Dūkure de Madiųkanu (un quartier du village). Ils pouvaient, en vertu de la coutume qui leur avait été donnée par Tamāro, frapper, blesser, tuer impunément dans tout le Dyahunu. Ils pouvaient

⁴⁵ On se rappellera qu'à Gori les Silla Dyāmone sont des marabouts. C'est que le destin des clans varie selon les régions et, dans ce cas-ci (qui est exceptionnel) selon les villages d'un même *dyamāne*.

⁴⁶ Voir p. 49.

⁴⁷ Voir p. 50.

aussi enlever une femme, même mariée. Il leur était permis de prendre à Madiŋkanu tout ce qu'ils désiraient. Au lieu de devoir donner du mil aux Dükure de Madiŋkanu, c'étaient eux au contraire qui recevaient de la viande de ceux-ci. Ils étaient dispensés du paiement du *dija* (prix du sang). S'ils en venaient à se battre avec des Dükure de Madiŋkanu, les deux clans pouvaient se réconcilier sans l'usage d'aucun intermédiaire. La seule occasion où une amende pouvait leur être imposée était qu'ils ne soient pas présents les premiers à toute convocation relative à la construction d'un pont. Comme pour les Dükure — « ils savent plus, ils doivent donc payer plus » — l'amende qui les frappait était le double de la normale. Mais la faveur des Dükure ne dispensait pas les Tandy de tout signe de soumission à leur égard. Aux fêtes, les Tandy de Dyŋgaga devaient se rendre à Gori et attendre hors du village que le chef Dükure consente à les recevoir.

Il arriva aux Dükure de donner aussi une *lāda* à des clans qui n'habitaient pas leur village, et qui par conséquent ne leur étaient pas soumis directement, mais qui étaient commandés par un chef auquel le pouvoir avait été concédé par les Dükure.

Dyŋgaga.

La *lāda* des Kebe Hōronne était de veiller à l'exécution des ordres judiciaires des chefs et de faire la police du village. En temps de guerre c'étaient eux qui portaient l'étendard; ils étaient les gardes du corps du *haŋkaman* (le chef à la guerre) au cours de ses déplacements. Les Dükure les appelaient leurs esclaves, bien qu'ils fussent un clan noble et considérés comme tels par leurs pairs (le mariage avec les nobles leur était ouvert, excepté avec les Dükure).

Aux Kebe Tamagide était étendue une *lāda* reçue également par les Tandy: ils pouvaient conférer l'immunité aux criminels qui cherchaient un refuge auprès d'eux.

De l'institution de la *lāda* on peut rapprocher le partage de la *yugu siri na* (vache des hommes braves) qui n'a pas sa portée, mais qui lui est semblable, tant par son esprit que par sa forme⁴⁸. D'une tête de bétail abattue par lui, Tamāro avait distribué les parts à certains nobles. Les modalités de ce partage furent perpétuées par les Dükure. Il n'est pas possible de les reconstituer avec certitude, parce que cette pratique est perdue et que les Dükure, le mieux placés pour le connaître, ne doivent pas en faire état. Les données que nous possédons à ce sujet sont donc incomplètes et de plus mal conciliables, malgré l'intérêt que nous avons porté à cette répartition où se manifeste la hiérarchie sociale des clans, telle du moins qu'elle se présente à cette occasion. D'après un informateur Dükure, qui refusa d'en dire plus (il est probable qu'il y avait inégalité dans le traitement des Dükure eux-mêmes, et cette circonstance oblige au secret), la cuisse, soit la meilleure partie, revenait à son clan, et la poitrine aux Tandy, lesquels pouvaient cependant choisir toute autre partie qu'ils auraient désirée. Le *gesere* de Gori, non tenu par le secret, a pu ajouter que c'était Kebe Hōronne qui dépouillait la bête et remettait les morceaux à qui de droit. Tout ce qui est bon, la cuisse, la tête, le foie, allait aux fils de Tamāro, qui pouvaient partager avec les Tandy; une côte revenait aux Silla Kaŋɛ-

⁴⁸ Au contraire de la *lāda* cette institution s'applique aussi à des autochtones.

nēra, une côte aux Dyawara. Les Dúkure qui ne pouvaient accéder à la chefferie étaient, au moment qu'on leur remettait la viande, appelés par leur nom, mais ils ne recevaient que le poumon, ce qui vaut moins que la cuisse, la tête et le foie. D'après un Dyaguraga, c'était son clan à lui qui recevait les deux côtes de la bête, en commémoration symbolique de la place qu'il avait occupée lors d'une bataille, aux deux flancs de l'armée de Tamāro⁴⁹. Enfin, à Tambaġara, on assure que seuls les Kebe Hōronne se seraient vu attribuer une part de la bête abattue par le chef: la jambe de devant droite, une côte et une culotte.

4. En deux cas, celui des Dyaguraga (des autochtones) et celui des Ndyay (des immigrants postérieurs) une concession politique importante fut faite par les Dúkure de Gori pour retenir ces clans dans leur sphère de pouvoir. L'accord qu'ils obtinrent s'inspira d'une méthode qui est à l'opposé de la *lāda*. Au lieu de vouloir être les favoris des Dúkure, ils entendirent conserver une certaine indépendance, garder leur quant-à-soi et être pour toujours exemptés d'obligations qui pesaient sur tous les autres clans, comme celle de participer aux travaux collectifs commandés par les Dúkure. Ils ne se sont jamais attachés à une famille. Ils restèrent libres. « Les cent quarante-quatre maisons de Gori (ce qu'il en reste) ont la même coutume (en ce qu'elles se sont inconditionnellement soumises aux Dúkure). Seuls les Ndyay et les Dyaguraga ne se laissèrent jamais apprivoiser par les Dúkure. Ceux-ci pour recruter des gens et se les concilier donnaient à chaque famille une *lāda*. Les Ndyay et les Dyaguraga refusèrent (on peut penser aussi que les Dúkure ne consentirent jamais à honorer que ceux qui arrivèrent dans le Dyahunu en même temps qu'eux). D'où leur indépendance: quand on n'a pas reçu de cadeaux de quelqu'un, on n'avaie pas ses men-songes pour de la vérité. »

Les Ndyay sont libres de toutes amendes et corvées.

Déjà à l'époque de Haya, les Dyaguraga étaient cultivateurs, chasseurs et pêcheurs à la nasse. « Un homme doit connaître tous les métiers⁵⁰. » Quand les Dúkure sont arrivés, bien qu'ils aient été beaucoup plus nombreux et plus forts, ils se sont mis à demander tous les jours aux Dyaguraga de venir les rejoindre. Mais ceux-ci refusaient: « Nous ne vous connaissons pas; vous êtes à votre place, nous à la nôtre. Nous allons chez vous, vous venez chez nous, que cela reste ainsi⁵¹. » Les Dúkure prièrent les Silla Dyāmone de faire des bénédictions qui amèneraient les Dyaguraga. Mais ils continuaient à refuser. Quand il y eut la guerre, les Dúkure revinrent à la charge auprès des Dyaguraga « parce qu'ils connaissaient bien la brousse », y ayant vécu depuis soixante-dix ans, et parce qu'ils avaient la réputation

⁴⁹ Voir p. 61.

⁵⁰ Cette façon de présenter les choses est habile. Se limiter à être un cultivateur et pêcher à la nasse sont signes de rustrerie. Ici les Dyaguraga prennent les devants: ils font ceux qui se prévalent de leur condition mésestimée et ils insinuent qu'ils choisirent d'être ce qu'ils sont, puisqu'ils pêchaient déjà à la nasse avant la venue des Dúkure dans le pays.

⁵¹ Mêmes termes que les Djikine de Tambaġara pour affirmer leur indépendance (p. 56).

d'être des combattants courageux. Ils avaient commandé à la guerre, du temps du Wagadu. Enfin, ils se laissèrent fléchir à condition 1) de ne pas être tenus à paraître aux convocations collectives que les Dúkure appelaient en vue de faire exécuter certains travaux, par exemple, la fabrication des haches de guerre; 2) de ne pas être soumis aux corvées ordonnées par les Dúkure à tous les autres clans. Les Dyaguraga marchèrent donc à la guerre avec les Dúkure. L'armée partit de Gori pour Sambaga⁵². Les Dyaguraga constituaient l'aile droite et l'aile gauche, les Dúkure étaient au centre. Après la bataille, les Dyaguraga vinrent à Gori. Ils se marièrent aux Dúkure, aux Dêrâme, aux Dyawara, aux Sako, aux Silla et aux autres nobles.

Des techniques semblables produisirent des allégeances entre clans ailleurs encore que dans le Dyahunu. Charles Monteil en recueillit une illustration pour le Gadyaga. Il s'agit de la colonne de Wagadunko conduite par Makan Dyabesi Dyaguraga, qui retrouve ses frères de race à Dyatara. Monteil rapporte la rencontre et donne le détail de la convention en ces termes: « L'entourage de Manga Bathili, (le chef Soninke installé au Gadyaga qui doit faire face à des ennemis étrangers) lui suggéra l'idée de demander aide à Makhan, contre le chef de Sangalou, nommé Samba Yaté Diagola. Makhan refusa d'abord, disant qu'il n'avait d'autre intention que de gagner le Fouta pour s'y établir. Manga insista et promit de partager les fruits de leur victoire probable. Makhan refusa encore. Enfin, sur les instances de Manga, il finit par accepter, seulement pour obliger son hôte... De toutes les offres que Manga fit à Makhan, celui-ci n'accepta rien; il demanda seulement comme prérogatives pour ceux de sa famille:

- 1) le commandement exclusif de la colonne en temps de guerre;
- 2) le droit de grâce pour l'assassin qui se réfugierait chez Makhan;
- 3) que ses descendants soient exempts de toute amende pour le cas où ils auraient entretenu des relations coupables avec une femme;
- 4) la vie sauve pour les membres de sa famille devenus assassins;
- 5) le droit de *lada* pour chaque bête tuée par un Bathili ou un esclave de case de Bathili; que la famille de Makhan puisse prendre une côte pour soi;
- 6) qu'aucun membre de la famille de Makhan ne puisse être fait esclave dans les guerres civiles ni être tué en dehors du combat.

Malgré l'insistance de Manga de le garder auprès de lui, Makhan alla s'établir près de Sangalou. Mais il y eut des guerres incessantes. Pour y mettre un terme, Manga insista si fort auprès de Makhan que celui-ci vint s'établir à proximité [...] ⁵³. »

Ce cas diffère de celui des Dúkure en ce qu'il ne semble pas que les Batfili aient été en mesure de se faire reconnaître comme les chefs des Dyaguraga. Mais il nous retient pour la motivation qu'elle illustre dans l'esprit de Manga, très désireux de se trouver des alliés militaires. Il est en

⁵² L'emplacement du village actuel de ce nom.

⁵³ Ch. MONTEIL, 1966, pp. 121-122.

effet possible (et ce rapprochement des agissements des deux fractions soninke voisines et contemporaines le suggère) que la volonté des Dúkure lors de leur établissement dans une région n'ait pas été différente et que la politique menée par les uns et les autres soit une réponse identique à des besoins semblables.

V. PARTAGE DU POUVOIR ENTRE LES CAPITALES TAMBAKARA ET GORI SUR LES VILLAGES DU DYAHUNU

Les Yāto se réconcilièrent dans le Dyahunu. Un accord fut conclu entre eux selon lequel la chefferie reviendrait de droit à l'aîné absolu de leurs deux familles. Les événements suivants en font foi : après la mort de Dodo Kōre, ce fut son frère cadet Amataŋkase qui prit le commandement. Il quitta Kura Kase alors qu'il n'avait pas encore d'enfants. En cours de route il se maria et eut un fils, Saŋga. Peu de temps avant de mourir il le confia au chef de son village, en lui disant qu'il avait appris que sa famille n'était plus à Kura et qu'elle avait fondé un nouveau village, Gori ⁵⁴. Il lui recommanda de donner son fils à celui des Dúkure (qu'il soit de Gori ou de Tambakara) qui viendrait le chercher. Gafāro de Tambakara, fils de Modi ⁵⁵, ayant appris que Saŋga était dans tel village, vint l'y prendre. Le chef du village lui dit que Saŋga était à la chasse, avec trente hommes : « Tu iras en brousse, tu les verras et si tu reconnais Dúkure parmi eux, tu le prendras par la main et tu pourras partir avec lui ». Il alla, trouva Saŋga et l'emmena à Tambakara. Vinrent alors les Dúkure de Gori. Le chef leur dit que Saŋga était à Tambakara. Ils se rendirent là-bas et le réclamèrent : « Vous et lui êtes de même père ⁵⁶, mais nous et lui sommes de même père et de même mère ». Tambakara accepta que Gori le prenne, et ajouta : « Il sera chef à Gori s'il est le plus âgé, mais il pourra être chef aussi à Tambakara s'il est plus âgé que les vieux de Tambakara ».

Un premier différend surgit, mettant en cause non le principe du partage de la chefferie, mais l'application de ce règlement dans un cas particulier. Ce fut une dissension entre Dumbe Bōdēra de Kura Kase, fils de Tamaseŋkente, et Madjone de Tambakara ⁵⁷ sur leur âge respectif et par voie de conséquence sur leur droit à la chefferie. « De commun accord ils se soumirent à l'arbitrage de Hāre Mahamadu Dyawara, le roi du Kingi demeurant à Dyara. Dumbe et Madjone quittèrent le pays, chacun avec trois cent une personnes. Hāre leur dit : « Avant de pouvoir répondre, il faut

⁵⁴ La chronologie est bousculée, ou bien il y a erreur dans les noms : Gori ne sera fondée que par Tamāro, qui appartient à la génération des arrière-petits-fils d'Amadi.

⁵⁵ Il ne figure pas de Gafāro, fils de Modi, ni d'ailleurs des Gafāro du tout à la hauteur généalogique voulue dans les lignages Dúkure de Tambakara.

⁵⁶ Yāte ?

Inconnu d'ailleurs.

attendre que la nuit soit passée ». Le lendemain Allah lui avait montré qu'aucun des deux prétendants ne serait chef. Hâre dut alors rejoindre le Futa, car il y avait la guerre à Wâli ⁵⁸. C'était encore le temps des flèches. Il promit de départager les Dükure à son retour, mais ils prétendirent l'accompagner, suivis des six cent deux personnes. Tous moururent dans le Futa. Ainsi se réalisa la prédiction que ni Dumbe ni Madjone ne seraient chefs. C'est à cette époque que Tamâro, fils de Dumbe et de Maro Kanyi Silla quitta Kura Kase pour fonder Gori. »

« Le premier aîné du Dyahunu sortit de Gori. A sa mort, l'aîné fut de nouveau de Gori, et de même le troisième chef. Si bien que Gantjama de Tambaķara dit: "Un enfant qui naîtrait aujourd'hui dirait que c'est Gori qui a pris la royauté. Abandonnons cette coutume et faisons désormais alterner la chefferie". A ce moment c'était Tère Yâte qui commandait le Dyahunu ⁵⁹. Il rejeta la proposition de Gantjama: "Si Tambaķara n'a pas d'aîné, il ne donnera pas de chef". Mais Gantjama ne se soumit pas à son frère aîné Yâte et il s'attira cette menace: "Pourquoi veux-tu être roi sur moi? Si tu te fais roi, je te décapiterai". A son retour à Tambaķara, Gantjama réunit les *dyņkurunķe* (les esclaves collectifs des Dükure) et se fit le chef du village. Tère Yâte apprit la nouvelle. Il avait l'armée et porta la guerre à Tambaķara; il prit Gantjama, le fit décapiter et l'enterra dans Gori. Ensuite il convoqua tous les hommes de Tambaķara et leur dit: "Il était mon jeune frère, il n'a pas voulu me respecter, je l'ai décapité". Il tua beaucoup de taureaux pour le sacrifice de Gantjama. Gafâro Kore, le frère cadet du vaincu, se trouvait parmi les convoqués. Il resta parti sept ans dans le Sud, au Soso, afin d'y recruter des troupes. A son retour Tère Yâte vivait toujours. Il s'installa d'abord à Sasuka, à l'est de Misira ⁶⁰,

⁵⁸ Le souvenir de cette guerre se retrouve, tant chez les Dyawara (BOYER, 1953, pp. 28-30) (voir p. 31) que dans le Futa (Siré-Abbâs-Soh, *Chroniques du Fouta sénégalais*, trad. DELA FOSSE et GADEN, Paris, Leroux, 1913, pp. 23-25) et peut servir à dater notre récit. Elle se situe soit à la première moitié du XIII^e siècle, aux commencements de l'histoire des Dyahunanķo, si l'on en croit la tradition qui fait du père de Mamadu, Daman Gille, le contemporain de Sundyata (BOYER, p. 23), soit au début du XV^e siècle, si l'on se rapporte à d'autres chronologies (*Ibid.*, Annexe I).

⁵⁹ Dans le contexte de la tradition ici rapportée Tère Yâte est le « grand frère » de Gantjama, ce qui ne signifie pas autre chose qu'il est plus âgé que lui et que les deux hommes ont un ascendant commun, Yâte en l'occurrence; ils étaient aussi proches parents par leurs mères, filles de même père et de même mère. Le rapprochement des généalogies des Dükure de Gori et de Tambaķara montre que Gantjama ne peut être celui que l'arbre désigne comme le fils de Naņutan Kore, car il y a entre lui et Tère Yâte, qui lui, doit certainement être identifié avec le fils de Mâ Simina, un décalage de deux générations. En outre, il est impossible de concilier le fait des trois chefs de Gori qui se succèdent censément entre Tamâro et Tère Yâte avec la généalogie des Dükure de Gori, beaucoup plus sûre et plus complète que celle de Tambaķara. A Gori on dit explicitement que Tère Yâte est le successeur immédiat de Tamâro. L'ambition politique de Tambaķara doit dès lors avoir été plus impatiente que la présente histoire, recueillie dans ce village, ne le prétend.

⁶⁰ L'emplacement du village actuel de ce nom.

puis continua sa route jusqu'à Munya⁶⁰. Quand il fut arrivé ensuite à hauteur de Komeulu⁶⁰, à la mare de Goloŋku, tout le monde vit qu'il avait amené une armée pour combattre Gori. Il campa aux abords de ce village. Yâte se réfugia dans une hutte au bord de la mare de Haya, proche de Gori. Quand Gafāro amena son armée pour se battre, les Goriŋko lui dirent de ne pas les attaquer: "Nous n'avons rien fait de mal; c'est Těre Yâte qui a décapité ton frère; il s'est réfugié à Haya". Gafāro partit avec son armée à la poursuite du réfugié. Lorsque l'armée entra dans l'eau, le bruit fit demander Yâte à son *dyŋkurunke* ce que c'était. L'autre répondit que des canards entraient dans l'eau. — "Ce sont de gros canards, hein?" Yâte voulut fuir. Le *dyŋkurunke* lui dit: "Pourquoi t'encourir? Gantjama ne s'est pas encouru". Těre Yâte fut pris et décapité. Tous retournèrent à Gori. Ce qui s'est passé alors dans ce village, Gafāro a interdit à ses descendants de le révéler⁶¹. Il dit: "Je régnerai pendant sept ans sur Gori et sur Tambaŋara". Après sept ans il mourut. Son fils, Samba Gafāro, prit à son tour la chefferie pour sept nouvelles années. Alors Yağarempede Dyāba Bugari Dūkure, une femme qui tenait la régence à Gori, vint à Tambaŋara avec sa cavalerie "pour se soumettre" à Samba. Elle lui fit cette proposition: "Puisque Těre Yâte a régné sept ans, puis Gafāro sept ans et toi-même sept ans, je demande que la vengeance se termine ici. Nous sommes de même père, nous partagerons (la chefferie). Tout ce qui est dans le Dyahunu-bas (*Dyahunu lambe*) sera pour Tambaŋara, tout ce qui est dans le Dyahunu-haut (*Dyahunu siŋa*) pour Gori; mettons fin au désaccord". Samba accepta, parce que c'était une femme. De Komeulu à Dyābugu⁶² c'est Tambaŋara qui régnerait, et de Komeulu à Hunŋu⁶², ce serait Gori, même si un Dūkure de Tambaŋara devait s'installer dans cette partie du Dyahunu⁶³. »

⁶⁰ L'emplacement du village actuel de ce nom.

⁶¹ Massacre et pillage. Les Dūkure de Tambaŋara remirent tout le butin aux Sisako pour s'assurer leur allégeance.

⁶² Limites du Dyahunu nommées d'après les villages actuellement installés sur ces points.

⁶³ Cette histoire, dont nous avons la conviction qu'elle est connue par certains à Gori, y est tenue secrète, mais à Tambaŋara elle est racontée sans réticence, hormis le passage relatif au massacre des Goriŋko par l'armée de Gafāro. Ceci est d'autant plus remarquable que nous avons fait porter la plus grande partie de notre enquête sur le territoire traditionnellement situé dans la sphère de Gori et que nous pouvions craindre d'être, après plusieurs mois, reçus avec méfiance par leurs frères ennemis de Tambaŋara. Mais c'est le contraire qui se passa, puisque ces derniers racontèrent en détail ce que nos proches informateurs de Gori avaient résumé de cette façon laconique et peu exacte: « A la mort de Tamāro, les Dūkure de Tambaŋara voulurent que leur village soit le lieu du commandement. Gori refusa », ou, en exprimant la même idée non plus en termes de pouvoir politique, mais de force sociale: « Les Dūkure de Gori n'ont pas consenti à ce que les Tandyā, les Silla, les Gasamma, les Dōrāme rejoignent les Dūkure de Tambaŋara. Ils les ont gardés pour eux ».

L'histoire de l'installation de Tambakara et de Gori et la description de leurs rapports constituent le cadre général où s'inscrit la situation de chacun des villages du Dyahunu.

L'éclatement du Dyahunu en ce que nous appellerons deux sous-*dyamāne* d'importance égale et dominé chacun par un *toridebe* (village de commandement, capitale), n'entraîna pas à l'intérieur des deux groupes de modifications dans l'organisation politique et sociale. Aujourd'hui encore ils sont en tous points pareils. Mais ils connurent une évolution différente en ce qui regarde les rapports que l'un et l'autre put avoir avec ses propres ressortissants: Tambakara se défit avec les siècles, Gori restant cohérent et uni s'accrut de nouveaux villages dont certains furent ceux-là mêmes qui venaient de quitter l'orbite ennemie.

En effet, les deux villages Komeulu et Dyongaga qui aux termes du partage avaient été dévolus à Tambakara, finirent par s'en détacher, le premier pour lier son sort à Gori, le second pour se déclarer indépendant. Sambaga, créé après la séparation des deux capitales, sur territoire du Dyahunu-bas, choisit aussi de relever de Gori alors qu'il avait à première vue de meilleures raisons de s'attacher à Tambakara. De plus, ce fut sur le territoire de Gori que les ressortissants du Soroma installèrent leurs villages de Kanjesanu et de Sambangkanu. Tout cela fit qu'au XIX^e siècle ou peut-être plus tôt déjà, Tambakara était une capitale sans subordonnés, et Gori à la tête de cinq villages.

Il n'est pas impossible que chacun des événements qui menèrent à cette situation n'ait obéi à des raisons particulières. C'est, on le verra, ce que les Dyahunaŋko eux-mêmes suggèrent. Tentons cependant de les soumettre à une explication d'ensemble. On peut penser que si le premier et peut-être aussi le second en date des faits que nous venons de citer furent dus à des causes fortuites, ils eurent néanmoins des effets, tout particulièrement celui d'assurer à Gori la supériorité numérique sur ceux qui n'avaient pas cessé d'être leurs rivaux, et que les faits suivants ont pu dès lors répondre à des causes inhérentes à la répartition du pouvoir dans la région, par exemple au désir d'appartenir au camp le plus fort. Tout s'est passé comme si l'avantage du nombre avait à la fois empêché les sécessions (personne ne quitta jamais Gori) et exercé un pouvoir d'attraction tant sur les sujets du groupe ennemi que sur les ressortissants d'autres régions.

Des circonstances des trois défections, telles qu'on les rapporte, seules celles de la première (Komeulu) peuvent justifier une sécession:

Un cordonnier Dembaga de Tambakara avait été envoyé à Komeulu par Tère Makan, le chef de la capitale. En cours de route il se coucha et déchira ses vêtements. A son retour Makan lui demanda qui l'avait mis dans cet état. — « Les gens de Komeulu m'ont frappé et ont arraché mes habits ». Le chef le crut et ne prit pas la peine de se renseigner ailleurs; il assembla la population de Tambakara pour détruire Komeulu et y faire du butin.

Mais Sambaga fit preuve d'une singulière persistance dans l'esprit de sécession :

Les Dyawara, chefs du nouveau village de Sambaga ⁶⁴, bien qu'ils aient reçu leurs terres de Tamba-kara et malgré le lien de *kallengora* (relation à plaisanterie) qui s'était établi entre eux et les habitants de ce village à la suite de certain mariage (un Dyawara avait pris femme à Gori et Gori la lui ayant retirée, c'est à Tamba-kara qu'il était venu ensuite chercher une épouse), maintinrent cependant l'allégeance personnelle prêtée par eux aux Dükure Goriŋko, du temps où Komeulu (qu'ils habitaient encore) avait quitté l'orbite de Tamba-kara pour celle de Gori.

Et les explications données à la rupture (récente) de Dyongaga sont futiles :

« Dans le temps, quand quelqu'un était malfaisant, le chef du *dyamane* détruisait sa maison. Un cordonnier de Dyongaga, Kaba Dyawara, avait commis une faute. On en rendit compte au chef, et les gens de Tamba-kara saccagèrent ses cases. L'administration coloniale rappela qu'elle seule gouvernait et qu'elle avait interdit de détruire des maisons. La population de Dyongaga ne voulut plus dépendre de Tamba-kara et leur localité obtint d'être érigée en village indépendant ⁶⁵. »

Notre hypothèse introduit peut-être une cohérence abusive dans l'histoire du Dyahunu, mais elle se fonde en tout cas sur un rapport de forces très clairement perçu par tous les Dyahunanŋko, qui le résument en ces termes consacrés : « Si les Tamba-karanŋko sont les aînés (leur village est de dix ans plus ancien que Gori), les Goriŋko sont plus nombreux ». Tout ce que nous supposons, c'est qu'ils ne se bornèrent pas toujours à le constater, mais que parfois ils agirent aussi en conséquence.

Après la rupture, Tamba-kara et Gori continuèrent à s'éviter, à se haïr, parfois à se nuire. Nous traiterons ailleurs des aspects sociaux de l'antagonisme pour ne retenir ici que les faits historiques témoignant de l'hostilité des deux groupes de Dükure, hostilité qui parfois pouvait aussi se relâcher et faire place à des alliances éphémères. La menace représentée par un ennemi commun faisant sans distinction la guerre à tous les villages du Dyahunu, tantôt produisait l'union du *dyamane* ne fût-ce que pour la durée de la guerre, tantôt ne suffisait pas pour effacer la scission.

Il semble qu'en face des Masasi les habitants de Gori et de Tamba-kara firent taire leurs querelles et qu'ils s'allièrent contre les envahisseurs. Mais la conquête toucouleur suscita chez eux des attitudes contradictoires. Des traditions aux péripéties confuses et à la chronologie douteuse ne reflètent sans doute que les vicissitudes liées aux renversements des alliances. Elles

⁶⁴ Voir p. 53.

⁶⁵ Il se peut que l'indépendance politique de Dyongaga soit antérieure à l'arrivée des Français : c'est ce qu'affirme le rapport annuel de 1917 (Archives de Yélimané, *Journal de poste*). En ce cas la population de ce village profita de l'incident pour obtenir confirmation par l'administration coloniale d'un état de choses existant. Son esprit d'indépendance est tel qu'elle déclare actuellement n'avoir en fait jamais été soumise à Tamba-kara.

font état d'ententes, mais plus souvent du maintien des hostilités et même d'une destruction de Tambaġara par Gori, à une époque indéterminée.

« A l'époque où Muntaga, le fils d'El Hadj Omar, régnait à Nioro, une nuit, un Kulibali, esclave à Gori, se rendit à Tambaġara, à la maison du chef. Cette maison était gardée par seize chiens. Kulibali tua un taureau et leur en donna la viande. Il put ainsi s'introduire dans la case et tuer le chef. On chercha en vain qui était le meurtrier, mais les soupçons se portaient sur Gori. Le fils du chef assassiné, Mādi Bōŋkano, décida de venger son père. Muntaga eut vent de la guerre qui se préparait entre Tambaġara et Gori; il convoqua le chef de Gori et le fit tuer. Les Goriŋko, furieux, voulurent la guerre plus que jamais. De son côté, Mādi Bōŋkano prétendant qu'il y avait eu complot entre des hommes de Gori et des hommes de Tambaġara, ce qui était vrai, pour les punir fit déshabiller ces derniers en présence de leurs fiancées, sous la contrainte de son armée réunie. »

Le siège que Gori eut à soutenir contre Ahmadu ġiku en 1887 ne fit pas sortir Tambaġara de son indifférence hostile: seul village du Dyahunu il ne prit aucune part à la guerre en cette année où toute la région fut dévastée par les Toucouleur.

VI. LES GUERRES AVEC L'EXTÉRIEUR ; LE POUVOIR ÉTRANGER : L'OCCUPATION BAMBARA-MASASI, LA DOMINATION TOUCOULEUR, L'ÉPOQUE COLONIALE

Il n'y a pas de récits suivis sur les guerres menées contre les étrangers avant la fin du XIX^e siècle. Des ennemis que les Dyahunaŋko durent combattre, seuls les noms accompagnés parfois d'une anecdote ont été conservés. Il y eut les Arma (hispano-marocains) au XVI^e siècle — ils n'ont probablement fait que traverser ⁶⁶ cette région dans laquelle on voit mal ce qui aurait pu retenir des troupes avides d'or et de puissance —, les voisins du Sud, les Ķasaŋke, menés au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle par Dēmba Segā Diallo ⁶⁷, et les Maures « toutes les années » au point que le *kurunġille*, le chemin de la guerre, était synonyme de celui qui menait dans leur direction. Les Maures faisaient des razzias de bétail, amenant escarmouches et représailles et entretenant un état permanent d'hostilité, comme il en va dans tout voisinage d'éleveurs sédentaires et de nomades. Les Soniŋke parlent moins volontiers de leurs propres razzias, ou contre-razzias, effectuées en ce qui concerne les Goriŋko, « de Dġagili (dans le Gidyume) jusqu'à Nioro ». C'est à Dyōŋgaga que les souvenirs des brigandages maures sont le plus vifs (sans être pour autant plus circonstanciés) — parce que la mare de Lē située à proximité du village offrait d'excellentes terres de pâture. La présence d'un grand nombre de bêtes attirait les rezzous

⁶⁶ Il y eut cependant au moins quelques escarmouches, car les Dyahunaŋko eurent à cette occasion des mercenaires, qu'ils payèrent de deux *mudd* de bijoux. Sur des détails de leur passage, voir p. 477.

⁶⁷ « Poussé comme ses prédécesseurs par la nécessité de trouver des pâturages, Dēmba Segā s'avança vers le nord-est et conduisit ses troupeaux jusque dans le Diafounou ». (Ch. MONTEIL, *Les Khassonké*, op. cit., p. 25).

vers cette région d'ailleurs peu éloignée de leurs campements. Les vols importants donnaient lieu de la part du Dyahunu à des poursuites collectives. Il n'est pas étonnant que le caractère routinier et la faible vertu épique de telles opérations n'aient laissé aux descendants de leurs acteurs que des récits miniaturistes de cette espèce:

« Yâte Bugari Asa mourut à la guerre de Tahu Tahu en Mauritanie. La femme du Maure Bakari Suedi Hame ne prétendait boire que du lait des vaches de Gori. Pendant une semaine les Maures guettèrent les troupeaux, mais sept cents bergers armés de fusils les accompagnaient. Les Maures revinrent chez eux et dirent à la femme: " Tu veux le lait des vaches de Gori? Tu mourras sans en avoir bu ". Elle accepta que ce soit le lait des vaches de Dyongaga. On y fit donc une razzia. Gori frappa le tambour, tout le Dyahunu accourut pour combattre les Maures, qui furent rejoints à Tahu Tahu. Une bataille eut lieu, mais les rezzous parvinrent à s'enfuir emmenant avec eux une partie du troupeau. Pour pouvoir continuer la poursuite il fallait reprendre des forces et manger une vache; c'est ce que dit un homme de Gori, mais le propriétaire de la vache, qui venait de la récupérer, refusa de donner sa bête. Alors les Goriŋko décidèrent de rentrer chez eux, et le reste du bétail de Dyongaga ne fut jamais repris aux Maures. »

Depuis la fin du XVIII^e siècle le Dyahunu cessa d'exister en tant que chefferie indépendante, de même que les *dyamāne* voisins, et ce malgré les alliances que conclurent ensemble le Dyahunu avec les Dyawara du Kingi contre les Masasi, avec les guerriers de Sero (Kaso) contre les Masasi et les Toucouleur.

Il est permis de penser que la déficience des annales soninke relatives à la domination bambara trouve une cause suffisante dans la honte de la défaite. Seuls sont donnés la durée de l'occupation, estimée à quatre-vingts ans (1774-1854), l'obligation du tribut et des prestations militaires, le nom de Garan Kulibali, le dernier représentant de la puissance masasi, établi à Yélimané Sebe, dans le Gidyume.

Il est aussi question d'un tribut exigé par les Maures et payé aux Ulad Hodye, mais il doit plutôt s'agir dans ce cas de cadeaux offerts de plus ou moins bon gré, par tels villages à telles époques, semblables à ceux que donnait Dyara aux Ulad-Amar à la même époque⁶⁸, afin d'échapper aux razzias.

El Hadj Omar Tall conquit le Dyahunu sur les Masasi en 1854, sans avoir à combattre les Soninke. Il prit Yélimané Sebe après un siège de quatre heures et en rasa le tata. Une fraction de guerriers, les Kolyabe, s'y installèrent pour y demeurer jusqu'à l'arrivée du colonel Archinard. Le conquérant toucouleur obligea les Soninke revenus à l'animisme à se convertir une seconde fois à l'islam. Voici comment, à Gori, on décrit sa politique:

⁶⁸ BOYER, 1953, p. 40.

El Hadj rassembla la population du village pour annoncer qu'il allait lui apprendre à faire la prière et aux hommes à se raser le crâne⁶⁹. Kunye Sire, un Dükure Kura-binne, se mit à rire: « Tu nous apprends à nous plier et à mettre la tête sur le sol, ce sont des travaux d'enfants. Les Dükure refusaient d'abandonner leurs coutumes. Le Toucouleur prit trois représentants de ce clan, Dāman de Madiḡkanu, Golle Boyka de Bugarikara et Useni Dyanga de Diḡkara, et dit: « Gori est à eux; s'ils se conduisent bien, Gori et le Dyahunu seront bien, s'ils sont mauvais, Gori et le Dyahunu seront mauvais ». Il les emmena à Ségou pour trois ans. Golle Boyka et Useni Dyanga moururent dans cette ville sans avoir embrassé l'islam. El Hadj dit à Dāman: « Tu peux rentrer chez toi. Si je vous avais laissés tous les trois, le Dyahunu serait mauvais à présent, car vous auriez fait la guerre, mais seul tu ne peux rien ». Ahmadu Jiku essaya en vain de dissuader son père: Dāman retourna à Gori. Il dit à ses compatriotes: « Les deux autres sont morts, ils n'avaient pas accepté l'islam; moi non plus; je leur reste fidèle, mais l'islam est la vérité, vous devez l'embrasser ». Il fut obéi. Ensuite El Hadj vint faire la guerre aux Bambara à Yélimané Sebe. Depuis trois mois il faisait le siège avec quarante mille hommes, sans succès. Il appela le Dyahunu à la rescousse. Gori lui donna soixante-dix hommes. El Hadj leur dit de s'asseoir, mais ils répondirent qu'ils n'étaient pas venus pour cela. — « Avec mes quarante mille hommes je n'ai rien pu faire, que pouvez-vous obtenir à soixante-dix? » Ils construisirent une échelle en bois, montèrent à l'assaut du tata et détruisirent le village, aidés de tous les autres. En guise de représailles contre le Gidyume, El Hadj Omar voulut déporter la population dans le Futa Toro. Le Dyahunu dit: « Sans eux nous sommes dans la brousse ». El Hadj accepta de les laisser en échange de la part du butin qui revenait au Dyahunu. Depuis lors il commanda dans cette région et on lui payait le *dyaka*, la dime. El Hadj dit à Gori: « Vous ne devez pas être nombreux, mais capables; à Yaginne ils sont nombreux, mais ils ne peuvent rien faire ». (Quand un homme de Gori et dix hommes de Yaginne voyagent ensemble et qu'on leur demande d'où ils viennent, ils répondent: de Gori.) Plus tard, El Hadj interdit à son fils Ahmadu Jiku de faire la guerre à Gori: « Ce serait ta dernière guerre ».

El Hadj mit le Dyahunu sous le commandement d'un de ses fils, Muntaga, installé à Nioro, et dans le ressort judiciaire de Koniakary, où régnait un autre de ses fils, Basiru. Il plaça des disciples (*talibe*) à Tambakara et à Gori, qui enseigneraient les règles de l'islam et veilleraient à leur application. La région conquise devait le tribut (la dixième partie des récoltes (*dyaka*) et la quarantième partie du gros bétail (droit de pacage)], le péage (s'élevant à un dixième des marchandises transportées) (*usuru*⁷¹⁻⁷⁰) et des prestations militaires (recrutement d'un homme par famille).

A la mort d'El Hadj Omar (1863), son fils Ahmadu Jiku prit sa succession. Il confirma Basiru et Muntaga dans leur pouvoir à Koniakary et à Nioro et il mit un autre de ses frères, Nuru, à la tête du Dyahunu⁷². La guerre entre les Toucouleur et les Soniḡke ne tarda pas à reprendre. Le Dyahunu soutint le Sero dans le différend qui l'opposait à Muntaga et à

⁶⁹ Ils avaient porté jusqu'alors des tresses (*toré*) de fibre végétale teinte au moyen de cendres.

⁷⁰ De l'arabe *ushr*, dixième.

⁷¹ Le poste de paiement était installé à Tambakara (Traité passé par Mage et Quintin et Ahmadu, cité par Y. Saint-Martin, « Les relations diplomatiques entre la France et l'Empire toucouleur de 1860 à 1887 », *Bull. I.F.A.N.*, série B, 27, 1-2, 1965, pp. 188-189).

⁷² Ch. MONTEIL, *Les Khassonké, op. cit.*, p. 370.

Basiru. Kasoŋke et Soniŋke remportèrent des victoires, dont ils allaient devoir payer le prix.

L'émir revint à la charge et se mit à attaquer Tambakara. Les jeunes guerriers allèrent au-devant de lui, les vieux restèrent au village. Ahmadu tua ces derniers, mais les jeunes réussirent à les venger et poursuivirent les troupes toucouleur jusqu'à Munya. Avant que les renforts Dūkure ne puissent arriver, le chef toucouleur attaqua Sero une seconde fois et remporta la victoire. Cependant le Dyahunu lui porta la guerre de nouveau, le défit et s'empara de tout le butin qu'il avait fait à Sero. Les habitants de ce village, sous la conduite de leur chef Mōriba Diallo, se réfugièrent à Tambakara. Basiru ordonna qu'ils en sortent, mais il se refusait à faire la guerre au village, parce que des disciples d'El Hadj Omar y habitaient. Comme il ne fut pas obéi, ses scrupules disparurent, et il attaqua. La bataille commença un matin : Tambakara perdit six mille hommes et fut pris l'après-midi même. Les Toucouleur repoussèrent Dyōngaga venu au secours, Gori s'était abstenu, faisant la sourde oreille, mais Yaginne, pourtant plus éloigné, avait entendu le tambour et les fusils et s'était porté à l'aide de Tambakara. Même les guerriers d'un village aussi éloigné que Kēremis (Kenyareme) étaient venus. Vingt ans plus tard Gori serait également attaqué, mais les gens de Tambakara prendraient alors leur revanche en s'abstenant à leur tour ⁷³.

En 1876 ou 1877, il y eut une nouvelle révolte, cette fois directe, du Dyahunu contre les Toucouleur ⁷⁴. Elle n'était qu'un prélude à une guerre plus grave. Quand Mamadu Lamin Dōrāme, le célèbre marabout soniŋke, originaire du Gōy, se mit vers 1885 à prêcher la guerre sainte — et la guerre tout court contre Ahmadu — ses frères de race du Gadyaga, du Gidimaka et du Dyahunu se rallièrent à lui, car ils pensaient que ce nouveau prophète renverserait facilement la puissance toucouleur. Ainsi les hostilités, attisées des deux côtés, reprendraient avec une violence accrue. Mamadu Lamin avait envoyé son fils Suaybu dans le Dyahunu, tout en recommandant aux Soniŋke de ne pas en faire un chef. Tambakara en sa qualité de village aîné demanda que Suaybu s'établisse dans ses murs, mais arrivé devant le village il refusa par dix fois de descendre de cheval malgré l'hospitalité dix fois offerte. Il dit qu'il allait à Gori, et on lui répondit : « Quand tu verras Gori, du fait que tu n'es pas resté à Tambakara, l'entente sera rompue entre les deux villages. Tu aurais fait de nous une seule personne, mais Gori ne l'a pas voulu ». Malgré l'ordre de son père, Suaybu se pro-

⁷³ Le récit des Dyahunanŋo recoupe celui que Ch. Monteil recueillit chez leurs voisins Kasoŋke : « Les gens du Diafounou étaient très montés contre Nourou, homme cupide et cruel; Moriba, chef du Diombokho sous contrôle toucouleur, s'offrit pour leur prêter main forte et le chasser. Ils acceptèrent. Nourou dut s'enfuir à Konyakari; là, Bassirou [...] lui fournit une colonne, pour marcher contre les gens du Diafounou et leur allié Moriba. La bataille eut lieu à Tambakhara et fut à l'avantage de Moriba et de ses alliés. Alors les Toucouleurs firent appel à Mountaga de Nioro. Moriba effrayé demanda la paix et se soumit à Nourou (1875). (Suivit peu de temps après une guerre entre Basiru et Mōriba). Les Toucouleurs vinrent assiéger Séro, capitale de Moriba, mais cette ville résista et même reçut de tels renforts du Diafounou que Bassirou et ses alliés Malinké durent battre en retraite. Moriba, d'abord battu, réussit à reprendre tout le butin. Six mois après cette défaite, Muntaga revint et attaqua Moriba et ses alliés. Ce fut la seconde bataille de Tambakhara: Moriba y fut tué. (*Ibid.*)

⁷⁴ SAINT-MARTIN, *article cité*, p. 196.

clama chef (*altmāmi*) : « Il n'y a pas d'autre chef que moi, le Dyahunu est sous mes ordres ». Ahmadu, quand il apprit la présence à Gori du fils de Mamadu Lamin, son ennemi de toujours, lui enjoignit de quitter la place. Suaybu refusa d'obéir et Gori le soutint dans sa résistance. Trente missives furent échangées entre Toucouleur et Soninke, sans que Gori consente à se séparer de Suaybu (« Ils n'entendaient plus que la voix de la guerre ») et sans qu'Ahmadu passe à l'attaque, car il se rappelait la recommandation de son père, mais il se faisait menaçant et Suaybu fit construire un tata. Les Goriinke demandèrent l'aide de Tambaƙara; il leur fut répondu : « Si nous ne valons pas un boubou, on ne peut pas faire de nous une poche ». Ils se tournèrent aussi vers le Gidimaƙa, disant que les Soninke devaient s'unir entre eux contre les Toucouleur.

■ Cent hommes furent envoyés en délégation, dont chacun était le fils aîné d'une famille. A Bambela les Gidimakaŋko leur dirent : « Après ce que vous avez fait à Somaŋkidi, nous ne pouvons plus être amis ⁷⁵. » Ils tuèrent les cent émissaires. Trois d'entre eux parvinrent à s'enfuir. Le premier, Dodo Musa Dârame, s'envola, puis se rendant compte qu'il devrait annoncer le massacre à ses compatriotes et ne sachant comment s'y prendre, préféra revenir sur terre pour se faire tuer; les deux autres, Hodye Brahima Sako de Gori et Hodye Musa Dyakite de Yaginne, rapportèrent ce qui s'était passé. Les habitants du Gidimaka enterrèrent leurs victimes dans un trou nommé Dyafunugumba (trou du Dyahunu). Le chef de Bambela interdit qu'on prononce jamais ce mot, de crainte que si un homme du Dyahunu l'entendait, il n'y eût des représailles. »

Enfin Ahmadu décida de venir dans le Dyahunu à la tête de quarante mille hommes. Daman Dûkure, le chef de Gori, battit le rappel et en rassembla huit mille. Le récit de la guerre féroce qui s'ensuivit a été consigné par un disciple d'Ahmadu, Saydu Yelia :

« Gloire à Dieu, miséricordieux, clément. Que Dieu répande ses bénédictions sur notre prophète Mahomet, sa maison, ses amis et ses serviteurs et qu'il leur accorde le salut. Ce qui suit, c'est que l'émir des musulmans (que Dieu protège sa force et lui donne l'aide) a envoyé des émissaires dans le Diafounou, après la bataille de Lambédou (1886), parce que les habitants de ce pays s'étaient révoltés contre son autorité. A leur arrivée, ces envoyés ont répété les paroles de l'émir, et les habitants ont donné des marques extérieures de leur obéissance — mais au fond de leur cœur il en était autrement; leur soumission était peu sincère. Ensuite il a dépêché une seconde fois d'autres émissaires portant une lettre pour les habitants du Diafounou et dans laquelle il leur assurait le pardon de leurs méfaits et les invitait à revenir à lui. Cette fois les habitants du Diafounou firent la sourde oreille et se montrèrent trop fiers pour accepter la soumission ⁷⁶.

Quand l'émir acquit la certitude que ces gens n'avaient nullement tenu compte de ses paroles, continuaient leurs méfaits et restaient toujours en état de révolte, il se décida à marcher contre eux. Il quitta Nioro un jeudi à la mi-août (1887) avec son armée et coucha à Nioro-Tougouné où il passa la nuit suivante. Il partit

⁷⁵ Afin de venger les blessures d'un des siens, faites par un homme de Somaŋkidi au cours d'une dispute, Gori avait porté la guerre dans ce village, tué le chef, incendié les cases, pris les femmes et les enfants.

⁷⁶ Le chef de Gori envoya dire à l'émir : « Pourquoi, quand Ahmadu voyage, n'apporte-t-il pas des cases pour loger les étrangers qu'il amène avec lui? », ce qui vaut déclaration de guerre. (Tradition de Gori).

le lendemain de ce village et se rendit à Fossé où il coucha deux nuits. De là il se rendit à Sambagoré où il séjourna une semaine. Puis à Koriga où il passa une nuit. Ensuite il se rendit à Kérané où il séjourna deux mois en attendant le rassemblement de ses guerriers: il envoya en outre des émissaires dans le Kingui Diawara et le Bakhounou pour faire venir des combattants. Et ceux-ci venaient par groupes, pendant que se discutaient les opérations futures. Lorsque les habitants du Diafounou apprirent que l'émir était campé à Kérané, ils furent certains qu'il se rendait dans le Diafounou pour les attaquer; ils avaient déjà été avertis par les lettres que l'émir leur avait adressées.

A Goury on commença la construction d'un tata pour la résistance. Une grande enceinte aux murs élevés et massifs fut élevée autour du village, un large fossé l'entourait. Cette enceinte était garnie de meurtrières. Plus loin sur tout le pourtour une grande haie épineuse fut dressée⁷⁷. Quand les préparatifs de résistance furent achevés, toute la population du Diafounou fut réunie à Goury et 'à attendre l'arrivée de l'émir. Au préalable, les habitants du Diafounou avaient fait venir Souaibou, fils d'El Hadj Mamadou Lamine. Ils lui construisirent une maison, se mirent sous sa protection et le proclamèrent almamy du Diafounou. Lorsque tous les guerriers de l'émir furent rassemblés, il quitta Kérané et coucha à Krémis, qu'il quitta pour se rendre à Bandiougoula où il passa une nuit. De Bandiougoula il se rendit à Niogoméra. Il envoya des ordres dans le Diombokho, le Sorma, le Tomora, le Dialla, le Kaarta Biné, le Sangah, le Bagué, pour faire venir les guerriers de ces pays et attendre leur arrivée dans ce village.

Des notables du Diafounou qui ne faisaient pas partie des révoltés vinrent trouver l'émir et le prièrent d'envoyer de nouveaux émissaires dans la région pour essayer de ramener la population à lui. L'émir dont le caractère était affable, s'apitoya et consentit. Mais les habitants du Diafounou se butèrent dans leurs idées. Lorsque la colonne fut réunie, il sortit du village et se rendit dans les campements des guerriers. Là il serra la main de tous les combattants avec la plus grande patience. Il leur donna des bénédictions et leur exprima son contentement. Il se rendit alors à Niogoméra où il resta un mois, puis alla à Dionkoulané, village le plus rapproché du Diafounou, cherchant toujours, mais en vain, à calmer les esprits. Il séjourna environ dix jours à Dionkoulané, où il dénombra les armes, partagea les munitions et forma des groupes de combattants. Il les exhorta par des paroles enflammées à faire fi de la vie d'ici-bas, leur assurant de grandes félicités dans le royaume de Dieu. Un mercredi matin, il partit avec son armée toute prête au combat, et chacun maintenant avait dans son cœur l'espoir en Dieu. Le 17 décembre il continua sa marche lentement suivi des cavaliers et des hommes à pied, jusqu'à environ 2 à 3 km de Goury. Là il descendit de cheval et se reposa au pied d'un gros arbre. Il fit le salam de deux heures à cet endroit et il monta à cheval pour se rapprocher du village. A ce moment les guerriers n'attendaient que son ordre pour commencer l'attaque. Il ordonna à chaque groupe de camper là où il se trouvait, en attendant ses ordres. Ce qui fut fait. La situation dura ainsi jusqu'au soir. Vers le milieu de la nuit, dans une obscurité complète, l'ennemi sortit et attaqua le groupe de Diombokho. La bataille s'engagea entre eux et l'ennemi fut repoussé par la grâce de Dieu. Le lendemain matin, l'émir donna l'ordre aux guerriers d'investir le village et à partir de ce moment, personne ne put sortir. Lorsque les habitants de Goury furent fatigués du siège, un homme de race Diawara, habitant le Diafounou, sortit du village et vint trouver l'émir et lui demanda un homme de confiance. Puis se retournant vers Baba Oulibo, assis près de l'émir, lui fit d'amers reproches, ajoutant que si son père avait été à cette place, il n'aurait pas laissé bouleverser le pays, et qu'il aurait déjà fait le nécessaire pour éviter ce désastre, mais que Baba Oulibo ne se souciait nullement d'eux. Quand cet homme eut fini d'exprimer ses griefs contre Baba, l'émir (que Dieu le protège) donna suite à sa demande et le renvoyant avec Baba Oulibo, il ajouta qu'il accepterait les conclusions de leur négociation

⁷⁷ Ce tata était haut d'environ deux mètres et assez large pour que deux hommes puissent marcher de front dessus. Il avait quatre portes, situées aux points cardinaux, qu'on fermait la nuit. Les autres grands villages, tel Yaginne, pouvaient avoir des murs, mais jamais une enceinte aussi importante que celle de Gori. (Tradition de Gori)

avec les gens de Goury. Baba se rendit au village et la population fut rassemblée. La conversation s'engagea entre Baba et les gens de Goury, mais malgré les paroles de Baba, les habitants n'acceptèrent aucun accord. Les assiégés avaient convenu avec leur envoyé qu'après un arrangement avec l'émir, à son retour, les notables iraient faire leur soumission. Mais dès le départ de l'envoyé, ils s'étaient à nouveau concertés et avaient décidé d'agir autrement. Ces traîtres, ces menteurs, ces malfaiteurs ne purent jamais se mettre d'accord avec cet homme loyal et droit. Baba passa donc la nuit à Goury, de plus en plus persuadé que les assiégés étaient inébranlables dans leurs idées. Au matin, il retourna dans le camp de l'émir accompagné de Dabouse Doukouré, un notable de Goury. Ce dernier fit connaître à l'émir qu'il avait le salut des gens de Goury et qu'il était envoyé par eux. Il ajouta : « Les gens de Goury vous sont maintenant soumis, mais ce qui les empêche de venir faire leur soumission c'est qu'ils ont peur. Sur votre autorisation, ils viendront ». L'émir répondit : « J'ai entendu ce que vous venez de dire, mais je ne vois pas que vous êtes en voie de la faire. Les actions valent mieux que les paroles. Si vous êtes soumis j'accepte votre soumission. Si vous avez peur, je vous donne le courage par ma parole d'honneur ». Quelle bonté. On n'a jamais vu de pareille. Que Dieu lui donne longue vie. Dabouse passa la nuit au camp de l'émir, le lendemain il retourna vers ses amis. A son arrivée ils l'accablèrent d'outrages. Ils lui dirent : « Tu n'es pas notre porte-parole et ce que tu as dit, ce n'est pas avec notre autorisation ». S'ils avaient pu le tuer, ils l'auraient fait ; mais c'était un notable qui avait beaucoup d'autorité. Outré d'une pareille conduite, il retourna chez l'émir avec l'intention de ne plus rejoindre ses gens à moins que ceux-ci ne le fissent appeler.

Après quelques jours, les gens de Goury le firent appeler. Il demanda l'autorisation à l'émir, alléguant que son expérience lui permettait de les connaître parfaitement et que seul il était capable de faire œuvre utile. L'émir lui dit : « A ton choix, il t'est loisible de partir ou de rester. Je ne te donne ni défense ni autorisation ». Dabouse rentra à Goury le soir. Le troisième soir, un samedi, à une heure assez avancée de la nuit, les guerriers de Goury sortirent et attaquèrent le groupe de Ségou. Le combat fut dur et continua jusqu'au petit matin. Amadou Oumar Coumba, un lieutenant de l'émir y trouva la mort, de même que Mama Diakanké. Il y eut beaucoup de blessés. Avec l'aide de Dieu les gens de Goury furent repoussés avec beaucoup de pertes de leur côté. Ils ramenèrent leurs morts et les troupes de l'émir ne retrouvèrent qu'un petit nombre de cadavres. Ils eurent beaucoup de blessés. Des cris retentissaient dans le village. La famine sévissait. Entre les deux combats livrés à Goury, il y avait eu dix jours d'intervalle. L'émir ordonna de redoubler de surveillance, aussi bien la nuit que le jour. Il choisit les meilleurs guerriers et les plaça à la garde de la porte de l'ouest, en organisant une relève de jour et de nuit. Cinquante talibés et sofas avaient été choisis pour assurer la garde de l'émir (parmi lesquels l'auteur). Il disposait en outre de quatre estafettes. La garde de l'émir veillait jusqu'à l'aurore, et lui-même ne dormait pas, assis et causant avec ceux que le sommeil n'avait pas atteints et ceux qui se réveillaient. A certaines heures tout le monde dormait et l'émir seul, assis, égrenait son chapelet. Tel était l'émir, et il faisait l'étonnement de tous. Il était difficile de le combattre. Tous ces projets étaient exécutés avec l'espoir et la confiance en Dieu. Il avait pitié de tout le monde et savait pardonner, mais il ne faisait pas toujours ce qu'il voulait. L'émir avait des habitudes particulières : il ne dormait, ne crachait, ne se mouchait jamais. Siégeant dans une réunion, il ne se levait jamais sous aucun prétexte, ne se mettait jamais en colère, ne se penchait jamais sur son côté, restant dans l'immobilité la plus complète, et durant la nuit, conservait toujours la position assise. Ce qui le distinguait encore, c'était son extrême sobriété, aussi était-il mince. Et jamais, on ne peut dire, il est comme un tel ; il ne ressemblait à personne.

La surveillance redoublant, les assiégés prirent la résolution de mourir ou de se sauver par la fuite. Ils sortirent donc et attaquèrent sur les cinq heures du soir, le groupe de Diombokho. La bataille fut dure et continua ainsi jusqu'au coucher du soleil. Avec l'aide de Dieu, les gens de Goury furent repoussés. Ceux que Dieu protège sont toujours victorieux. Les gens de Goury restèrent calmes pendant un assez long temps. Nous pensons que plus jamais ils ne nous attaque-

raient. En dernier lieu, ils souffrirent de la faim au point de ne pouvoir dormir, le séjour dans le village était devenu intenable. D'autre part toute sortie leur était impossible, ne pouvant franchir le cercle des talibés de l'émir. Des deux alternatives, ils préférèrent la mort et vers les deux heures, ils sortirent par la porte que gardait le groupe Toronké. Comme un torrent ils assaillirent ce groupe à l'improviste, et la bataille s'engagea terrible. Les armes lançaient des éclairs comme les étincelles qui s'échappent de deux tisons qu'on aurait heurtés. Les Toronkés les repoussèrent jusqu'aux murs de la ville. Un petit groupe d'assiégés était également sorti par la porte gardée par les gens de Ségou. Une bataille générale s'engagea, elle continua longtemps et fut dure. Le groupe de Ségou refoula les assiégés jusque dans les fossés qui entouraient le mur d'enceinte. De tous côtés des coups de feu éclataient. Par la force de Dieu, la bataille finit à l'avantage des talibés de l'émir. Ceci se passait un mercredi. Les pertes des gens de Goury ne pouvaient se dénombrer. Ils rentrèrent chez eux en pensant qu'ils devaient renoncer à leurs espérances, complètement démoralisés. Ils avaient épuisé leurs moyens d'action et les vivres manquaient. La situation était devenue intenable. Ils ne devaient plus compter que sur Dieu et le prophète Mahomet. Alors ils demandèrent au nommé Tierno Bokar de faire venir le nommé Silankoman à Goury. Sur l'autorisation de l'émir, Silankoman s'y rendit. Les habitants de Goury le prièrent de les conduire chez l'émir et faire leur soumission. Accompagné de quelques notables de Goury, Silankoman s'en vint chez l'émir et lui transmit leurs paroles. L'émir accepta la soumission, leur renvoya Mamadou Bakar, Samba Lilé, Samba N'diaye et une réunion générale eut lieu devant la porte principale du village de Goury. Silankoman dit aux gens de Goury: « Si vous tenez à m'envoyer chez l'émir avec des parlementaires j'exige des gens tels que moi, justes et d'une entière loyauté ». Les gens de Goury désignèrent les nommés Bandiougou (frère de Silankoman), Dabouse, Balandougou, Diabi Niakhalé, Simbara et Boubou, en qui ils avaient entière confiance. Toutes les conditions qui leur seraient imposées, ils les accepteraient, et en firent le serment. Les parlementaires vinrent trouver l'émir et dirent: « Nous sommes venus nous soumettre à vous définitivement et accepterons votre justice et nous nous livrons à vous ». L'émir répondit qu'il acceptait leur soumission et il ordonna à Seydou Yelia de les faire jurer sur le Coran. On porta le Coran ouvert et chacun d'eux mit la main sur le livre en disant: « Ouatouri, Ouakitabine, Mastourine ». Tous le firent. Les conditions de la soumission avaient été fixées avant la prestation de serment ⁷⁸.

L'émir autorisa ensuite les gens réfugiés à Goury à rejoindre leurs villages d'origine ⁷⁹. La sortie commença à s'effectuer un dimanche de mi-mars. Les gens des villages de Yaguiné et Sambakanou évacuèrent Goury. Le reste de la population, les originaires de Goury et les habitants des villages de l'Ouest, s'insurgea immédiatement de nouveau; ils se confièrent à Soualbou, convinrent avec lui de sortir en cachette, ce qu'ils firent à l'insu du vainqueur ⁸⁰. L'émir attendant la fin de l'évacuation de la place avait ordonné à ses guerriers de ne pas s'approcher afin de ne pas entraver la sortie. Il ne s'aperçut qu'il avait été trompé que lorsqu'ils furent loin. Avec les gens de Goury menés par Soualbou étaient en outre sortis les gens de Diongaga, Koméoulou et Kersignané. L'émir était toujours à la même place quand un jeune homme vint le trouver en disant que Soualbou et les gens de Goury

⁷⁸ « Ahmadu accepta la reddition contre la tête de Daman Dúkure, le chef de Gori, de Yeli Māsire Dúkure, de Siku Dyomu Dúkure et de Suaybu ». (Tradition de Gori)

⁷⁹ Il s'agit de tous les villages du Dyahunu existant à cette époque, Tambaķara excepté, soit Komeulu, Yaginne, Sambaga, Sambaķkanu, Dyōngaga, Kaķesanu, Kodye, Kersinyāne, Gawa et Dōrķhiri. (*Idem*).

⁸⁰ « Dāman réunit les gens de Gori et exprima sa méfiance: "Ahmadu veut que tous mes amis partent, afin de me prendre tout seul". Mais vers deux heures les gens de Yaginne partirent, et vers six heures ceux de Dyōngaga. Dāman fit alors tout brûler, les tissus et le mil, et couper les jarrets aux bestiaux. Les Goriņko quittèrent le village, en direction de Dyōngaga. Ils arrivèrent à la mare de Wāli. Là Dāman se cacha dans une grotte. » (*Idem*)

avaient l'intention de s'enfuir. Il prescrivit au jeune homme d'aller s'assurer du fait. Le jeune homme ne trouva plus personne. L'émir tint alors conseil avec ses guerriers et on fut d'accord pour les pourchasser. Il donna le commandement de quelques cavaliers à Amadou Oumar Eliman, en leur donnant ordre de poursuivre Souaïbou à outrance. A leur sortie de la place assiégée, les gens de Goury s'étaient dispersés comme des sauterelles. L'armée de l'émir s'élança dans les environs et fit un formidable butin de femmes, d'enfants et de captifs. Un grand nombre mourut de faim et de soif dans la brousse. Nuit et jour les guerriers amenaient des gens devant l'émir qui ordonnait de tuer tous les hommes, libres ou captifs⁸¹. A la fin, les guerriers de l'émir lui demandèrent d'établir une distinction entre les hommes libres et de donner la vie aux captifs. Les guerriers continuèrent à les traquer jusqu'au bout, dans les montagnes, les bois et les marécages. Quand on rassembla enfin les quelques survivants du siège de Goury, l'émir sortit avec ses guerriers à l'est de son campement et fit appeler les habitants des villages du Diafounou de l'est et de l'ouest⁸². Quand tout ce monde fut rassemblé au pied d'un grand arbre l'émir déclara, calme et grave: « Les gens de Tambaġara et leurs alliés ne m'ont jamais trahi; ils sont toujours restés sous mon autorité, je les laisse en paix. Je suis un musulman, je ne rétracte pas ce que j'ai dit. Je suis un homme libre, je tiens mes promesses, je ne prendrai pas leurs biens et je ne leur enlèverai pas leurs enfants». En montrant un autre groupe il dit: « Ces gens-là sont ceux qui sont venus se soumettre à moi, et qui ont prêté serment. Depuis ils ne se sont pas montrés hostiles à mon autorité. Je leur accorde ma confiance et sauvegarde leur vie et celle de leurs enfants. Chez eux, je ne tuerai personne. Quant à ceux qui m'ont trahi, qui ont trompé ma confiance, je les exterminerai tous. Ce sont les hommes de Diongaga et de Koméoulou ». Ceux-ci furent groupés au pied d'un autre arbre à proximité, gardés par des sofas qui les entouraient. L'émir donna l'ordre à Hadi et à Arsigue de leur trancher la tête avec un sabre. Les deux bourreaux commencèrent immédiatement, chacun de son côté, et finirent leur œuvre dans le temps qu'on mettrait à traire une chèvre. Cent quarante-huit hommes furent ainsi décapités⁸³. Il procéda au partage de tout le butin fait au cours de la colonne. Le cinquième revint à l'émir. Ce jour-là il fit à ses guerriers des cadeaux tels qu'on n'en a jamais vu de pareils. Nous-mêmes en avons reçu, grâce à Dieu. Aux gens de Goury présents, il ordonna de détruire les murailles qu'ils avaient construites. On abattit les murs et on combla les fossés, et il ne resta aucune trace. Il autorisa ensuite Baba Oulibo à faire un choix parmi les jeunes filles sans tares et des plus jolies du Diafounou pour en faire un partage. L'émir continua de faire des présents jusqu'au retour d'Amadou Oumar Eliman qui arriva le dimanche, fin avril. Il donna une grande joie à l'émir en lui annonçant qu'il avait réussi à tuer Souaïbou et ses compagnons. Quelques gens de Goury s'étaient cachés dans la montagne. Lorsque l'émir apprit cela, il leur envoya dire qu'il leur pardonnait et qu'ils pouvaient revenir, ce qu'ils firent.

⁸¹ « Ahmadu exprima son étonnement aux gens de Yaginne et de Dyongaga que les Goriŋko eussent quitté le village. Ils répondirent qu'ils ne savaient rien de cela. Ahmadu décida de se venger et de les massacrer, n'en épargnant qu'un dixième d'entre eux. Beaucoup s'enfuirent dans la brousse. Ahmadu fit démolir le tata et couper les arbres des *miside* (places de réunion). Il envoya trois cents guerriers vers Seisudabe (Mauritanie) pour rattraper ceux de Gori et les tuer. Pour ce faire il demanda l'aide des Maures d'El Djibera. Les gens de Gori tuèrent leurs poursuivants ainsi que cinq cents autres hommes envoyés à Salakunda (Gidimaka), également pour leur donner la chasse. » (Tradition de Gori)

⁸² Babasa Kebe de Dyaġadŋmu, l'homme le plus âgé du Dyahunu, qui avait seize ans lors des événements, raconte que les troupes d'Ahmadu poursuivirent les guerriers soniŋke jusque dans leurs villages. Voyant qu'ils allaient être pris, ils repartirent dans la brousse, laissant chez eux leurs femmes et leurs enfants. Ahmadu ayant fait amener ceux-ci à Gori, il fit savoir aux hommes que pour les retrouver ils n'avaient qu'à venir les chercher. Ceux qui vinrent, deux cent cinquante hommes, furent tués.

⁸³ « Trois cents chefs de famille de Komeulu, de Sambaga et de Dyongaga. » (Tradition de Gori)

Le siège de Goury avait duré effectivement trois mois, et le séjour de l'émir dans la ville après la soumission fut de un mois et quelques jours. La prise de Goury eut lieu en l'an 1304 de l'hégire (1887). Ainsi finit ce récit, par la protection de Dieu et pour sa plus grande gloire. Nous lui demandons que notre œuvre soit pure, qu'elle rachète nos péchés, qu'elle cache nos défauts, qu'elle nous évite des difficultés dans l'avenir et nous procure des récompenses dans l'autre monde. Que Dieu apprécie le mérite de l'émir, le prenne sous sa protection, et le maintienne toujours comme le représentant de l'Islam par la grâce de Dieu et du prophète son envoyé.

Que Dieu nous pardonne ainsi qu'à notre famille et à tous les musulmans, les vivants et les morts ⁸⁴. »

A Gori un vif souvenir survit du blocus, de la famine et des circonstances de la défaite finale. Le récit qu'on en fait confirme celui du disciple d'Ahmadu Jiku ⁸⁵.

Ahmadu rasa Gori et emmena à Nioro un grand nombre de femmes et d'enfants en esclavage. Il fit aussi venir avec lui quinze hommes représentatifs ⁸⁶, pour empêcher un retour de la guerre. Suaybu, accompagné

⁸⁴ Archives nationales du Sénégal (Dakar) *Correspondances indigènes, Cercle de Nioro*, 1890-91, Texte arabe et traduction française, 15 G 70. Ce texte fut une première fois publié par Blanc, 1924, p. 305-314.

⁸⁵ Les noms et les exploits des plus braves guerriers Goriŋko sont remémorés par leurs descendants d'aujourd'hui. Ils n'ont pas trouvé place dans les annales toucouleur: « Simbala Asa Dükure, le fils de Dāman (quartier Madiŋkanu). Le jour de l'escarmouche de Kadjilane, il fit prisonnier un Toucouleur et l'amena auprès de son père. Celui-ci avait dit qu'on manquait de nouvelles de la guerre. C'est pourquoi Simbala était allé au-devant de l'ennemi et avait pris un guerrier d'Ahmadu par le poignet. Son père lui dit: « En brousse, il y a moyen de tout faire, de tuer beaucoup d'hommes, mais personne n'est capable comme toi de ramener un prisonnier vivant dans Gori. Hule Dyāba Dükure (quartier Bugarikara). Son cheval était habitué à manger les feuilles d'un certain arbre en dehors de Gori. C'était précisément l'arbre sous lequel Ahmadu campait. Depuis trois mois le cheval n'avait donc plus eu de feuilles et il se mit à parler pour se plaindre. Hule jura sur sa maison qu'il en aurait dès le lendemain. Il sortit du village. Ahmadu le laissa venir, croyant avoir affaire à un parlementaire. Hule marcha jusqu'à l'arbre et demanda des feuilles pour son cheval. Le chef toucouleur, étonné par tant de courage, fit grimper son esclave. Hule s'assit à côté d'Ahmadu et attendit, en se voilant le visage. L'émir lui demanda pourquoi il faisait cela. — « C'est que je n'aime pas les Toucouleur ».

Dyamāro Masiga Dükure (quartier Bugarikara). « Je ne me cache pas derrière les arbres. Là où je me trouve à la tombée du soleil, je reste debout immobile. Qui me demande, me voit ». Parmi les guerriers d'Ahmadu il y avait également un brave. Il ne bougeait pas devant les coups de fusil. Il tira sur Masiga, mais ne le toucha pas. Il s'approcha ensuite de lui, lui ôta son chapeau pour mieux voir son visage et lui dit de prendre garde à l'avenir, parce qu'il se ferait tuer.

Dābuse Nyakale Dükure (quartier Masigala). Un jour il avait sept morceaux de mitraille dans le corps, preuve qu'il ne se cachait pas devant l'ennemi. (C'est le parlementaire désavoué par ses covillageois, dont il est question dans le récit de Saydu. Son courage racheta donc sa demi-trahison).

Hamadi Binta Dükure (quartier Masigala). Il jura de tuer trois hommes d'Ahmadu, Bambi Dese, Sira Basa et Dahamu. Il tint parole.

Namu Siga Djungo Dārāme (quartier Dīŋkara). Son nom est encore prononcé par les danseurs de *dŋkanye* (danse de guerre traditionnelle dont les exécutants portaient un fusil et pour laquelle on frappait le tambour; aujourd'hui ce sont surtout les petits garçons qui la pratiquent). »

⁸⁶ Quelques noms ont été retenus: Bubu Hadjigi Dükure (le chef de Gori, successeur de Dāman), Dābuse Dükure, Sambu Golle Dükure, Mahame Sangulle Dükure,

de quelques Dúkure, avait pu se réfugier dans le Sahel, auprès de Bakari Sidi Mahmud. Voulant se rendre dans le Futa, il fut intercepté par des hommes d'Ahmadu, qui le tuèrent, à Gutjube (Gidimaka)⁸⁷. Des rescapés du Dyahunu se regroupèrent à Yaginne, Sambaŋkanu et dans le village de culture Hungu. D'autres avaient fui vers le sud, menés par Yeli Māsire Dúkure, et ils établirent un village, Same Gori, proche et à l'est de Kayes, où ils vécurent pendant quatre ans sous la protection des Français. Quand le colonel Archinard décida la campagne de Nioro, les Goriŋko lui proposèrent de marcher avec lui, mais il déclina leur offre, « voyant qu'ils étaient fatigués ». Ils lui demandèrent de passer par les ruines de Gori, afin qu'il puisse constater l'œuvre d'Ahmadu. Peu de temps après, les Français découvrirent que Yeli Māsire, le chef de Same Gori, s'était mis à traiter en secret avec les Toucouleur, et ils le fusillèrent (1891)⁸⁸.

Le 12 mai 1887, séjournant encore à Gori, Ahmadu signa avec Gallieni résidant à Kayes, un traité par lequel il reconnaissait le protectorat de la France sur tous ses Etats⁸⁹. Ce fut le dernier que les deux parties devaient conclure ensemble. Quelques années plus tard, l'empire d'Ahmadu serait anéanti. Après les défaites de Ségou et de Koniakary, l'émir toucouleur allait subir en 1891 un nouveau revers à Nioro.

Les Soniŋke, qui avaient eu beaucoup à souffrir des Toucouleur, considérèrent les Français comme des alliés virtuels. Les Dyahunaŋko s'adressèrent à eux pour recevoir leur protection, voyant là le moyen le plus sûr de secouer le joug et de venger leurs défaites. Deux missives conservées de novembre de 1890 témoignent de cette politique. L'une adressée par le chef de Tambaŋara, Mamadu Setañ Dúkure, et le chef de Gori, Bubu Fadigi Dúkure, à Demba Yamadu, chef du Dyomboko et du Kaso (qui avait d'abord été un partisan de Mamadu Lamin, pour se rallier ensuite aux Français) sollicite l'appui des Kasonŋke et l'intercession de leur chef auprès du colonel Archinard :

« A Demba Yamadou. Cette lettre est pour te faire connaître que nous nous confions à toi, et nous mettons tous nos biens sous ta garde. Nous sommes ici pour toi seul et le grand chef des Français qui est le seul maître maintenant ici. Nous comptons sur toi Demba Yamadou pour nous aider auprès du Colonel. Nous te rappelons que depuis nos vieux pères jusqu'à présent nous étions des amis. Nous avons

Nama Berëra Dúkure, Gore Dúkure, Sidi Dyonŋko (doyen des forgerons), Hëre Maŋan Dalla Simaka (cordonnier), Boy Dyäre (cordonnier).

⁸⁷ C'est donc ce que disent à la fois le texte de Saydu Yelia et la tradition soniŋke, mais ce fait d'armes est aussi revendiqué par les Français, qui prétendent avoir fusillé Suaybu en 1887 (Lt. VALENTIN, *Étude sur le Diomboko et autres pays de la rive droite du Sénégal jusqu'à Nioro*, 1890-1891, Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), 1D et Capitaine de LARTIGUE, *Notice historique sur la région du Sahel*, 1896, Archives Nationales du Sénégal, (Dakar)).

⁸⁸ Lt. VALENTIN, *op. cit.*

⁸⁹ SAINT-MARTIN, *article cité*, pp. 219-220.

peur qu'Ahmadou Schikou nous tombe dessus avant l'arrivée de la colonne des Français. Si le Colonel doit marcher sur Nioro nous marcherons avec lui pour l'aider à détruire l'Empire toucouleur qui, comme nous le savons, ne tient plus guère. Nous t'informons, Demba Yamadou, que les principaux chefs d'Ahmadou Schikou sont arrivés au Gidioumé et tu dois savoir ce qu'il y a entre nous et les Toucouleurs, car nous sommes loin d'être d'accord avec eux. C'est pour cela que notre lettre a été retardée en route. Ne nous méprisez pas, nous n'avons pas la puissance nécessaire pour empêcher les Toucouleurs de venir. Vous nous connaissez et vous connaissez aussi notre pays comme vous connaissez vos parents. Salut ⁹⁰. »

La seconde lettre fut adressée par le chef de Tambakara, Mamadu Setan Dúkure, au colonel Archinard lui-même, qui la reçut à Kayes le 10 novembre :

« De la part d'Almamy Mamadou Setan et des notables de Tambakaré salut le plus complet au Colonel. L'almamy dit : je compte sur Dieu et vous. Je ne cherche que la paix, moi Almamy je suis pauvre, je ne m'occupe que de culture et de commerce, sache bien que je ne désire que la paix pour que [lacune] se livrer à la culture, je reste toujours à vos ordres, j'aime ce que vous aimez, je suis pauvre et j'ai peur des Peulhs (les Toucouleur), sache qu'ils sont tombés contre Tambakaré. Tous mes sujets [lacune] sont entre les mains des Peulhs. Moi Almamy je ne trahirai jamais Bassirou (le lieutenant d'Ahmadou établi à Koniakary). S'il n'est pas là aujourd'hui, (il) doit venir. Aussitôt que tu auras reçu ma lettre, viens vers nous ⁹⁰. »

La conquête du Dyahunu et du Gidyume fut facile.

« La colonne part de Koniakary (la capitale du Dyomboŋo) le 17 décembre (1890) [...] Le 20, nous rencontrons les ruines de Sambaga et de Dogofiri. Ces deux grands villages, détruits par Ahmadou en 1887, pendant qu'il faisait la guerre au Diafounou révolté, n'ont pas pu se reformer une fois la paix rétablie. Leurs habitants s'étaient soumis, mais toutes les femmes, les enfants et les captifs restaient la propriété du vainqueur. Quelques malheureux essayèrent de rentrer en possession de leurs femmes, et Ahmadou, furieux de voir quelques captives, quelques nouvelles épouses lui échapper, fit égorger tous les mâles sans exception. C'étaient pourtant des musulmans [...].

Nous sommes au contact de l'ennemi. Bassirou occupe le village voisin de Sambakané, il y fait battre le *tabala* (tambour de guerre) et envoie de notre côté quelques reconnaissances de cavalerie. Le pays est boisé; l'un de nos spahis reçoit un coup de feu au moment où il met pied à terre pour étudier les traces des pieds de chevaux restés sur le sol. A neuf heures du soir un grand tumulte se fait entendre en venant du camp, une multitude se dirige dans la nuit vers nous. Les petits postes ont peine à l'empêcher de passer et à envahir nos retranchements de voitures. Ce sont les habitants du grand village de Goury, la capitale du Diafounou, qui fuient les Toucouleurs et demandent notre protection. Les femmes crient, les troupeaux de bœufs, de chèvres, de moutons ajoutent au vacarme; c'est avec bien du mal qu'on finit par s'entendre et que tous ces gens sont conduits en arrière du village de Tambakara. Le 21, nous arrivons à Goury. Des représentants nombreux des villages du Diafounou et le fils du chef de Dionkolané nous y rejoignent. La colonne, continue sa marche. Nous apprenons que Bassirou avait rejoint en hâte le gros de ses forces à Yélimané, grand village habité exclusivement par des Toucouleurs. Nous passons à hauteur de Yaguiné et campons à Sambakané, à l'emplacement même que Bassirou vient de quitter [...]

(Le lendemain), après trois heures de marche nous voyons [...] le grand et beau village de Yélimané, sur une petite colline découverte à pente douce; il semble

⁹⁰ Archives Nationales du Sénégal (Dakar), *Correspondances indigènes, Cercle de Nioro*, 1890-91, Texte arabe et traduction française, 15 G 70.

placé là comme une sentinelle à l'entrée de la route du nord. Au sud [...] on nous montre dans les arbres le village de Niogoméra qui, lui, semble défendre l'accès de la route du sud [...]

Le lendemain la colonne continue sa route vers Bandiougoula; les auxiliaires laissés en arrière ont l'ordre d'incendier le village de Yélimané, qui n'était précédemment habité que par des Toucouleurs. Le village de Bandiougoula est tout petit, entouré d'un tata de deux mètres de haut en bon état [...] Les chefs du Guidioumé arrivent au camp. Tous protestent de leur amitié et déclarent que les contingents qu'Ahmadou avait exigés d'eux et qui étaient présents à l'action de la veille, se sont arrangés quand même pour ne pas prendre part à la lutte et n'ont pas tiré contre nous. Ils sont chargés par les cavaliers Diawara qui ont traversé le pays en fuyant, après le combat, de me dire que nous ne les rencontrerons plus parmi nos ennemis et qu'ils nous sont dévoués⁹¹. »

Les Toucouleur se repliaient. Sur le chemin de Nioro ils tentèrent à quelques reprises encore de résister, mais sans succès. Les chefs de villages soninke se soumettaient aux Français immédiatement. Le terme de cette campagne, Nioro, capitale du Kingi et lieu de résidence d'Ahmadou, fut pris sans un coup de fusil, le 1^{er} janvier 1891. Les Toucouleur avaient déserté les lieux.

La nature des rapports entre les Français et les Soninke varia selon les régions. Sur l'emplacement de Gori, Archinard avait reçu des « représentants de toutes les bourgades de la province, qui sont avec nous contre leurs oppresseurs⁹² ». Il faisait figure de libérateur. « Dès le lendemain de l'entrée de la colonne à Nioro, écrit Lartigue⁹³, le Colonel Archinard s'occupe de l'organisation du pays. Il fut décidé que Nioro formerait un Cercle indépendant et serait classé sur le même pied que Bamako, parmi les grands Cercles du Soudan. Le commandement avait été confié au Capitaine Sarrazin. » Les Français menaient de front des activités militaires, fiscales et administratives.

A Goumbou, il leur fallait réprimer des rébellions soninke et mater les derniers sursauts des Toucouleur, maintenir à leur avantage le système existant des droits de péage⁹⁴ tout en instaurant, à l'égard des sédentaires, un nouveau type de taxation, l'impôt de capitation⁹⁵. A cet effet, on commença dès 1891 à recenser la population :

⁹¹ « Rapport d'Archinard », In J. MENIAUD, *Les Pionniers du Soudan*, Paris, Société des Publications modernes, 1931, t. II, pp. 19-24.

⁹² Lt. GATELET, *Histoire de la conquête du Soudan français, 1878-1899*, Paris, Berger-Levrault, 1901, p. 161.

⁹³ *Notice historique sur la région du Sahel, op. cit.*

⁹⁴ Les chiffres d'affaires pour la campagne commerciale de l'année 1895-1896 étaient estimés à environ 1.200.000 F d'importations venant du Sahel; les droits de douane s'élevaient à 100.000 F. Ils étaient perçus à Nioro, Kirane et Tambakara (LARTIGUE, *Notice historique sur la région du Sahel, op. cit.*

⁹⁵ « Il doit être levé un impôt de 1 F 50 par tête d'habitant, homme, femme et enfant, libre ou captif. La totalité est perçue par village, moitié en espèces ou guinée, moitié en denrées diverses nécessaires à la consommation des garnisons et employés de nos postes. Un impôt progressif frappe les dioulas; la taxe varie suivant la valeur des

« Le 10 avril (de cette année) le sous-lieutenant Manier partait avec vingt tirailleurs pour recenser et lever les cantons du sud et de l'ouest du Cercle. Cet officier rentra le 1^{er} mai et en rendant compte de sa mission, faisait part au Commandant du Cercle des difficultés qu'éprouvaient les Saracollets du Diafounou et du Guidioumé de ne pouvoir commercer aussi activement que jadis avec les Maures éloignés systématiquement de ces régions par suite de l'obligation absolue pour eux de passer par Nioro. Cet officier concluait en demandant l'établissement d'un poste de douane à Tambacara [...] A la suite du rapport du capitaine de Sarrazin, l'établissement de la perception de Tambacara était décidé ⁹⁶. »

L'implantation française à Yélimané prit d'abord la forme d'un camp militaire. Elle était à l'image de l'effort politique du colonisateur qui voulait substituer sa domination au pouvoir traditionnel ⁹⁷. A côté du camp de spahis fut constitué un village de liberté où le commandement trouverait la main-d'œuvre nécessaire ⁹⁸.

Le changement de régime eut pour conséquence politique principale que la puissance des Dúkure fut décapitée; leur déchéance s'opéra au moyen de l'interdiction de la guerre, justification de leur pouvoir et source de leur prestige, et par l'abolition de l'esclavage, moyen d'enrichissement pour tous les nobles en général. Les chefs durent obéir à plus forts qu'eux et ne furent plus que des intermédiaires entre les administrateurs et la population ⁹⁹.

En 1913 le poste de Yélimané fut érigé en subdivision faisant partie du cercle de Nioro. Elle englobait le Gidyume et le Dyahunu. Les divisions traditionnelles furent respectées, si bien que la circonscription comprit trois cantons: le Gidyume, et les deux cantons du Dyahunu calqués sur les anciens sous-*dyamāne* Tambaġara ¹⁰⁰ et Gori. Plus tard d'autres cantons, le Tiringa (1918), et le Kenyareme (1924) furent réunis aux premiers. Le système de la chefferie, tant au niveau cantonal que villageois, fut maintenu par l'administration coloniale, moyennant parfois certains accommodements. La subdivision était mise sous l'autorité d'un administrateur français qui relevait du commandant de cercle de Nioro.

marchandises dont ils disposent. Enfin un droit de place est imposé à différents marchés dont les principaux sont Nioro, Sokolo, Yélimané et Goumbou». (LARTIGUE, *op. cit.*).

⁹⁶ LARTIGUE, *op. cit.*

⁹⁷ Les opérations militaires que cet effort nécessita ne durent d'ailleurs pas être dirigées contre les Soninke, mais contre les rezzous maures. Les derniers spahis ne quittèrent Yélimané qu'en 1922; à cette époque la « pacification » fut considérée comme terminée, encore que les nomades n'aient pas cessé de poser des problèmes à l'administration, les quatre fractions Chorfa surtout, et les Tenuazyu, dont l'esprit indépendant faisait se plaindre les chefs de subdivision en 1932 encore. Aujourd'hui les Maures continuent à faire des coups de main, qui leur rapportent du gros bétail.

⁹⁸ Voir chapitre IV, section II.

⁹⁹ Voir chapitre VI, section II.

¹⁰⁰ Le canton de Tambaġara fut supprimé en 1900, faute de comprendre encore à ce moment un nombre suffisant de villages.

Il fut institué un tribunal coutumier, présidé par le chef de subdivision conseillé par deux assesseurs ¹⁰¹, des marabouts de la région, qui lui disaient le droit coutumier. Ce tribunal rendait ses jugements, tant au civil qu'au pénal, en accord avec la « coutume saracolaise coranique » dans la mesure où elle n'était pas contraire à la morale et à l'ordre publics français. Une petite partie seulement des différends — ceux qui n'avaient pu être réglés par le chef de canton — parvenaient au tribunal. La Cour de Nioro tranchait en seconde instance et était seule compétente pour les affaires criminelles. En 1947 des justices de paix — l'une à compétence étendue (à Kayes), l'autre à compétence restreinte (à Nioro) — remplacèrent le tribunal coutumier de Yélimané. Ce nouveau système comportait de graves inconvénients pour les habitants: celui de placer la justice à une distance de plus de 150 km de leurs villages et celui de les soumettre à des juges professionnels français appelés à trancher les affaires pénales selon le code métropolitain et qui n'avaient même pas l'expérience des administrateurs ¹⁰². (L'ancienne situation ne serait rétablie qu'en 1964, par la création à Yélimané d'une justice de paix à compétence étendue, qui a le cercle pour ressort et qui entend de toutes matières civiles et pénales, les crimes exceptés. Un juge professionnel est secondé par deux assesseurs coutumiers. Le degré d'appel est assuré par la Cour de Bamako et par la Cour itinérante qui siège régulièrement à Kayes.)

Des recensements s'effectuèrent assez régulièrement (le premier recensement nominatif eut lieu en 1922). Ils servaient aux activités principales que se donna l'administration: percevoir l'impôt et appeler des miliciens.

Dès les débuts de la colonisation l'impôt devait être acquitté en argent; afin de réunir tous les ans une somme suffisante pour s'acquitter de l'impôt de capitation et des taxes frappant le bétail, les Soninke, de surcroît privés du travail de leurs esclaves, durent organiser un moyen qui à la fois permettrait de faire face à leurs besoins et d'acquérir du numéraire: ce fut le travail des navétanes au Sénégal ¹⁰³. Dans les journaux de poste, pendant toute la durée de la colonisation, les administrateurs se plaignirent abondamment de la difficulté qu'ils éprouvaient à percevoir l'argent. Rentrées laborieuses, retards de paiement, demandes de délais étaient sans doute imputables à une certaine résistance de la part des contribuables, mais selon

¹⁰¹ C'est le système créé par le décret du 22 mai 1924. Jusqu'à cette date le tribunal avait été présidé par le chef de canton.

¹⁰² Les administrateurs eux-mêmes furent d'ailleurs les premiers à élever les critiques que nous venons de faire. Comme les habitants ne se souciaient pas d'avoir à faire un long voyage pour voir régler leurs différends, les chefs de subdivision furent, selon les propres termes de l'un d'eux, amenés « à user de sanctions contraires à la légalité pour résoudre utilement les affaires de simple police » (Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1947, 1955).

¹⁰³ Voir chapitre III, section VII.

plus d'un chef de poste, davantage encore à une réelle pauvreté de leurs administrés. Les années de mauvaise récolte, des villageois de la subdivision durent même emprunter auprès de plus riches qu'eux ou vendre du bétail pour pouvoir s'acquitter de leur dette ¹⁰⁴.

Les opérations du recrutement militaire se heurtèrent dès le début à l'indifférence, sinon à l'hostilité de la population. Les aspects par lesquels cette entreprise aurait pu trouver un écho auprès d'elle — prestige du combattant ¹⁰⁵, attrait de la solde — étaient peu de chose à côté de l'obligation d'avoir à se priver du travail agricole des jeunes gens, accompli sur place ou au Sénégal. De 1915 à 1917 les contingents furent composés de volontaires; la voie d'appel fut introduite par le décret du 14 janvier 1918. Le volontariat n'eut jamais que de maigres résultats: la campagne de recrutement de 1915-1916 n'enrôla pour toute la subdivision que 122 hommes, celle de 1916-1917 en réunit 114. Beaucoup de jeunes gens s'étaient enfuis vers les villages de culture, les cantons voisins et le Sénégal. Pour vaincre ces réticences, les recruteurs utilisaient les moyens les plus divers: « Ils doivent être habiles à faire miroiter les avantages matériels et moraux: prime d'engagement de 200 F, allocation mensuelle de 15 F aux familles, exemption d'impôts, galons, décorations, et plus tard, au retour au foyer, aisance, retraite, considération ¹⁰⁶ ». Les griots furent utilisés pour rappeler aux recrues les qualités guerrières de leurs ancêtres. On essaya aussi d'entraîner les voyages des navétanes, mais toutes ces mesures n'eurent jamais grand effet.

Pour certains travaux publics — établissement et entretien des voies de communication dites de petite vicinalité (chemins de village à village), creusement et nettoyage de puits, établissement de digues, canalisation et adduction d'eau, construction de bâtiments publics — l'administration utilisa la main-d'œuvre prestataire. Les chefs de canton devaient diriger ces travaux sous leur propre responsabilité et en se conformant à la coutume. Ils en répartissaient les charges proportionnellement au chiffre de la population de chaque village et en tenant compte de l'intérêt que peut avoir chaque groupement à l'exécution du travail ». La durée de prestation ne

¹⁰⁴ Des chefs de famille durent ainsi mettre leurs fils et leurs filles en gage, ce qui est contraire à la coutume. La honte empêchait de remettre les enfants à des parents ou à des covillageois. Aux termes de ce nouveau genre de convention, le gage travaillait le matin pour le créancier, l'après-midi pour lui-même. Il ne devait pas se marier avant que la dette ne fût acquittée.

¹⁰⁵ A condition, il est vrai, que la forme traditionnelle de la guerre ait pu être respectée: « Si l'on pouvait promettre aux indigènes du secteur de les employer dans les troupes montées, on trouverait sans doute des volontaires. Je tiens cela d'indigènes eux-mêmes [...] A aucun prix un Diafunanke ou un Gidimanke ne veut être tirailleur ». (Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1915).

¹⁰⁶ Lettre du 19 décembre 1915 du commandant de cercle de Nioro au résident de Yélimané. (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Recrutements, Rapports, Cercle de Nioro*, 1915-1918, 3 N).

devait pas excéder dix jours par an et par individu. La période des travaux agricoles était réservée, sauf cas urgents intéressant la sécurité des communications. Le système des prestations fut supprimé vers 1950; tout travail devait dès lors être rémunéré.

Une école de village fut ouverte à Yélimané en 1914. Jusqu'à la fin de l'époque coloniale elle compta, selon les années, d'une quarantaine à une centaine d'élèves répartis en trois classes. La politique française, qui consistait à recruter de préférence les fils de chefs, n'avait pas dans la région grande signification, étant donné le système de dévolution du pouvoir pratiqué ¹⁰⁷. Les familles cédaient leurs enfants d'assez mauvaise grâce, car elles se méfiaient de l'enseignement colonial auquel elles préféraient naturellement celui des écoles coraniques; de plus, elles encourageaient une perte de main-d'œuvre, d'autant plus grave que l'entretien des enfants restait à leur charge.

Jamais le pouvoir colonial ne songea à modifier délibérément les structures sociales de ses administrés et il ne se donna pas non plus les moyens de mettre la région en valeur. Mis à part le travail des navétanes, conséquence indirecte de son action, il n'exerça pas sur l'économie agricole ou commerciale une influence notable ¹⁰⁸.

L'ordre français fut facilement maintenu dans la circonscription. (Il y eut une seule rébellion à main armée des Goriŋko en 1896, bientôt réprimée. Le chef de Gori fut destitué.) Les rapports entre l'administration et les Soniŋke furent faits de défiance, d'hostilité larvée. Les lenteurs mises à payer l'impôt, les clandestinités occasionnelles des départs de navétanes, la mauvaise volonté mise à rencontrer les exigences militaires des Français et surtout la résistance opposée à la politique des greniers de réserve ¹⁰⁹, suffirent à caractériser la distance gardée par les villageois à l'égard de l'autorité.

L'influence de l'islam en laquelle les Français ne cessèrent de voir une force virtuelle de mobilisation contre leur autorité, fut à peu près nulle dans le domaine politique. Les rapports ne cessent de faire état de ces craintes (« fanatisme », « panislamisme »), toujours sans objet. Le Hamalisme seul causa une flambée d'opposition, qui fut vite étouffée ¹¹⁰.

La constitution des partis politiques réclame plus d'attention. Les deux partis principaux du Soudan de l'après-guerre, le PSP (Parti Progressiste Soudanais) et l'US (Union Soudanaise)-RDA eurent chacun un certain succès dans la subdivision de Yélimané. A en croire les informateurs, ils

¹⁰⁷ Voir Chapitre VI, section I.

¹⁰⁸ Voir pp. 120-124, p. 128.

¹⁰⁹ Voir pp. 103-105.

¹¹⁰ Voir pp. 487-488.

firent une propagande à peu près identique, promettant une diminution d'impôts, la fin des prestations, la construction de nouvelles routes et de mosquées, mais ils divergeaient par l'attitude adoptée envers les Français, le PSP traditionaliste assurant la population que s'ils restaient ils apporteraient beaucoup de bien, tandis que la RDA progressiste affirmait au contraire que leur départ amènerait la richesse. Aussi les votes émis doivent-ils s'expliquer moins par de réelles motivations politiques que par des raisons psychologiques ou contingentes. Il n'y eut d'ailleurs jamais, dans la circonscription, lutte entre les partis, mais plutôt substitution de l'un à l'autre. Le succès du PSP ¹¹¹ semble s'expliquer par le fait qu'une des personnalités les plus connues de ce parti, Fili Dabo Sisokho, était un Kasonke. Ses campagnes étaient bien adaptées aux besoins locaux (il obtint, par exemple, le transport gratuit par chemin de fer des navétanes au Sénégal), et c'est à son nom qu'était liée la suppression du travail forcé. Modibo Keita, à l'époque conseiller à l'US, créa une section du parti à Yélimané en 1955 et mena une campagne intensive dans la région. Le retournement qui en juillet 1956 s'opéra en faveur du RDA ¹¹² s'explique certainement par son action, mais le fait qu'à ce moment ce parti était devenu majoritaire dans l'ensemble du pays fut à coup sûr une raison déterminante pour les électeurs de rejoindre cette force montante. Après ce premier succès l'US-RDA poursuivit son effort de propagande et réussit à faire croître de façon considérable le nombre de votants qui jusqu'alors n'avait fait que baisser ¹¹³.

La politique des partis ne fut jamais pour la population de la subdivision une raison ou un prétexte pour contester véritablement l'autorité coloniale: le PSP aurait difficilement pu jouer ce rôle puisqu'il prêchait la collaboration des chefs traditionnels et des Français, tandis qu'à l'époque où le RDA réussit à se faire entendre, les motifs principaux qui avaient animé la résistance au pouvoir (greniers de réserve, prestations) avaient disparu et le mécontentement s'était calmé devant les aspects libéraux pris par la colonisation.

Au cours des deux dernières décennies les entités administratives avaient été modifiées dans leur forme. Les cantons furent supprimés progressivement à partir de 1958. Après l'indépendance du Mali, toutes les subdivisions furent, en 1961, érigées en cercles. L'échelon administratif inférieur est représenté par l'arrondissement. Le cercle de Yélimané en compte actuellement quatre, qui recourent les régions traditionnelles, comme c'était naguère le cas des cantons: les arrondissements du Kenyareme et du Tiringa en disent assez par leur nom; on tint compte

¹¹¹ Résultats électoraux de 1951: 89,5% au PSP, 8,1% au RDA, 1,1% au RPF. (Archives de Yélimané, *Journal de poste*).

¹¹² Il obtint 2.126 voix contre 1.290 au PSP (*ibid*).

¹¹³ En 1958, 62% des inscrits votèrent, contre 50% environ en 1951 et 30% en 1956.

de l'antagonisme de Gori et de Tambakara, mais jusqu'à un certain point seulement. En effet, les deux villages, bien qu'ils aient appartenu à un seul *dyamāne*, appelèrent la constitution de deux arrondissements (l'arrondissement de Tambakara et l'arrondissement central qui englobe le Dyahunu-haut (Gori) et le Gidyume), mais la limite traditionnelle des deux sous-*dyamāne* ne fut pas respectée: Komeulu et Sambaga, qui relevaient de Gori, ont été placés dans l'arrondissement de Tambakara.

Dès son avènement le nouveau pouvoir se préoccupa des moyens d'animer et d'encadrer le milieu rural. Nous étudierons cette question, ainsi que les projets de développement économique de la région, au chapitre XI.

Economie

I. Conditions géographiques; II. Agriculture: la technique agricole; les espèces cultivées ou cueillies; importance de l'agriculture, ses possibilités et ses déficiences; institutions de prévoyance; III. Elevage; IV. Chasse et pêche; V. Artisanat; VI. Commerce: l'époque traditionnelle; l'époque moderne; VII. Travail salarié: les navétanes, le salariat local; VIII. Conclusion. Conception de la richesse.

CHAPITRE III

ECONOMIE ¹

I. CONDITIONS GÉOGRAPHIQUES

Le Dyahunu est situé dans la partie méridionale du Sahel, zone intermédiaire entre le Sahara et la région soudanienne. La limite des cultures irriguées passe à peu de distance au nord de ce pays où cohabitent sédentaires noirs et nomades maures.

Le sol est argileux avec quelques points sablonneux. La végétation, clairsemée, se compose surtout d'épineux (acacia, jujubier), de baobabs, de kapokiers et, à proximité des rares points d'eau permanents, de rôniers (mare de Tɔya).

Le sous-sol présente quelques gisements de fer, autrefois exploités par les forgerons locaux. On a signalé à côté de Yélimané la présence de calcaires cristallins passant aux marbres. Ils sont associés à du jaspe, des grès, de la barytine, du quartz ².

La région est soumise au climat soudanien. L'année se partage en une saison sèche, allant de la mi-octobre à la fin mai, et en une saison des pluies (ou hivernage) de juin à début octobre. Les minimums et les maximums des précipitations sont très variables d'une année à l'autre; en moyenne, à raison d'une cinquantaine de jours de pluie par an, elles atteignent 65 mm en juin, 165 mm en juillet, 210 mm en août, 130 mm en septembre, 25 mm en octobre, soit environ 600 mm par an ³. La température suit la variation des saisons; les mois précédant l'hivernage, mars, avril, mai, le vent d'est sec et chaud la fait monter à une moyenne de 38°, avec des pointes allant jusqu'à 46°; pendant l'hivernage elle varie autour de 29° et se fixe en janvier et février autour de 23°. Les températures nocturnes contrastent avec celles du jour et peuvent descendre en saison sèche jusqu'à

¹ Quant à la production, ce chapitre ne traite que des rapports de l'homme à la nature. Les rapports sociaux de production sont analysés aux chapitres V, VII et VIII.

² COSTES, *Rapport sur l'étude du système hydrographique de la région Kayes-Nioro* (Archives du ministère du Développement du Mali (Bamako)).

³ Chiffres recueillis dans les archives du poste de Yélimané pour la période 1930-1960.

15° et 10°⁴. Mai et octobre, mois de transition, connaissent orages et tornades.

L'hydrographie du cercle de Yélimané et de la partie nord du cercle de Kayes est très remarquable et mérite de nous retenir plus longuement. Toute cette contrée, un bassin de 700 km², est arrosée par la Kòllimbínne, marigot qui lui sert de déversoir. De minces lignes d'eau, des petits affluents torrentueux recueillent dans le sud mauritanien toute la pluie tombant jusqu'à une cinquantaine de kilomètres au nord de Yélimané. Ce sont le Djeli Mael noir, le Djeli Mael blanc, Tojtilijilitt, Umulbòhoro. Ils forment dans la direction NNE-SSO une ligne continue de mares d'hivernage qui dessinent la frontière entre la Mauritanie et le Mali: Mune Redud, Manere, Lafere, Kalahòro, puis, dans le Dyahunu, Tòya, Dyòjka, Wàli, Kaleuru, Gàre, Lē qui ont de l'eau pendant toute l'année. Toutes ces mares constituent le cours même du marigot sur 70 km; tantôt le marigot les traverse, tantôt, à la saison des pluies, il les remplit par ses débordements. A hauteur de Dyòjgaga il reçoit à sa gauche son affluent le plus important, la Tere-kòlle, grand marigot venant du Kenyareme, qui se force un chemin entre les collines du Gidyume, et arrose le Dyahunu, formant dans cette région la mare de Ngarara, à l'est de Hungu, et celle de Saba, au sud de Tamba-kara. Ensuite, grossi par d'autres affluents de moindre importance, la Kòllimbínne aboutit à une immense dépression, où il forme la mare de Māgi. Ce régulateur retient la grande quantité d'eau que la Kòllimbínne reçoit de ses affluents et lui permet de garder dans son cours inférieur de l'eau pendant toute l'année. Cuvette qui peut atteindre jusqu'à plus de 30 kilomètres de longueur — de Kersinyane à Koniakary — et 4,5 km de largeur, sa profondeur va en décroissant du sud au nord de 5 m à 1 m; pendant la saison sèche il n'en reste que trois grandes mares séparées les unes des autres. La Kòllimbínne traverse le lac Māgi dans toute sa longueur, continue sa course vers le sud-ouest, pour se jeter dans le Sénégal à 10 km en amont de Kayes. Son régime est dicté par l'alternance de l'extrême sécheresse et des pluies torrentielles. La terre n'absorbe pas toute l'eau reçue; aussi en septembre, octobre et novembre le marigot et ses affluents débordent et fertilisent toutes les régions traversées, le Kenyareme, le Gidyume, le Dyahunu, le Dyombòko, le Kaso, d'autant qu'ils charrient un riche limon qui lui vaut son nom de « marigot noir » (du soninke *kòlle*, marigot, *binne*, noir). Dès que la pluie cesse de tomber, l'eau disparaît après deux ou trois mois, sauf dans le cours inférieur de la Kòllimbínne, qui

⁴ « Ce froid relatif provoque la formation d'une rosée abondante et une forte turgescence des organes végétatifs. On peut assurer que c'est grâce à ces minima nocturnes que sont possibles les cultures de décrue. Il est remarquable en effet que ce mode de culture est courant dans les régions à saison froide marquée (Goundam, Tombouctou, Gao), alors qu'elles sont inconnues plus au sud, même là où le régime des eaux les rendrait possibles. » (VIGUIER, *Rapport de prospection de la région Kolimbine — Lac Magui*, 1937, Archives du ministère du Développement du Mali (Bamako)).

assure par là une grande fertilité au Dyomboko, et autour des mares les plus importantes ⁵.

C'est tout le long de la Terekolle (Planche 1), l'affluent de la Kollimbinne, que se créèrent l'un près de l'autre les grands villages du Dyahunu et du Gidyume. L'affluent est en fait bien plus important au point de vue agricole que la Kollimbinne elle-même avant que cette dernière ne soit rejointe par lui, parce que son lit peu profond, au lieu de former une succession de mares, provoque des inondations fertilisantes. Les bords de la Kollimbinne, de la Mauritanie à Dyongaga, ne sont guère fréquentés que par les bouviers menant leurs grands troupeaux.

Les deux cours d'eau sont navigables en pirogue pendant les mois de forte pluie, mais ce moyen de transport n'est pas exploité ⁶⁻⁷.

L'incidence déterminante de l'hydrographie sur l'agriculture de cette région se reflète dans la densité de la population occupant les zones arrosées. Elle est de 10 habitants au km² pour la vallée de la Kollimbinne et pour les alentours du lac Mâgi, de 30 habitants au km² pour la vallée de la Terekolle, chiffres élevés par rapport à l'ensemble du Mali (2,8 habitants au km²). Les Dyahunaŋko sont au nombre de 26.500, et le cercle de Yéli-mané, dont le Dyahunu représente à peu près un tiers de la superficie, compte 63.000 habitants répartis sur 5.000 km². D'après une enquête démographique inédite, faite en 1960 par l'Institut National de Statistique et des Etudes Economiques, l'accroissement de la population du cercle par rapport à 1951 (49.200 habitants) [?] serait de 6% (contre 13% pour l'ensemble du Mali). De tels chiffres, cités ⁸ sans précisions quant aux conditions de recensement et quant au facteur des transhumants, doivent être pris sous

⁵ Ces données seront précisées et amplifiées au chapitre XI consacré aux projets de développement économique de la région.

⁶ Archinard put monter à partir de Kayes tout le matériel de construction du poste de Yéli-mané par cette voie. A cet effet, il fit au préalable détruire les graminées, les bancs de nénuphars et les arbustes qui barraient le passage, afin de dégager la voie d'eau et de pratiquer un chenal à travers le lac Mâgi. Cela eut pour effet durable de rendre le courant plus rapide, partant de provoquer l'usure accélérée des seuils et de réduire l'aire d'inondation. Actuellement le Mâgi se vide pour la plus grande partie, tandis qu'autrefois il gardait de l'eau sur une surface très importante d'un hivernage à l'autre, évolution que les pasteurs et les cultivateurs de la région ressentent vivement. Les Kasoŋke avaient là des rizières, aujourd'hui abandonnées.

⁷ Tout le trafic se fait par deux pistes automobiles reliant Yéli-mané à Kayes, la ville la plus importante à 150 km à la ronde, située au sud du Dyahunu; l'une, qui va par le Dyomboko, est fermée pendant les pluies et jusqu'en décembre à cause des débordements du lac Mâgi; l'autre, par Koniakary, est dite route d'hivernage parce qu'elle est en principe praticable pendant toute l'année. On atteint Nioro, ville de 8.000 habitants, à l'est de Yéli-mané par deux routes également, dont l'une, traversant le Kenya-reme, peut être empruntée en tout temps.

⁸ Cités par le *Rapport sur la mise en valeur régionale de la vallée de la Kolombiné, du lac Magui, de la vallée de la Térékolé*, Bureau pour le Développement de la Production agricole, Rapport ronéotypé. Paris, 1962.

bénéfice d'inventaire. Il est malheureusement nécessaire d'étendre une telle réserve à l'ensemble des recensements dont les journaux de poste rapportent les résultats. Ces chiffres, donnés par ethnies, par cantons et par villages sur la base du recensement des familles sont, à vrai dire, inutilisables. Nous ne croyons pas devoir les reproduire. Ceci pour trois raisons: a) le recensement n'est qu'une technique au service de l'impôt et de la milice; or, au cours des premières décennies du siècle la population réussissait à duper l'administration, et les chefs de famille souvent n'avouaient qu'une partie de leurs proches; par la suite, les résultats obtenus se mirent à refléter la réalité de plus près, compte tenu de cette seule source d'erreurs, et l'on constate dès lors une forte augmentation du chiffre de la population, provenant donc d'un progrès de la technique de recensement et non d'une poussée démographique d'ailleurs bien improbable. De plus, b) l'incertitude relative au statut des villages de culture⁹ a eu pour effet qu'ils étaient recensés tantôt sous le couvert de leur village-mère, tantôt de façon indépendante. Enfin, c) l'époque variable de l'année à laquelle on procéda aux recensements fit que des milliers de navétanes, absents pendant la saison des pluies, étaient ou n'étaient pas compris dans le compte. Il résulte de tant de sources d'erreurs que les chiffres récoltés ne peuvent être mis en rapports significatifs les uns avec les autres et qu'ils peuvent fournir seulement des ordres de grandeur¹⁰.

II. AGRICULTURE

La technique agricole

Le choix du terrain à cultiver dépend des exigences de la plante; le petit mil demande un sol léger, sablonneux; le gros mil, une terre argileuse avec retenue d'eau; le maïs, des endroits plutôt secs¹¹⁻¹². Le défrichage se fait en novembre et décembre. Arbres et arbustes d'un terrain vierge sont coupés à la hache aussi bas que le permet la grosseur des troncs. Quand il s'agit d'un champ cultivé que l'on compte remettre en culture l'année

⁹ Voir chapitre IV.

¹⁰ On trouvera le chiffre de la population de chacun des villages soninke du Dyahunu (tableau 6, pp. 161-163) d'après le dernier recensement, établi au cours des années 1964-1965.

¹¹ Le *Kollanga* est la terre de décrue, qui donne une seconde récolte. La terre argileuse (*katamange*) convient au petit mil; la berge de marigot (*wuso*) est la plus favorable au maïs, et la terre sablonneuse plus chargée d'argile (*seine*), à l'arachide. Le gros mil a le meilleur rendement dans les cuvettes (*nene*). Le *seppe* est la terre inondée où l'eau est demeurée trop longtemps et qui, de ce fait, n'est pas cultivable. La terre qui est irriguée continuellement et la terre après jachère sont dites *nyinya birante* (terre vivante).

¹² Cette considération, d'ordre technique, est seule à intervenir dans l'établissement des cultures: les familles établissent leurs champs où bon leur semble, moyennant l'autorisation du maître de la terre. Réalisant le type d'implantation dit du village à champs dissociés, ces lopins forment donc sur le terroir une mosaïque désordonnée.

suivante, il suffit de rassembler en tas les tiges de mil et de maïs. A la saison sèche, herbes et souches sont brûlées; les tiges sont alors recueillies pour être déposées dans les greniers en vue du tressage de seccos. Les cendres des brûlis ne sont pas ensevelies, mais on les laisse à la surface de la terre. Le terrain est retourné à la houe dès les premières pluies sur une profondeur de 10 cm environ. Cependant très souvent, quand les pluies sont tardives, le cultivateur, craignant de perdre du temps, sème sans labourer, car une récolte tardive augmente les aléas causés par la crue des marigots. Les semences se font donc le plus tôt possible, dès les toutes premières pluies, au début du mois de juin. Les poquets, creusés en lignes droites, espacés de 50 à 60 cm, reçoivent cinq ou six grains de gros mil, ou trois à cinq grains de maïs. Le trou est pratiqué, bouché, et la terre tassée à la houe. Les semis d'un champ prennent deux jours. Si après les premières averses il se passe cinq ou six jours sans pluie, les graines sont perdues, et l'on resème aux premières pluies suivantes. Ces intervalles de sécheresse qui font mourir les plants peuvent se reproduire jusqu'à deux ou trois reprises. C'est le premier souffle du harmattan qui marque la fin des semences. Aussitôt que le champ est ensemencé il faut le protéger contre les animaux dévastateurs: les vers, les rats et les perdreaux. On compte que le champ produira au centuple la quantité de graines mises en terre. Après deux semaines a lieu un premier désherbage à la houe, puis, après moins d'un mois, un second sarclage souvent suivi d'un troisième. Dès que les grains apparaissent sur les épis, il faut craindre l'attaque des oiseaux. Les enfants s'emploient à les chasser. Les tiges de mil et de maïs sont abattues et couchées avant la récolte afin de laisser s'écouler une partie de la sève et d'activer ainsi la maturité. Le moment des récoltes venu (en septembre pour les premières, à la fin de l'hivernage pour les secondes), les épis sont coupés et mis en petits tas (*béradye nakoro*), ensuite rassemblés et mis à sécher en un grand tas unique (*dugâne*) couvert d'épines. Les cultivateurs qui n'ont plus de réserves alimentaires ne laissent pas sécher le mil en brousse, mais le rentrent tout de suite dans leur grenier. Toutefois, d'après la bonne règle, c'est en brousse qu'après séchage le mil doit être battu. Ceci se fait au fléau, sur de grandes aires planes. Après la moisson, certains font fumer leurs champs par la méthode du kraal (*dyabande*). Ils invitent des Peul, ou parfois des Maures, à faire parquer leur bétail sur les champs pendant deux ou trois mois. En échange de ce service, ils donnent cinquante *mudd*¹³ de mil ou 2.500 FM (francs maliens)¹⁴.

En culture de décrue les semis se font dès le mois de septembre, et en terres de décrue profonde ils peuvent se poursuivre jusqu'en novembre.

¹³ Mesure de capacité valant 2 kg 200.

¹⁴ Tous les prix exprimés en FM sont antérieurs à la dévaluation du 6 mai 1967 réduisant le franc de moitié de sa valeur. Avant cette date il y avait parité de change entre le FM et le fr. CFA (5 fr. CFA = 1 franc belge).

Les poquets ont à peu près le même espacement qu'en culture d'hivernage, mais on y met jusqu'à 8 et 10 graines. Un seul sarclage est nécessaire. La récolte se fait à partir de la fin décembre. Le rendement est inférieur à celui de la culture d'hivernage.

Le principe de la rotation des cultures n'est pas pratiqué: chaque champ (*tē*)¹⁵ est réservé à une seule plante. Mais il y a des cultures d'association: haricots, patates, gombo, Calebasses, indigo se mêlent au mil et au maïs. Après trois ou quatre ans un champ peut être épuisé. Il est en ce cas laissé en jachère (*ságande*) pendant trois ans environ, puis de nouveau cultivé. Un champ de grande étendue est souvent divisé en deux moitiés qui sont alternativement cultivées et mises en jachère. Les terres de décrue, chaque année fertilisées, peuvent être utilisées pendant vingt ans d'affilée et plus.

Les instruments agricoles sont les instruments traditionnels rudimentaires. Les arbres sont abattus à la cognée (*ide*); la houe (*tɔŋge*) sert au défrichage, aux semis et au sarclage, pour lequel on emploie aussi l'herminette (*pandi kare*); l'arachide est déterrée au moyen d'une grande houe à retourner la terre et à récolter (*dǎramba*, nom wolof)¹⁶; le sabre d'abattis (*djafi*) et la faucille (*kɛdda*) servent à la récolte du mil et du maïs. L'iler (nommée par son nom toucouleur de *gɔpu*) est connue pour avoir été vue dans les mains des cultivateurs wolof et sérère, mais, estimée par eux d'un usage plus malaisé que la houe, les Soninke ne l'ont pas adoptée, même pas pendant leurs séjours de navétanes au Sénégal. La stabilité technique, tant pour les instruments que pour les procédés, semble absolue depuis des siècles. Quelques charrues ont été acquises par le cercle, les premières en 1953-1954¹⁷⁻¹⁸.

Les espèces cultivées ou cueillies

Cultures vivrières de base:

Mil (ille): C'est la culture par excellence. Il ne s'agit presque uniquement que du gros mil; le petit mil n'est en effet cultivé que de façon sporadique. On distingue: a) les espèces hâtives. La plus répandue est le *nkeneke* (récolté en octobre) qui à son tour présente une sous-variété plus hâtive encore (elle arrive à maturité en septembre), le *kello*. Celui-ci peut être *kello dumbe* (rouge) ou *kello kulle* (blanc). Le *sambanyeri* (mûr dès la mi-septembre)

¹⁵ *Tē* est le terme général indifférencié. Un champ défriché et cultivé pour la première fois est appelé *nyanya*; s'il est cultivé depuis plus d'un an *māre*. La terre non cultivée, la brousse, se dit *nyinye*.

¹⁶ Les femmes n'utilisent que l'herminette et la faucille; le *dǎramba* est un outil d'hommes, bien que la culture et l'arachide soit surtout le fait des femmes.

¹⁷ Voir p. 502.

¹⁸ Une collection d'instruments agricoles soninke a été remise au Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren).

et l'*Amedi Bubu* sont d'autres variétés de cette catégorie; b) les espèces tardives: le *gadyaba* est le mil le plus communément cultivé dans le cercle et y était autrefois la seule espèce représentée. Il donne de toutes le meilleur rendement, et ses tiges qui contiennent une grande quantité de sucre donnent un excellent fourrage. Il est mûr en novembre. Le *sāme* et le *maṅganye* sont d'autres espèces tardives. Cette dernière est du mil de seconde récolte: semé en octobre, il est récolté en mars.

Les espèces hâtives demandent des terres légères et riches, où l'eau pénètre et s'écoule facilement. Elles sont assez fragiles. L'excès d'humidité peut causer la perte de la récolte; de plus, les épis présentent l'inconvénient d'arriver à maturité à l'époque de l'apparition des parasites. Les espèces tardives, quant à elles, ont besoin de terrains humides et argileux, de façon que les racines de la plante soient au contact de l'eau le plus longtemps possible. Elles sont donc cultivées surtout sur les terres d'inondation, à mesure que l'eau se retire.

Maïs (maka ¹⁹): deux variétés, le *koytane*, aux épis courts, aux grains petits et rouges, qui se récolte à la mi-septembre, 40 à 50 jours après les semences; le *salaba*, aux épis longs, aux grains gros et blancs et qui arrive à maturité en 90 jours.

Arachide (tfiga). Sa culture est très développée. On ne distingue pas moins de quatre variétés ²⁰.

Riz (māro). Il est peu cultivé dans le cercle. On trouve quelques petites rizières à Dyoṅkulāne, Makana, Faṅga, Tango, Yélimané et Gemu. Mais dans le Tiringa et dans le Gidimaḳa cette plante a un peu plus d'importance²¹

Cultures alimentaires d'appoint, cultures maraîchères:

Elles sont peu développées; mis à part les haricots (*molle*) qui sont cultivés par la plupart des familles et dont on fait un bon prix au marché, et l'hibiscus nommé communément « gombo » (*dyakataṅe*) qu'on emploie dans la sauce. Les échalotes, les tomates et les aubergines sont des cultures traditionnelles; pourtant elles ont peu de succès. Trois jardins de démonstration à Dyoṅkulāne depuis 1958 et celui de la résidence à Yélimané maintiennent ces cultures, avec quelques plants de salade et de choux. Le manque d'eau en saison sèche est sans doute la raison principale de cette carence.

¹⁹ Les Soninke considèrent le maïs comme une variété de mil, le « mil de la Mecque ».

²⁰ *Tfiga siginte* (litt. dressé) a la tige droite, rigide et peu de coques; *tfiga ninunte* (litt. couché à terre) donne beaucoup de grosses touffes et sa plante traîne sur le sol; *tfiga sidipe* se caractérise par son haricot pistache; *tfiga tʃɔpe* (surnommée en français « la volette », et qui est originaire du Sénégal) est une plante de seconde récolte.

²¹ Les cultivateurs distinguent le *māro ba* dont l'épi mûr reste dressé et qui a des grains larges, gros et rouges, et le *kundigi* qui a la plante plus petite; son épi se penche quand il est mûr; ses grains sont ronds et à écorce rouge. En 1943, du riz blanc de provenance de Sikasso fut introduit dans la région mais il n'a pas pris d'extension.

Tableau 1: CALENDRIER AGRICOLE

Cultures	Type de culture	M	J	J	A	S	O	N	D	J	F	M
MIL	tardif				u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/		
	décrue				
MAIS	terre sèche				u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/
	terre sèche											
RIZ	décrue				
	terre sèche				u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/
ARACHIDE	tardive				u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/
	hâtive				u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/
PATATE	décrue				
	terre sèche											
GOMBO	tardif				
	hâtif				
CALEBASSE	terre sèche				
	décrue				
COTON	terre sèche				u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/	u/ u/
	terre sèche											
HARICOT	terre sèche				

LEGENDE



Défrichement



Semis / Plantage



Végétation



Récolte

Etabli sur les indications de M. Dicko, chef de groupe à l'O.C.L.A.L.A.V.

Des essais d'introduction de nouvelles cultures n'ont jamais été tentés sérieusement; aujourd'hui encore des semences seraient difficiles à obtenir. Dyongaga a des champs de patates situés près de la mare de Lē.

Produits de la cueillette:

Quelques espèces d'arbres fournissent l'essentiel des condiments de la cuisine soninke. Ce sont les feuilles de baobab, les fruits du mûrier (surtout à Salaha et à Tongo) et du jujubier.

Cultures industrielles:

a) produits de la culture

Coton (kɔtɔlle). La nature du terrain paraît propice à cette culture dans les cas où des inondations moyennes ont lieu annuellement et laissent au sous-sol, longtemps après leur disparition, une humidité qui continue à alimenter la plante. Les paysans soninke cultivent traditionnellement les plantes vivaces et les plantes annuelles (d'importation). Ils distinguent deux variétés: le *kɔtɔlle Kulle* (blanc) et le *kɔtɔlle dumbe* (rouge)²², ainsi nommé parce que ses courtes fibres sont rougeâtres. La loi malienne, par le décret du 1^{er} février 1963, prescrit pour tout le territoire de la République l'usage exclusif de l'espèce Allen, laquelle fut introduite dans le pays sous l'administration française. La technique de culture est imparfaite. Les grains sont semés à la volée en quantités trop grandes pour l'espèce; ils sont laissés sur le sol au hasard de la chute et ne sont pas recouverts, ce qui cause des pertes importantes. Les jeunes plants, toujours trop serrés, ne sont ni repiqués ni éclaircis (il est fréquent de voir sur un espace inférieur à 1 m² une cinquantaine de plants). Seuls les plus vigoureux arrivent à dépasser les autres pour ne donner au mieux qu'une seule capsule. Cet état des choses est d'autant plus regrettable que les conditions naturelles sont propices et que la culture est assez importante pour dépasser en certains endroits (à Fanga et dans le canton du Tiringa)²³ les besoins de la consommation locale. Des essais rationnels ont été tentés à Nyogomēra par la Recherche agronomique, subventionnée par le F.A.C. Ils justifient tous les espoirs (on cite le chiffre extraordinaire de 3 T 250 à l'hectare). La plus grande partie des récoltes est traitée sur place en vue du tissage d'étroites bandes qui, étant donné le prix élevé des tissus d'importation, restent le moyen le plus répandu de confectionner des vêtements. Le surplus des bandes est vendu à l'extérieur par l'intermédiaire des commerçants²⁴.

Indigo (gǎrá). Toutes les villageoises le cultivent, en quantité réduite. Les feuilles sont pilées puis tassées en forme de pains, qui sont mis à sécher

²² Les bandes tissées, confectionnées au moyen de cette variété, sont teintées en indigo.

²³ En 1923 le chiffre d'exportation atteignit 10 tonnes (Archives de Yélimané, *Journal de poste*).

²⁴ Voir p. 116.

au soleil. Il sert à la teinture des pagnes et n'est pas l'objet d'exportation.

Calebasse (kòlle). Elle est également produite par tous les villages, qui utilisent la totalité des récoltes aux besoins ménagers.

Tabac (simme). L'administration française jusqu'à l'époque de l'indépendance a essayé de développer cette culture, mais sans résultats appréciables²⁵. Fanga, Tango et Nyogomèra en possèdent quelques champs. Il est consommé sous la forme de prises.

b) produits de la cueillette

Gomme (kambare). Gomme dure et gomme friable faisaient jadis l'objet d'une traite fort importante. Le fournisseur principal était la Mauritanie, mais le cercle, et en particulier la région Yélimané — Kañesanu en produisait aussi en petites quantités. Les traitants français, installés à Kayes, venaient acheter le produit aux Maures et aux paysans. A présent la concurrence des produits synthétiques a pratiquement tué ce commerce.

Kapok (bantibuna). Ce produit n'a fait l'objet de cueillette que pendant une courte période aux environs de 1914, à la suite de commandes passées par une maison française établie à Nioro. Le manque de régularité des achats a fini par décourager les paysans qui ont cessé de le recueillir. On le trouvait surtout en de grandes quantités entre Munya et Tambakara.

Roselle (sangume). L'écorce de cet arbre peut servir à la fabrication de cordes. Les habitants de la région, tant Maures que Soninke, s'en servent dans la construction de leurs cases. D'autres écorces jouent d'ailleurs le même rôle. Celles du baobab sont solides. Le palmier rafia donne des liens très souples et extrêmement résistants; des feuilles de rônier et de l'écorce du *nyama (bauhinia reticulata)* on tire des cordes, moins solides toutefois que celles du baobab.

Arbre à tanin (dyābe). L'enveloppe de la graine est employée pour le traitement des peaux. Les cordonniers en font un grand usage.

Importance de l'agriculture; ses possibilités et ses déficiences

Nous avons déjà dit combien la Terekòlle et les marigots afférents favorisent l'agriculture dans le cercle de Yélimané. La vallée de ce marigot, qui comprend les deux tiers des cultures du cercle, présente de nombreuses ramifications et traverse d'est en ouest la circonscription dans toute sa longueur. Des cuvettes nombreuses et peu profondes, au fond argileux, gardent longtemps l'eau d'hivernage et maintiennent humide le sol environnant. Les terres de décrue situées aux abords des rives et qui restent inondées pendant

²⁵ La même remarque vaut pour le ricin.

plusieurs semaines, donnent deux récoltes par an. Les secondes semailles s'échelonnent au cours des mois de septembre à novembre, à mesure que les eaux baissent. Ce sont 2.400 hectares environ de terres très fertiles, et pleinement exploitées. Pour les autres terres cultivables, exploitées pour les trois cinquièmes²⁶⁻²⁷, les agriculteurs en connaissent la plus ou moins grande fertilité. De mauvaise qualité ou insuffisamment irriguées (par exemple, les terres situées immédiatement au sud de la route de Kayes, de Yélimané à Gori), elles ne sont pas cultivées ou ne le sont qu'occasionnellement.

On peut estimer que des 63.000 habitants du cercle, 31.000 travaillent aux champs. Chaque cultivateur met en exploitation un peu plus d'un hectare. Les terres cultivées se répartissent en 22.500 ha de mil, 5.600 ha de maïs, 2.600 ha d'arachides, 2.300 ha de coton, 110 ha de riz, le reste en des productions de moindre importance. Le chiffre moyen du rendement par hectare est de 600 à 700 kilos pour le mil, 500 kilos pour l'arachide, d'une tonne environ pour le maïs et le coton. Dans l'estimation de la production annuelle, il faut tenir compte de deux variables, qui sont 1) la durée de la période de pluie: plus celle-ci est grande, plus la superficie cultivée sera importante, car la période de végétation s'étend en ce cas sur un long temps que le cultivateur met pleinement à profit; 2) la régularité des pluies, qui déterminera celle de la période de germination²⁸. Ces variables amènent des différences de l'ordre de 100 kilos par hectare.

Le produit de la récolte est évidemment consommé pour la plus grande part (à raison de 600 grammes de céréales par jour et par tête, soit 200 kilos par an). Une faible proportion est commercialisée (542 tonnes pour la campagne 1964-1965, dont 200 tonnes durent être rétrocédées par le cercle). Une quantité de mil, impossible à chiffrer avec précision mais qui doit atteindre le chiffre annuel de 450 tonnes environ²⁹, est vendue en fraude aux Maures. Chaque année, plusieurs tonnes de mil sont saisies aux abords de la frontière mauritanienne. Un peu de graines (à raison de 10 kilos pour 1 hectare) est conservé à part dans les greniers pour servir de semences à la saison prochaine. Il n'y a pas de pertes de céréales, car la consommation se fait presque toujours l'année même qui suit la récolte.

²⁶ Estimations dues à M. Boubacar Dicko, chef de groupe de l'O.C.L.A.L.A.V. à Nyogoméra.

²⁷ La cause principale du sous-emploi de la terre est, bien entendu, le départ massif des navétanes. Par ailleurs il ne semble pas que l'effort agricole soit poussé au plus haut niveau possible. Quand, pendant la guerre 1914-1918, l'administration française pressa les paysans de cultiver davantage, certains centres importants de culture triplèrent l'étendue des terrains ensemencés l'année précédente (Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport politique, juillet 1917).

²⁸ Ainsi une pluie insuffisante en juillet est préjudiciable aux cultures. On dit alors que le mil « grille sur pied ».

²⁹ Un point de repère est fourni en 1943, année où 329 tonnes de mil fraudé avaient pu être saisies. Cette année-là la quantité de mil à fournir à l'Office de Commercialisation était de 275 tonnes (Archives de Yélimané, *Journal de poste*).

La production suffit en général à satisfaire largement les besoins de la consommation; il y a parfois des soudures difficiles — rarement un début de famine ³⁰ — qui sont dues au régime des pluies particulièrement défavorable. Encore n'ont-elles alors cette conséquence que parce qu'elles sont doublées par l'appauvrissement délibéré des paysans, cause constante sinon de disette, du moins de semaines difficiles pour beaucoup, en juin et juillet. La seconde récolte, celle des terres de décrue, joue heureusement un rôle de rattrapage. Elle est plus sûre que la première, parce qu'elle ne dépend pas des pluies, dont le régime est irrégulier.

Les paysans se démunissent par la vente (aux Maures) et l'échange contre du bétail (avec les Peul), de mil et de maïs, dont ils se privent même en cas de récolte déficiente. Les transactions se font souvent dès la moisson terminée, quand les greniers sont pleins, à des taux parfois assez bas, sans que les cultivateurs, poussés par le besoin d'argent, se soucient des mois difficiles qu'ils se préparent. D'autres fois, au contraire, le mil est caché pour n'être sorti et vendu qu'à la soudure, aux Maures mais aussi entre les Soninke eux-mêmes, quand les prix sont au plus haut. Il arrive même que des céréales soient achetées dans le Kārta, pour être revendues avec bénéfice, en août.

En cas de disette, l'entraide familiale et villageoise pallie les manques les plus aigus. Pendant la période coloniale l'autorité avait organisé de son côté les greniers de réserve, remplacés en 1950 par la Société de prévoyance. Depuis 1960 la Société Mutuelle de Développement Rural (S.M.D.R.) pourvoit aux soudures difficiles ³¹. Naguère on avait même parfois recours aux régions voisines (Kingi, Kenyareme, Bafoulabé). Des nourritures de remplacement calment la faim: fruits de baobab (*kidikole*), graines de coton ou de nénuphar (*dyadye*), plantes sauvages cueillies aux abords du village.

La lacune principale de la technique agricole réside dans le fait que l'inondation n'est pas dirigée. Divers projets d'irrigation rationnelle et de mise en valeur ont été conçus à cet effet ³². D'autres facteurs négatifs de moindre importance, tant d'ordre culturel que naturel, contribuent à maintenir dans la pauvreté une vallée dont les conditions générales, si elles étaient aménagées, pourraient constituer un centre d'attraction prospère pour l'agriculture de la région. Le principe de la fumure est connu et pratiqué mais de façon assez sporadique: les parcs du bétail des Peul se fait sur de petites superficies. Le cercle possède une fumièrre en fonction-

³⁰ Comme en connurent les années 1900 et 1920 où il y eut de nombreux morts.

³¹ Mais, à son tour, l'assurance d'être secouru en cas de besoin, enhardit le cultivateur à vendre ce qui quelques mois plus tard lui fera défaut.

³² Dont un en particulier par le Bureau du Développement de la Production agricole (Paris) en 1962. Voir chapitre XI.

nement, à Nyogomēra. Des expériences d'engrais chimiques faites aux Essais agronomiques de ce village, n'ont pas donné de bons résultats. Au demeurant, l'inondation paraît suffisante à la fertilisation des terres.

Le bétail transhumant chaque année à travers le cercle cause de graves déprédations aux cultures tardives (mil, maïs, haricots, Calebasses) et surtout aux pâturages. Dès novembre, les pasteurs peul descendent du Kingi pour passer la saison sèche avec leurs troupeaux aux abords de la mare de Māgi (cercle de Kayes). Il passe des dizaines de milliers de bœufs, des vagues de moutons et de chèvres, qui épuisent les pâturages ³³.

Le déboisement est une autre cause de dégradation du territoire. Arbustes, mimosées, petits fromagers (ou arbres à kapok), arbres à tanin, sont attaqués de façon irraisonnée, tant par les sédentaires que par les nomades: les cultivateurs eux-mêmes, pourtant directement intéressés à la conservation des bois, abattent ou brûlent souvent quantité d'arbres pour le défrichage des champs (l'alternance des cultures pourrait remédier partiellement à cette situation, les terres restant productives un plus grand nombre d'années); les nomades aussi allument des feux de brousse, car l'incendie a pour résultat de permettre la croissance de l'herbe verte nécessaire aux troupeaux, et leur petit bétail, chèvres et moutons, ronge les pousses des arbustes et cause des dégâts considérables. Dès le début de la colonisation, des sanctions furent prévues contre le déboisement et l'allumage de feux de brousse dévastateurs, mais les mesures de coercition restèrent vaines — et le demeurent aujourd'hui — par manque de personnel et parce que les sanctions frappent à faux: l'auteur est très difficile à trouver. Il n'y a plus alors qu'à rendre responsable le village voisin du lieu de l'incendie et à l'obliger à éteindre le feu.

Les mange-mil, qui ne ravagent la région en masse que depuis quelques décennies, ont pris au dépourvu l'administration et les cultivateurs. Depuis 1964, l'Organisation Commune de Lutte Anti-acridienne et Anti-aviaire (O.C.L.A.L.A.V.) a installé un centre de lutte près de Yélimané, à Nyogomēra, qui travaille avec efficacité et qui se promet de débarrasser le cercle des granivores en quelques années. Les phacochères ³⁴, singes cynocéphales ³⁵, écureuils, souris et insectes (criquets sédentaires, chenilles, mou-

³³ La transhumance est un des soucis constants de l'administration. En avril 1916, les pâturages du Gidyume furent à ce point dévastés que les troupeaux locaux furent obligés de chercher leur provende dans les régions avoisinantes (Archives de Yélimané, *Journal de poste*).

³⁴ Ils circulent par centaines. Au cours d'une battue faite dans le cercle en 1958, on en abattit pas moins de 213. Souvent les paysans dorment la nuit dans les champs pour avoir l'occasion de les abattre.

³⁵ Ils vivent par bandes de 500 à 1.300. Près d'un millier furent tués dans la seule année de 1961.

ches) sont d'autres parasites qui donnent fort à faire aux paysans en s'attaquant chaque année à leurs champs et à leurs greniers.

Institutions de prévoyance

a) les greniers de réserve

L'irrégularité des pluies pose des problèmes de soudure que le besoin d'argent et l'imprévoyance des cultivateurs trop pressés de vendre, rend parfois assez graves. Même dans le cas d'une bonne récolte, le mil, s'il est cédé aux Maures ou à des revendeurs en de trop grandes quantités, manquera pendant l'hivernage. Le cultivateur doit alors avoir recours à ceux-là qui six mois plus tôt lui avaient acheté une partie de son produit. Il lui faut payer le prix fort ou emprunter des céréales à rembourser après la récolte.

Cette spéculation fut toujours condamnée par le pouvoir, tant colonial que malien, mais dans la mesure où le vendeur et l'acheteur y trouvent leur compte d'une façon ou d'une autre, elle continue à exister de façon à demi-clandestine. Dès 1914, l'administration française tenta de constituer une réserve de céréales annuelle et d'en organiser le règlement, afin d'assurer la population, au moins en partie, contre les conséquences des mauvaises récoltes et les difficultés de la soudure, et pour mettre de côté la petite quantité de grains nécessaire aux semis de l'année suivante. Le système dit des greniers de réserve fut rendu obligatoire dans la subdivision en 1919 et organisé selon les principes suivants: « Peu après la récolte, une certaine quantité de mil sera prélevée dans chaque famille: chaque village possédera ainsi quelques greniers de réserve collectifs (un par quartier, dans les grands villages), dont l'accès serait interdit jusqu'à la soudure. Le grenier sera confié à la surveillance d'un lettré, responsable de la rentrée des cotisations en mil et de la redistribution des réserves au moment de la soudure avec l'accord de l'Administration (le commandant de cercle). La cotisation sera fixée à 40 mouds de mil par imposable (versements faits par famille), restituables par quarts pendant les mois de soudure. Le gardien recevra de chaque adhérent un salaire fixé à 1 moud par cent ou fraction de 100 mouds de mil en réserve. A chaque famille nous (le chef de subdivision) avons distribué un ticket portant au recto le n° d'ordre avec le nom du chef de famille, le nombre des imposables et celui des prestations; au verso, le montant de sa cotisation et celui des prélèvements mensuels. Toutes ces indications ont été traduites en langue arabe [...] Le gardien du grenier tiendra la liste des adhérents sur laquelle il mentionnera les opérations effectuées pour chacun. Il a été convenu que les prélèvements ne pourront être opérés qu'après avis du résident et seulement à compter de la période tous-indiquée. Les listes d'adhérents seront présentées pour contrôle après la première récolte, à la première quinzaine de décembre, et à toute réqui-

sition du chef de la subdivision ³⁶. » Le mil restait donc la propriété des cultivateurs et serait remis à leur disposition en temps voulu.

La réserve, conçue à l'échelle des villages, était en son principe contraire aux modes traditionnels de production et de consommation, axés sur le groupe familial. De plus, et surtout, l'administration considérée de façon générale avec méfiance par la population se heurtait ici, bien que dans ce cas ses intentions aient certainement été pures, aux intérêts les plus immédiats et les plus intensément pris à cœur par les Soniŋke. Toute innovation dans le régime de la propriété des biens agricoles, toute intervention ou tout contrôle dans le domaine de l'alimentation, surtout s'ils étaient faits en des termes que l'administration eut le tort de rendre aussi bureaucratiques, ne pouvaient manquer de susciter craintes et résistances. Les villageois redoutaient, par exemple, que les greniers fussent réquisitionnés en vue de satisfaire les besoins de la garnison ou du corps administratif de Yélimané, de même qu'ils avaient dû déjà céder du bétail pendant la guerre qui venait de se terminer. Aussi, dès leur création, rendue effective en 1920, jusqu'à leur suppression vers 1950, les greniers de réserve furent la source de nombreux heurts entre l'administration et les Soniŋke. Parfois l'opposition suscita la solidarité de plusieurs villages, ce qui fit voir aux Français qu'une région, divisée politiquement et morcelée en de très nombreux clans et groupes, pouvait néanmoins réaliser « l'union sacrée » quand elle estimait que l'occupant menaçait des intérêts vitaux. On suit dans les journaux de poste l'histoire de ces trente ans de tiraillements.

Depuis le début, l'expérience s'avère difficile. En 1920, s'attaquant à une des causes principales des pénuries, l'administration interdit la vente de mil aux étrangers et sa sortie du territoire de la subdivision. La cotisation est fixée à 30 *mudd* par habitant imposable. Des sanctions sont prises contre certains chefs de famille et de quartier, coupables de négligence. L'année suivante, la population est invitée à étendre les surfaces cultivées en vue de produire les quantités nécessaires à la réserve et elle est soumise à une « longue campagne de conseils, de recommandations, de persuasion ». Il n'empêche que dans le Tiringa, la présence du chef de subdivision est nécessaire pour faire remplir les greniers. Il va de village en village pour contrôler les opérations. L'opposition à laquelle il se heurte fait envisager un moment au gouverneur de la colonie de détacher des tirailleurs en stationnement dans les villages indisciplinés. Dans le Dyahunu, suite à un stockage dérisoire, la contribution par imposable est transformée en contribution globale; Gori et Yaginne, par exemple, sont chacun obligés de réserver 2.000 *mudd*. A Būlajimi, « cinq chefs de famille ont opposé le refus le plus formel en ajoutant à l'adresse du chef de subdivision: " Mesure le mil et porte-le dans le magasin, moi je ne le ferai pas " ». « Cette réponse significative, ajoute l'administrateur, je dois l'entendre ailleurs. Je n'ai pas cru devoir faire respecter par la force les ordres donnés; j'en eusse été incapable avec les deux gardes qui m'accompagnent ». Cet échec fait baisser en 1921 la cotisation minimum par imposable à 10 *mudd*, concession qui ne donne pas de résultat, car chaque village continue à ne remplir les greniers qu'après perquisition. Par ailleurs, le mil des greniers familiaux est caché dans les cases afin d'être soustrait à la mise en réserve. Le chef de subdivision, réalisant que l'établissement des greniers provoquera une lutte permanente contre les villages,

³⁶ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport commercial, 27 septembre 1919.

préconise l'abandon de l'entreprise, mais l'autorité centrale refusera de donner une telle preuve de faiblesse et ordonnera au contraire l'application de sanctions sévères : lourdes amendes, emprisonnements. Des résultats plus satisfaisants sont alors atteints. Une tournée du résident lui permet de constater au mois de mai 1922 les résultats suivants, dans le Dyahunu et les villages indépendants :

Bilajîmi	2.860 kg
Hungu	7.260 kg
Gawa	1.430 kg
Gori	41.800 kg
Kaņesanu	8.360 kg
Kodye	17.600 kg
Komeulu	11.660 kg
Mongoro	2.420 kg
Sambaņkanu	8.800 kg
Yaginne	48.400 kg
Sambaga	9.350 kg
Dyābugu	3.630 kg
Dyādye	2.420 kg
Dyongaga	29.040 kg
Dorohiri	10.560 kg
Gemu	9.460 kg
Kersinyāne	6.050 kg
Tambaķara	35.200 kg

La situation est également satisfaisante dans le Gidyume et le Tiringa, de sorte que la subdivision de Yélimané possédait en réserve, en mai 1922, 480.420 kg de mil.

Ce premier succès ne dure pas ; il est immédiatement suivi d'une réaction, qui aura été l'opposition la plus violente et la plus généralisée qu'ait connue la colonisation dans la région. Au mois d'août de 1922, les habitants de Kodye, deux jours avant la fête de la Tabaski³⁷, alors que les premières inondations interrompaient la circulation dans la région et rendaient difficile l'intervention de l'administration, pillent les greniers de réserve et récupèrent leurs grains, 8.000 *mudd* de mil et d'arachide. Gori, Komeulu, Sambaga, Hungu font de même. Vers la fin du mois, vingt villages de la subdivision ont vidé leur grenier. A Tango, Nyogomèra et Kodye, l'opération fut inspirée par les chefs et les notables qui un peu plus tard, par crainte du mécontentement et de la dénonciation de ceux des chefs de famille qui n'avaient pas récupéré leur part versée dans la réserve, organisèrent la redistribution générale, mais déjà il ne restait plus assez de mil dans les greniers pour que chacun puisse retrouver son apport. L'*alimāmi* (chef) du Dyahunu, Dyābi Kanyi Dūkure, accusé par l'administration d'avoir toléré ce vaste mouvement, est révoqué et mis à la disposition du commandant de cercle à Nioro, certains chefs sont retenus à Yélimané, et des amendes collectives frappent la plupart des villages. A la récolte de 1923, les efforts en vue de constituer des réserves reprennent ; lors de vérifications, des fraudes sont constatées, telle que l'utilisation d'un *mudd* de capacité inférieure à la normale, mais une maladie frappant le mil cette année et amenant une récolte déficitaire, l'administration s'abstient de prendre des sanctions. La redistribution en période de soudure n'en reste pas moins sévèrement contrôlée, car certains villages, Kirane, Kersinyane, espérant revendre à bon prix les céréales enlevées subrepticement des greniers.

En 1941, la question revient à l'ordre du jour, aggravée par la circonstance qu'en cette année, suite à une carence de ravitaillement en Mauritanie, les Soninke durent subvenir aux besoins de Oualata, d'Aïoun et de Tamchakett. Les habitants de Yaginne, qui durent leur vendre 119.000 kilos de mil, furent obligés d'aller chercher des céréales dans le cercle de Bafoulabé. Pour doubler les greniers de disette, dont l'utilité devait être d'ordre général, l'administration instaure les greniers dits de soudure, à usage spécifique. Dans le Dyahunu et le Gidyume, en 1944, chaque imposable doit livrer 10 *mudd* à l'un, 40 à l'autre, dans le Tiringa et le

³⁷ L'Aid El-Kebir des Arabes.

Kenyareme, respectivement 20 et 40. Cependant la difficulté à réaliser ces exigences est telle que seuls les greniers de soudure seront remplis. La récolte est si mauvaise que pour exécuter les ordres, les villages de Dyongaga, de Tambakara et de Kersinyane sont obligés d'aller se procurer du mil dans le Kenyareme et jusqu'à Nioro. Les journaux de poste, qui donnent le détail des tournées de vérification du résident, permettent de constater la permanence des troubles. Toujours en 1944, huit villageois de Dyalaka sont incarcérés pour avoir mis un double fond à leur grenier afin de ne devoir les remplir que partiellement. D'autres manœuvres frauduleuses ont lieu à Nyogoméra, Tambakara, Takaba, Nyanyela, Fanga, Tango, Yélimané Sebe, Gori, Sambaga, Komeulu, Dyongaga, Yaraka et Gemu. De même en 1947 de graves difficultés contrarient la rentrée du mil, des chefs sont menacés de destitution, et les gardes envoyés sur place pour faire remplir les greniers reviennent à Yélimané sans avoir obtenu de résultats.

La suppression des greniers, réalisée vers 1950, causa un grand soulagement dans la population. Pourtant en 1954 certains notables du Gidyume demandèrent que des provisions de mil et d'arachide soient entreposées par la Société de Prévoyance à Fanga, à redistribuer aux paysans à la fin du mois de juillet.

b) les Sociétés indigènes de Prévoyance, de Secours et de Prêts mutuels agricoles (S.P.)

Elles avaient pour but aux termes du décret de 1910 qui les institua, d'« aider, dans l'intérêt commun, au développement des cultures, de l'élevage, de la récolte et de la préparation des produits agricoles et de cueillette, ainsi qu'à l'amélioration des conditions dans lesquelles ils s'effectuent; de venir en aide par des secours temporaires à leurs adhérents pauvres, gravement atteints par les maladies, les accidents ou fléaux naturels; de permettre à leurs sociétaires, par des prêts annuels ou à long terme, en nature ou en argent, de maintenir et de développer leurs cultures, d'améliorer ou d'augmenter leur outillage ou leurs troupeaux, de contracter des assurances contre les accidents ou les sinistres ». Il n'y eut pas de S.P. dans la subdivision de Yélimané avant l'année 1921, et sa création à cette date ne modifia pas la situation agricole de façon notable. Des graines en petites quantités furent prêtées et des sommes d'argent avancées à l'un ou l'autre cultivateur désireux d'acheter une charrue, mais la S.P. demeura sans applications importantes faute d'un cadre général de formation rurale et parce que les cotisations (minimes) exigées ne couvraient même pas les frais de fonctionnement. Tant qu'existèrent les greniers de réserve, souci principal de l'administration dans le domaine agricole, elle joua donc un rôle effacé. Ce n'est qu'après leur suppression, vers 1950, qu'elle prit quelque consistance, et nous avons dit que les cultivateurs du Gidyume eux-mêmes voulurent alors lui faire jouer le rôle des greniers.

La S.P. différait cependant de ceux-ci, par la constitution centrale de la réserve, située au chef-lieu de la subdivision, et par le caractère facultatif et les modalités de ses opérations, qui se faisaient sous la forme d'achats de grains auprès des villageois. De ce fait elle ne souleva pas les difficultés

qu'avaient suscitées les greniers de réserve. Elle continua d'exister jusqu'au moment où furent créées les Sociétés mutuelles de Développement rural (S.M.D.R.) chargées, entre autres fonctions, de réaliser une prévoyance sociale plus effective.

c) les Sociétés mutuelles de Développement rural (S.M.D.R.)

Pour ne parler ici que de ce seul but ³⁸, il faut insister sur le rôle important que jouent les S.M.D.R. dans la commercialisation des produits agricoles telle qu'elle est prévue par le Plan national. La loi du 2 juillet 1960 définit leur statut en ces termes: elles sont « des établissements d'utilité publique à caractère coopératif et mutualiste[...]. Elles peuvent gérer des caisses de crédit agricole, de secours mutuel et d'assurance agricole ». Tous les cultivateurs en font obligatoirement partie; ils paient une cotisation de 60 FM par an, qui est perçue en même temps et dans les mêmes conditions que l'impôt. Les opérations d'achat et d'éventuelles rétrocessions de mil se déroulent de la façon suivante: vers le mois de décembre, les responsables font une tournée dans les villages où les comités locaux élus déterminent le mil que la localité commercialisera. La charge globale du tonnage à vendre par le village est répartie par le conseil de village entre tous les hommes âgés de vingt à soixante ans. Paiement est fait à l'avance par la S.M.D.R. sur la base des prix fixés par la loi, à charge pour le village de rembourser l'équivalent de la valeur de mil qu'il ne serait pas en mesure de livrer. En février a lieu la tournée de collecte. A ce moment la S.M.D.R. fixe l'importance du stock destiné à la rétrocession et met le reste à la disposition de l'organisme central (O.P.A.M.-Office de Production agricole du Mali) chargé d'écouler les céréales vers l'étranger (Haute-Volta, Sénégal) et vers les régions maliennes dont la récolte aurait été insuffisante cette année-là. La rétrocession du mil s'est faite, en 1965, à raison de 19 F le kilo, soit avec un bénéfice de 6 F le kilo, prix très inférieur à celui que pratiquent les commerçants locaux (qui ne sont autres que des cultivateurs accaparant le mil à l'époque de la récolte pour le revendre à des taux usuraires en période de soudure). A titre d'exemple, nous reproduisons ci-dessous le tonnage du mil commercialisé en 1963 dans l'arrondissement central du cercle (Gidyume et une partie du Dyahunu), par village:

Yaginne	39 t	972 kg
Dyɔŋkulāne	35 t	
Gori	20 t	
Faŋga	15 t	650 kg
Yaginne Banda	14 t	699 kg
Bandyugula	8 t	
Kodye	7 t	

³⁸ Sur la S.M.D.R. en général, voir pp. 503-505.

Tango	6 t 649 kg	
Mañana, Takaba	6 t	chacun
Sambaŋkanu	3 t 627 kg	
Gemu, Nyanyela (Gidyume), Taŋgadonga	3 t	chacun
Bidadji, Bugundya, Dyabagela, Kaŋesanu, Takutalla, Yéli-mané-Grand	2 t	chacun
Benna, Biladjimi, Dällsilämi, Dyengere, Dugu- bara, Hunŋu, Gawa, Kemala, Medina		
Görbel, Yaräka, Yéli-mané Sebe	1 t	chacun
Dyädye, Mönŋoro	½ t	chacun

Pour l'ensemble du cercle, la double opération achat — rétrocession se soldait pour la même année par un actif disponible de:

	Achat	Rétrocession
Arrondissement central	215,500 t	175 + 10 t ³⁹
Arrondissement de Tambaŋkara	160 t	15 t
Arrondissement de Kirane	130 t	10 t
Arrondissement de Mareña	36 t	5 t
	<hr/> 541,500 t	<hr/> 215 t

Actif de 326,500 t

La proportion commercialisée des récoltes est de l'ordre de 0,03 %.

L'action de la S.M.D.R. n'est guère appréciée par les cultivateurs. On constate chez eux une information insuffisante sur ses objectifs ⁴⁰ et, auprès des individus renseignés, un certain manque d'intérêt. Ceux des villageois qui ont produit une quantité de mil supérieure à leurs besoins et à leurs obligations envers la S.M.D.R., gardent ce surplus en réserve pour le revendre à des prix élevés (jusqu'à 50 FM le *mudd*, contre 32,50 FM donné par la S.M.D.R.) en période maigre. Au contraire, dans les petites familles, où la production suffit à peine à la consommation, le cultivateur en est parfois réduit à acheter du mil auprès des covillageois à un prix qui est supérieur à celui qu'il recevra de la S.M.D.R. Enfin, il est évident qu'aussi longtemps que les Maures seront amenés à importer du mil en fraude dans leur pays et à en acheter aux Maliens à des prix élevés, la S.M.D.R. locale ne pourra pas enregistrer de grands succès.

³⁹ Pour les besoins des fonctionnaires du cercle.

⁴⁰ Lors de la création de la S.M.D.R. des tournées d'explication ont été faites dans les villages, mais sans la pratique d'une véritable animation rurale les discours restent lettre morte. En 1965 une pièce de théâtre, montée par les Jeunes Pionniers de Yéli-mané, mit en scène les heurs et malheurs de la commercialisation et combattit (en français) la fraude et l'usure.

III. ELEVAGE

Il n'y a pas d'élevage à proprement parler, en ce sens qu'il n'existe pas de techniques de sélection, de croisement, de nourrissage, etc.⁴¹ de nature à améliorer la race des chevaux et des bovidés, mais les Soninke sont propriétaires d'un nombre de bêtes relativement élevé qui pour eux présentent le triple intérêt d'être un objet de consommation, de prestige et, jusqu'à une époque récente, celui d'un commerce assez important. Des estimations faites par le Service de l'Élevage en 1957 portent pour l'ensemble du cercle, sur un nombre de 1.500 chevaux, 11.600 bovidés (zébus de race dite peul), 24.500 ovins et caprins et 2.000 ânes. L'administration, cette année-là, avait recensé 1.430 chevaux, 11.200 bovidés, 23.500 ovins et caprins et 1.510 ânes⁴². Les différences entre ces deux séries de chiffres sont dues au fait que des bêtes ne sont pas déclarées afin d'être soustraites à l'impôt. Des observations empiriques donnent à penser qu'en réalité la fraude porte sur des quantités plus considérables. Les troupeaux errent par tout le cercle et en dehors du cercle; leur contrôle nécessiterait un personnel administratif nombreux. Le dernier recensement (1964-1966) des villages du Dyahunu donne les chiffres de: 395 chevaux, 5.492 bovidés, 3.310 ovins et caprins, 648 ânes.

Les chefs de famille, surtout s'ils sont nobles, tiennent à avoir un cheval. Un tiers environ d'entre eux en possèdent un. Il s'agit, sinon plus, au moins autant de pouvoir faire ostentation d'un cheval mis au piquet dans la concession, que de disposer de l'utilité d'une monture. Certains propriétaires trop âgés ou peut-être incapables de monter ou craignant, disent-ils, de devoir donner leur bête à un griot de rencontre qui se mettrait à les flatter, le laissent à la maison et voyagent à pied ou en camion. Les chevaux, aujourd'hui comme hier, sont achetés aux Soninke du Kingi et du Bakunu, qui les amènent sur place. Dans le temps ils pouvaient être revendus avec bénéfice au Sénégal. C'est à Gori et à Dyongaga qu'il s'en trouvait traditionnellement le plus grand nombre.

L'intérêt social attaché à la propriété des bovidés, quoique moins grand, est néanmoins très sensible. Moins que source de prestige, elle est signe de richesse: posséder un grand troupeau de bœufs (vingt têtes au moins) est une des meilleures façons de se faire une réputation d'homme fortuné. Le mot *nābure* signifie à la fois la richesse, les biens, le bétail. Ces troupeaux, pendant la saison sèche, sont confiés à des bouviers peul⁴³ qui se déplacent sur une grande aire; pendant l'hivernage, certains Soninke font

⁴¹ La technique de la castration est connue; ce sont les Peul qui se chargent de sa pratique.

⁴² Archives de Yélimané, *Rapport économique annuel, 1957-1958*.

⁴³ Plusieurs propriétaires soninke peuvent confier leur bétail à un même berger. Les bêtes portent une marque brûlée au fer rouge sur l'arrière-train.

rentrer leurs bêtes dans les petits enclos du village; d'autres les laissent aux Peul, qui repartent vers le Nord à cette époque de l'année. Le cheptel ne reste donc pas nécessairement à proximité du village, où le pâturage à ce compte ferait d'ailleurs rapidement défaut, mais il suffit que son existence soit notoire — et elle l'est toujours — pour que le prestige recherché soit acquis.

L'importance accordée au gros bétail dans la sphère sociale était renforcée par le fait que les vaches entraient naguère assez souvent dans la composition de la dot.

Son rôle économique est plus difficile à établir. Il semble qu'un nombre assez important de bêtes ne fut pas autrefois consommé par leurs propriétaires.

Lors des grandes fêtes, à la fin du Ramadan, à la Tabaski, chaque famille prépare de grands plats de viande. Bœufs et moutons sont abattus en nombre dans chaque village. En dehors de ces occasions exceptionnelles, quand un chef de famille décide d'abattre une bête, une partie seulement de la viande sera consommée par son propre groupe. Du reste il fait des « tas » de valeur égale, contenant tous les mêmes quantités de chair et d'os et qui sont vendus aux amateurs du village à un prix donné, d'ordinaire 100 ou 150 FM⁴⁴.

Les bêtes mourant de mort naturelle ne sont pas consommées (au contraire des bêtes malades, reconnues comme telles et que parfois on abat avant qu'elles ne meurent). Leur nombre est important, le bétail étant périodiquement décimé par les épizooties (péripneumonie, peste bovine)⁴⁵. Le lait des bêtes est parfois gardé par le chef de famille qui, dans ce cas, le donnera de préférence aux enfants de sa concession — c'est le cas des familles riches; d'autres fois il est échangé contre du mil, ou encore laissé aux bergers en guise de paiement (la traite des animaux est assurée tant par les hommes que par les femmes, mais seuls les premiers peuvent les abattre).

Le bétail n'est pas soumis à d'autres emplois utiles, tels que le portage ou la traction.

Jusqu'à une époque récente les bovidés étaient un important objet commercial. Achetés aux Peul et aux Maures, ils pouvaient être revendus sur les marchés de Koniakary, de Kayes et du Sénégal. Certains vendeurs

⁴⁴ Au cours de cette vente particulière (*ṭṭṭṭṭṭ*), afin que nul ne soit ou ne puisse se croire lésé, les acheteurs sont représentés chacun par une paille qu'un témoin impartial dépose sur les différents tas. Ceux-ci sont répartis selon cette distribution: chaque participant reçoit en partage le tas couvert par sa brindille. Cette coutume est attestée aussi chez les *Kasṭṭṭṭṭṭ* (Ch. MONTEIL, *Les Khassonké*, *op. cit.*, p. 59) (Planche 2).

⁴⁵ La vaccination n'atteint pas son plein effet, car de nombreuses bêtes sont soustraites à cette obligation par leurs propriétaires.

ne pouvant obtenir un prix qui les satisfasse, menaient leur bétail jusqu'au marché de Bamako. Il y a également transactions commerciales entre les Soninke eux-mêmes. Cependant les entraves légales mises actuellement au commerce, rendent impossible toute estimation des quantités négociées traditionnellement et elles empêchent d'évaluer l'importance de la spéculation économique dans le chef des propriétaires vendant leur bétail.

Les caprins, obtenus auprès des Maures, et les ovins, achetés aux Maures et aux Peul, sont exclusivement objets de consommation locale. Aucune valeur de prestige ne s'attache au petit bétail, dont il n'y a pas de famille qui n'en possède quelques têtes. Leur viande est médiocre. Le lait est donné aux enfants. Les ânes, également achetés des Maures, servent aux déplacements des femmes et des enfants et surtout au transport de marchandises et de récoltes. Ils sont parfois objets de vente au Sénégal.

Chaque famille possède également quelques poulets. Les œufs ne sont pas consommés.

IV. CHASSE ET PÊCHE

Ces activités accessoires ajoutent peu aux ressources alimentaires. Quelques hommes, dont certains ont conservé les attributs traditionnels du chasseur, le bonnet pointu, la corne à poudre, les amulettes destinées à rendre invisible, abattent, pour leur propre compte, au fusil de traite ou à l'arme perfectionnée ⁴⁶, gazelles et perdreaux, mais c'est surtout aux grands animaux prédateurs (et non consommés), les phacochères et les singes, que les cartouches sont destinées. On use aussi contre eux de pièges en fer à ressort, achetés à Kayes.

La pêche est plus importante. Tous les hommes et les garçons s'y livrent, collectivement au cours des grandes pêches annuelles ⁴⁷, et individuellement. La pêche a lieu surtout au cours de la saison sèche, quand les eaux ont déjà fort baissé; chaque pêcheur opère pour son compte, au moyen de deux troubles, qu'il rabat l'un sur l'autre. La pêche à la nasse est plus rare. Chaque hivernage amène dans les marigots et les mares un grand nombre de silures et de petits poissons de friture. Une partie des prises est consommée tout de suite, une autre est mise à sécher pour la conservation.

Citons enfin ici la pratique de collecter le miel. Elle s'opère de préférence la nuit (pour profiter de l'engourdissement des abeilles) et en groupe; l'inventeur de l'essaim se fait accompagner par quelques volontaires de son

⁴⁶ 882 fusils sont recensés pour l'ensemble du cercle de Yélimané (1965). Le nombre d'armes perfectionnées est négligeable.

⁴⁷ Voir p. 178 et p. 327.

entourage; à l'issue de la collecte, ils se partagent le miel de façon informelle, et le laissent volontiers manger par leurs enfants.

V. ARTISANAT

Les aspects technologiques des différentes branches de l'artisanat soninke sont bien connus pour avoir été décrits à plusieurs reprises, ce qui nous dispense d'avoir à en traiter à notre tour ⁴⁸.

Le tissage, pratiqué sur métier horizontal, produit des bandes de coton larges de 10 cm environ; la forge procure leurs outils aux cultivateurs et aux femmes des bijoux en argent et en or; le travail du cuir donne harnachements de chevaux, sacs, sandales, amulettes. L'artisanat ne représente l'activité que d'une partie minime de la population, certains artisans spécialisés et des descendants d'esclaves. Nous reviendrons sur ce sujet à leur propos ⁴⁹.

Tous les hommes, en outre, confectionnent pour leurs propres besoins ou en vue de les vendre, des seccos, des cordes, des filets, des nattes, des lits; il revient aux femmes et aux filles d'égrener, de carder et de filer le coton, et de teindre les tissus au moyen de l'indigo ⁵⁰. Les vêtements, quand ils ne sont pas achetés au marché, sont confectionnés par les hommes.

VI. COMMERCE

L'époque traditionnelle

Les Soninke ont été le sujet d'écrits épars qui se rejoignent cependant sur l'importance qu'ils accordent généralement aux activités mercantiles: à en croire la majorité des auteurs, il s'agirait essentiellement d'un peuple de commerçants. « Juifs du Soudan », colporteurs poussés par un grand esprit d'entreprise et le goût du gain, actifs dans toutes les régions d'Afrique occidentale, ils auraient tenu entre leurs mains, grâce à la situation privilégiée de leur implantation et à une longue tradition commerciale, une grande partie du trafic des esclaves et des marchandises.

C'est l'aspect sous lequel ils apparaissent à Mungo-Park ⁵¹. Balbi ⁵² confirma cette façon de voir, et René Caillié alla jusqu'à prendre leur nom

⁴⁸ Cfr les références p. 216⁶⁰ et 216⁶³, p. 217⁶⁷.

⁴⁹ Voir chapitre V, section II.

⁵⁰ Cfr pour le tissage: ZELTNER (1910), SAINT-PÈRE (1925, p. 43); pour la teinturerie: DANIEL (1910, p. 42), ATHIÉ (1943), LESTRANGE (1950).

⁵¹ « The Serawoollies are habitually a trading people; they formerly carried a great commerce with the French in gold and slaves, and still maintain some traffic in slaves with the British factories on the Gambia. They are reckoned tolerably fair and just in their dealings, but are indefatigable in their exertions to acquire wealth, and they

de « séracolets » pour le vocable désignant les commerçants, par une erreur d'autant plus surprenante qu'il ne vit pas moins sur son chemin de marchands peul et malinke. « On appelle séracolets, ou sarakolais, écrivait-il, une corporation de marchands voyageurs qui parcourent l'Afrique; c'est à tort que l'on a dit que les sarakolais forment une nation ⁵³. » Peu de temps après, Mollien restituait aux Soninke leur qualité d'ethnie, mais il persistait à les appeler une « nation commerçante ⁵⁴. » Piétri fut plus nuancé: « Les Saracolés sont souvent agriculteurs, mais leur trait de caractère le plus remarquable, c'est leur goût pour le commerce et leur hardiesse à braver tous les dangers pour aller trafiquer d'un bout à l'autre du Soudan, à travers des populations souvent agitées par la guerre ou sur des routes peu sûres. Ce sont eux qui forment la plus grande partie de ces caravanes qui sillonnent tout le bassin du Niger [...] ⁵⁵. » Frey fixa le lieu commun, en mettant l'accent sur les aspects psychologiques: « Ce qui est demeuré comme un trait distinctif, caractéristique du peuple saracollé, c'est une intelligence supérieure à celle des autres peuples au milieu desquels il vit, une civilisation plus avancée, une âpreté au gain toute particulière, et surtout un esprit de mercantilisme, une aptitude vraiment extraordinaire pour le commerce, qui ont fait surnommer les Saracollé les colporteurs de l'Afrique occidentale. Ce sont les Saracollé qui fournissent tous les dioulas, c'est-à-dire les caravaniers de cette partie de l'Afrique ⁵⁶. »

Si les Soninke ont sans aucun doute joué dans la région soudanienne un rôle commercial important, il n'en reste pas moins vrai qu'ils firent en tout temps une société fondée sur les ressources de l'agriculture. Ceci suffirait à le prouver que le commerce aujourd'hui pratiquement supprimé, après qu'eurent été interdits par les Français l'esclavage et la guerre, la

derive considerable profits by the sale of salt, and cotton cloth, in distant countries. When a Serawoolli merchant returns home from a trading expedition, the neighbours immediately assembly to congratulate him upon his arrival. On these occasions the traveller displays his wealth and liberality, by making a few presents to his friends; but if he has been unsuccessful, his level is soon over; and every one looks upon him as a man of no understanding, who could perform a long journey, and (as they express it) bring back nothing but the hair upon his head». (Passage relatif au Galam.) (MUNGO-PARK, *Travels in the interior of Africa performed in the years 1795, 1796 and 1797*, Londres, J. Murray, 1816, I, pp. 94-95).

⁵² Cet auteur, en 1826, écrivait des « Seracolets » du Galam et du Gadyaga comme d'une « nation qui paraît surpasser presque tous les autres nègres par l'intelligence et l'adresse dans les affaires du commerce ». (Adrien BALBI, *Atlas ethnographique du globe, ou classification des peuples anciens et modernes d'après leurs langues*, Paris, Rey et Gravier, 1826, pl. XIX, n° 237).

⁵³ René CAILLIÉ, *Journal d'un voyage à Tembouctou et à Jenné dans l'Afrique centrale*, 3 vol., Paris, Impr. royale, 1830, vol. 1, p. 217, note 1.

⁵⁴ Voyage de Mollien, in WALCKENAER, *Collection des relations de voyage en différentes parties de l'Afrique depuis 1400 jusqu'à nos jours*, Paris, 1842, t. VI, p. 195.

⁵⁵ 1885, p. 30.

⁵⁶ 1888, p. 233-234.

société a subsisté, sans doute moins riche qu'autrefois, mais sans avoir dû réorganiser ses moyens de subsistance.

Quelle raison explique le point de vue, non pas faux mais outré, des voyageurs ? Sans doute, que la pénétration française en Afrique occidentale, faite en suivant les axes principaux des fleuves Sénégal et Niger, a mis dans ces régions les colonisateurs en rapport avec des trafiquants, des colporteurs qui, en effet, étaient des Soninke, et qu'ils ont eu le tort de prendre une partie minime pour le tout, ignorant les implantations massives d'agriculteurs dans la zone du Sahel, qui ne furent approchées que plus tard et, même alors, connues de moins près. Un des auteurs de cette époque, le Dr Tautain, s'est d'ailleurs rendu compte de cet état des choses et des connaissances. Il constata que la spécialisation commerciale de l'ethnie était surestimée, et il ajoutait, à juste titre, que « le métier de *dioula* (marchand ambulante) n'est généralement pas une profession que l'on exerce toute sa vie ; on fait un certain nombre de voyages afin de s'acheter un ou plusieurs esclaves, de gagner le douaire (la dot) d'une femme, etc., puis on reste à ses cultures. Enfin, il faut bien remarquer que le nombre est grand des Toucouleurs, des Malinke, des Bamana, qui font le même commerce et qu'avant la conquête du Ségou par El-Hadj Omar, le nombre des *dioulas* appartenant à ces derniers groupes était infiniment plus considérable ⁵⁷ ». On ajoutera que les auteurs, si pressés de caractériser les Soninke exclusivement comme des commerçants, montraient la limite de leurs observations en s'arrêtant à cette définition et en ne donnant jamais les modalités non plus que les tenants et les aboutissants de cette activité prétendue spécifique et unique. Gallieni représente à cet égard une brillante exception. Il ne se contenta pas de célébrer à son tour les qualités que les Français trouvaient aux Soninke, et qu'ils comptaient exploiter (« Ils possèdent des qualités d'ordre et d'économie qui les distinguent très visiblement des autres nègres des contrées voisines [...]. Ils forment en somme la population la plus intéressante de toutes ces régions, et ce sont eux qui, par leur instinct commercial, l'étendue de leurs relations [...] semblent être les plus aptes à porter au loin nos idées civilisatrices ⁵⁸ »), mais grâce à la richesse de son information, sans égale pour son temps, nous sommes en mesure de recomposer les données essentielles relatives aux conditions générales du trafic commercial, aux marchandises et aux prix, et de retracer les circuits principaux que suivaient les Soninke et les autres marchands du Soudan (carte 3).

Les caravanes, composées de vingt à soixante individus, quand elles partaient de Bakel, comprenaient jusqu'à une centaine d'ânes ou plus rarement des bœufs porteurs ; si le départ se faisait plus au sud, dans la région de la Gambie, la trypanosomiase interdisait ce moyen de transport, et la

⁵⁷ 1885, p. 74.

⁵⁸ 1883, p. 571.

marchandise était chargée sur la tête des esclaves. Les commerçants ne circulaient jamais seuls, mais toujours en des groupes plus ou moins importants. Ils étaient obligés souvent de traverser des pays en guerre où ce n'était qu'à force de ruses qu'ils parvenaient à sauver leurs biens. Dans les contrées pacifiques les conditions n'étaient d'ailleurs pas très différentes pour eux, car ils avaient à satisfaire les exigences de certains chefs, en payant de fortes redevances au passage. Dans l'empire d'Ahmadu, par exemple, il existait sur chaque route commerciale certains villages où les *dyula* avaient à payer un droit de péage, l'*usuru*, s'élevant au dixième de la valeur des marchandises transportées. Ainsi, sur la route de Médine à Ségou, les villes ou les villages de Koniakary, Nioro, Gige, Nyamina, percevaient de pareils droits; sur la route qui suivait la vallée du Bakhoy, les percepteurs étaient placés à Mourgoula et Tourella; les *dyula* venus du sud payaient des redevances au village de Sougoula, non loin de Bogé.

Il n'était pas rare qu'un homme portant 35 kilos de kola couvrît 50 km en 24 heures. Des reposoirs placés le long des chemins permettaient de se décharger et de recharger sans effort le fardeau qu'on avait grand-peine à soulever de terre. Marchands et porteurs se nourrissaient de peu.

Plusieurs grands itinéraires se dégagent d'un lacis de chemins secondaires. Les caravanes desservant les comptoirs du Sénégal, de la Gambie et des rivières du sud, se formaient à Bakel, à Médine, à Fattatenda sur la Gambie, à Bogé sur le Rio Nunez et à Sierra Leone, l'actuelle Freetown. Elles se rendaient, dans la direction du nord-est, au Kingi par Médine; vers l'est, à Kankan, Ségou, dans le Sankaran, à Tengrela et jusqu'à Timbuktu. Le Niger était franchi aux gués de Tourella ou de Dialakoro. En Guinée, les caravanes venant de Gambie rejoignaient les marchands partis de Bogé et débouchaient avec eux sur le haut Niger. Beaucoup continuaient jusqu'à Tengrela, puis revenaient par le Bouré et le Bambouk; d'autres gagnaient Ségou, Djenné, Timbuktu par divers itinéraires suivant des directions parallèles au cours du Niger. En direction du sud, les marchands se rendaient jusqu'à Ona, dans le Ghana actuel.

Partout des produits manufacturés, fusils, poudre, quincaillerie, étoffes (surtout la guinée, de fabrication française, belge et indienne), étaient échangés contre de la poudre d'or, de l'ivoire et des esclaves. Le sel était soit un produit d'importation, soit fourni par les Maures, à raison de trois barres contre deux pièces de guinée ou d'une barre contre un esclave. Dans le sud, la kola était obtenue en échange de bandes de coton, pour être en partie troquée contre de l'or dans le Bambouk et le Bouré. Les commerçants entouraient ces fruits de beaucoup de soins, les triant, les faisant tremper, les enveloppant de feuilles afin qu'ils conservent leur fraîcheur.

Des marchés importants, en beaucoup de cas spécialisés en une sorte de marchandises, jalonnaient les routes. Keniera était renommé pour ses

CARTE 3

ITINERAIRES TRADITIONNELS PRINCIPAUX DES COMMERÇANTS AU SOUDAN ET EN SENEGAMBIE



★ Principaux lieux de formation des caravanes

⊙ Lieux de perception des droits de péage

Echelle: 60 km.

Marchés et lieux principaux d'approvisionnement pour les produits indiqués

G : guinée F : fusils P : poudre

C : cola S : sel O : or E : esclaves

esclaves (capturés dans les guerres de Samori), Diacoura, dans le Wassoulou, pour les esclaves également, mais surtout pour l'or.

Les bénéfices des transactions étaient importants. Plusieurs exemples détaillés, relatifs à des itinéraires différents et portant sur diverses marchandises, en témoignent. Avec deux pièces de guinée, échangées à Nioro pour trois barres de sel, un marchand pouvait obtenir trois captifs, qu'il revendait facilement à 250 F⁵⁹ à son retour. Parti avec 25 F il obtenait après sa campagne plus de 600 F. De tels profits paraissent toutefois exceptionnels. Si ce marchand faisait le commerce de l'or, avec ses trois barres de sel il lui était possible d'obtenir 21 gros d'or⁶⁰, dont il tirerait 210 F au Sénégal. Le commerce de l'or était moins avantageux que celui des esclaves, aussi, malgré les aléas (mortalité, pillages), les *dyula* se livraient-ils de préférence à la traite des captifs. Mage parle d'un jeune Soninke qu'il rencontra sur les bords du Bakhoy. Il était parti pauvre de son village Gemukura cinq ans auparavant, portant une petite pacotille de sel qu'il avait échangée contre de l'or dans le Bouré, c'est-à-dire à 350 km environ de son pays; de là il s'était rendu en Sierra Leone en passant par Timbo, ce qui représente plus de 500 km, et y avait cultivé l'arachide jusqu'à ce qu'il eût assez d'argent pour payer la dot et le prix de cinq esclaves qu'il ramena à son voyage de retour, long de plus de 800 km. A Sofana, sur le Niger, la kola était échangée contre du sel de Taoudeni à un taux multipliant par cinq son prix d'acquisition; la barre de sel à son tour était écoulée dans le Sud pour plus du double de ce qu'elle avait coûté à l'achat. S'il engageait des porteurs, le *dyula* doublait, parfois triplait ses profits. Les frais de subsistance, les vêtements achetés pour lui-même et pour sa famille, la part des biens qu'il devait remettre à son retour au chef de famille (lequel de son côté pourvoyait aux frais des dots), devaient cependant être soustraits des bénéfices des marchands.

Il n'y avait pas à proprement parler de « prix » ni d'ailleurs d'« achat » ou de « vente », car toutes les transactions se faisaient sous forme de troc. Pour les échanges importants l'esclave servait à l'occasion d'unité de référence. Du marché de Ségou nous savons qu'il connaissait la monnaie, sous la forme de cauris⁶¹⁻⁶².

Les informations que nous avons recueillies sur le passé commercial du GidimaKa et du Dyahunu n'apportent pas à cette description générale d'éléments nouveaux, mais elles permettent d'établir un tableau complet

⁵⁹ En 1883.

⁶⁰ Un gros d'or équivaut à 3 gr 8.

⁶¹ A la fin du XIX^e siècle 5.000 cauris y valaient 3 à 5 F d'argent.

⁶² Tout ce passage se fonde sur les renseignements de BÉRENGER-FÉRAUD (1878, p. 604), de MAGE (1867, p. 105) et surtout de GALLIENI (1883, pp. 603-609).

de tous les échanges pratiqués dans une région géographique donnée, le Sahel occidental.

Dans le Gidimaka les surplus de mil et certaines marchandises acquises dans le Sud, des captifs et de la guinée, étaient livrés aux Maures de la tribu des Ulad Sidi Mahmud et accessoirement aux populations sénégalaises voisines, en échange de sel, de bétail, de gomme, de sucre et de poisson séché. Le point de rencontre principal des *dyula* était Sélibaby, mais quelquefois des nomades venus du nord de Nioro pénétraient dans le Gidimaka du côté de l'actuel village de Gumrêra (cercle de Kayes), après avoir contourné toute la frontière nord du Dyahunu, dans le but probable de se soustraire au paiement de l'*usuru*, cet impôt étant beaucoup plus régulièrement perçu dans la région de Nioro que dans celles de Kayes et de Bakel ⁶³.

Le tableau suivant, établi en fonction des Soninke du Dyahunu, réunit l'ensemble des échanges pratiqués par eux jusqu'à la période coloniale; il donne les lieux d'acquisition et d'écoulement des différentes marchandises qui entraient dans leur sphère commerciale, ainsi que les biens qu'ils se trouvaient produire eux-mêmes et dont une petite partie était exportée:

TABLEAU 2

	Maures	Soninke du Dyahunu	Soninke du Gidimaka	Sud
Sel	importation			exportation (Côte-d'Ivoire, Guinée)
Bétail	importation	élevage	exportation	exportation (Côte-d'Ivoire)
Coton (*)		fabrication		exportation (Côte-d'Ivoire, Guinée, Bambouk)
Esclaves				importation (surtout Ségou, Keruane, Guinée)
Mil	exportation	culture		
Guinée				importation (Côte-d'Ivoire, Guinée)
Kola				importation (Côte-d'Ivoire, Guinée)
Or				importation (Bambouk, Bouré)
Fusils				importation (Côte-d'Ivoire, Guinée)

(*) Bandes et pagens indigo.

⁶³ Commandant PANIER des TOUCHES, *Rapport politique et militaire sur les opérations de la colonne de Gidimaka, du 22 mars au 22 avril 1894*, 1894 (Archives nationales du Sénégal (Dakar), 1 D-158).

Le sel provenait des mines sahariennes de Tichitt et de Taoudeni. Les Maures du Sahel ⁶⁴ apportaient les barres (*herde*) ou, plus rarement sans doute, les Soninke allaient les chercher dans le Nord et les rapportaient à dos d'ânes. Il était échangé contre du mil, à raison d'une barre pour 300 *mudd*, et revendu en Côte-d'Ivoire et en Guinée. Une barre de sel était aussi le prix d'un esclave. Le commerce du sel l'emportait sur tous les autres, celui des esclaves excepté peut-être. Des données datant de la fin du siècle dernier le confirment: « Le sel en barres est la plus grosse importation africaine du Soudan; quoique très cher puisque son prix minimum à l'entrée de nos possessions est de 0,60 F à Nioro, ses qualités lui valent de nombreux clients. Selon les chiffres d'importation de 1896, la région du Sahel draina pour 1.354.303 F (sur 2.320.760, soit le prix de 3 millions de kilos, pour l'ensemble du Soudan) de cette marchandise ⁶⁵. »

Le bétail était acquis également auprès des Maures, pour du mil. « Les Maures ne s'intéressaient qu'au mil, disent les Dyahunaŋko; ils s'approvisionnaient en esclaves et en bétail par le moyen des razzias, et ils n'avaient que faire de bandes de coton, car ils s'habillaient de peaux de bêtes ». Une vache valait 700 *mudd*, une vache et son veau 1.000 *mudd* (on pouvait acquérir le veau dans le ventre de sa mère). Les Dyahunaŋko gardaient une bonne partie du bétail pour leur propre usage et revendaient le reste dans le Sud.

Les Soninke, ou leurs esclaves du moins, tissaient des bandes de coton, qui étaient larges de 10 cm et longues de 10 mètres. Elles étaient le plus souvent teintes à l'indigo. Ecoulées en Côte-d'Ivoire et en Guinée, elles permettaient d'obtenir de la kola, acquise surtout au marché de Bola, et accessoirement de l'or ⁶⁶, dans le Bambouk et le Bouré. Cinquante *tama* ⁶⁷ étaient le prix d'un esclave ⁶⁸. En 1914, les bandes se vendaient de 10 à 15 centimes le mètre; cousues les unes aux autres elles formaient des pagnes dont le prix était de 4 ou 5 francs. La valeur des pagnes teints variait de 8 à 20 francs, selon la richesse des dessins. Ils servaient en partie aux besoins locaux, en partie à l'exportation.

⁶⁴ « De Tambakkara part une route menant à Tagariti, capitale des Maures Askheurs. Il faut environ huit jours de marche dans le désert [...] pour atteindre ce point. » (Lt. VALENTIN, *op. cit.*)

⁶⁵ In *Notice générale sur l'agriculture au Soudan*, 1896 (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), 1 D).

⁶⁶ L'or n'était présent dans le Dyahunu qu'en de petites quantités, de même d'ailleurs que l'argent. Ils servaient à la fabrication de bijoux. (Planches 11 et 12)

⁶⁷ Le *tama* représente un pagne de huit bandes, plus trois coudées. Il valait un franc aux premiers temps de la colonisation.

⁶⁸ La mercuriale du marché de Nioro (voir ci-dessous) donne à l'esclave une valeur de 200 francs.

Les tissus de fabrication européenne ne furent importés dans la région qu'à partir de l'occupation française de Bakel. Les marchands recevaient 60 *bésa*⁶⁹ pour une vache.

En 1892, deux ans après l'arrivée de la colonne française dans la ville, à un moment donc où l'on peut raisonnablement penser que l'influence coloniale n'avait pas encore eu d'effets importants sur les échanges traditionnels, la mercuriale de l'important marché de Nioro, s'établissait de la façon suivante:

captif	200 F
cheval	de 400 à 500 F
âne	de 60 à 70 F
mouton	de 10 à 15 F
couverture de Ségou	20 F
boubou bleu	20 F
boubou blanc	8 F
boubou de femme	5 F
pièce de guinée	11 F
pagne blanc	5 F
toile blanche, le m	1 F
sel en barres, le kg	de 1 à 2 F
sel en vrac, le kg	0,50 F
mil, le <i>mudd</i> et demi	0,50 F
kola, 5 pour	0,50 F ⁷⁰

Les commerçants du Dyahunu étaient le plus souvent des marabouts. Ils voyageaient et traitaient pour leur propre bénéfice et pour le compte des autres nobles, « Les Dúkure ne faisaient jamais de commerce; ils n'avaient pas d'ânes; si d'aventure ils en possédaient un, ils le confiaient à un marabout. » Ce n'était pas qu'ils ne pussent se commettre à aucun échange (ils envoyaient d'ailleurs leurs fils sur les routes); ils ne voulaient seulement pas en faire leur occupation principale et devoir quitter le pays: « Quand un Maure venait vendre des *herde*, un Dúkure pouvait en acheter lui-même; il remettait alors le sel à un ami marabout qui allait le revendre ailleurs, pour lui ramener des esclaves. » En pays étrangers, les commerçants descendaient chez des logeurs marabouts qui, de village en village, tout le long des itinéraires, indiquaient le nom d'autres marabouts chez qui s'arrêter.

⁶⁹ Une *bésa* est une pièce de guinée de 30 coudées.

⁷⁰ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Cercle de Nioro, 1893-1907*, Mercuriale des différents produits, 1 Q. La mercuriale que nous reproduisons partiellement ci-dessus omet le prix d'une tête de bétail, mais en juillet 1897, au poste de Yélimané, le bœuf était coté à 60 F (même référence).

Tout le commerce se faisait par la technique du troc ⁷¹. Faute de monnaie, l'unique opération commerciale consistait en effet à donner des biens pour en recevoir d'autres, selon un taux relativement fixe. Le cadre dominant des échanges — sel pour mil, kola pour or, etc. —, tel qu'il est décrit ci-dessus, n'avait rien de contraignant. Il ne résultait pas d'une quelconque condition sociologique inhérente au système commercial. Le fait qu'en chemin les *dyula* acquéraient des biens en vue de les échanger ailleurs avec bénéfice, en témoigne; mieux encore, l'usage des cauris au marché de Ségou était connu par les trafiquants du Dyahunu et pratiqué par eux à cet endroit, sans que leur système traditionnel d'échanges y ait opposé le moindre obstacle et sans qu'il en ait été du tout modifié. On doit en conclure que le troc des Soninke, du Sahel et d'ailleurs, relevait du commerce au sens moderne du mot, en ce qu'il répondait exclusivement à des déterminations économiques. L'absence constatée auprès des Dyahunanko de marché et probablement ⁷² de monnaie, n'est pas de nature à le rendre étranger à cette sphère; elle ne résultait que de sa simplicité et de sa pauvreté d'organisation. Il faut donc l'expliquer non en vertu d'une incompatibilité structurelle, mais simplement par le fait que le besoin ne s'en faisait pas sentir, étant donné d'une part la médiocre diversité des produits locaux qui alimentaient la circulation des marchandises, d'autre part la distribution assurée de façon suffisante par le trafic intensif des *dyula*.

Parallèlement à ce secteur spécialisé, il existait, comme encore aujourd'hui, un petit commerce local aux échanges personnalisés. Entre eux ou avec les Maures, les villageois troquaient beurre, lait, tabac, noix de kola, chevaux et bétail ⁷³. Autrefois les plus riches possédaient des troupeaux de vaches et pouvaient mettre sur pied une petite exploitation organisée. On cite le nom d'individus possédant cent ou deux cents bêtes et vendant chaque jour nombre de Calebasses de lait. Le troc le plus pratiqué se fait

⁷¹ Aujourd'hui les opérations de la vente et de l'achat, instaurées avec l'introduction de la monnaie coloniale, sont rendues par un seul mot, *kɔbo*.

⁷² Il n'est pas certain qu'il n'y ait pas eu un usage partiel de monnaie. Une note du rapport commercial du second trimestre 1907 (Archives de Yélimané, *Journal de poste*) nous apprend que « la principale monnaie en cours est toujours la pièce de guinée bleue, dont la valeur actuelle est de 6 francs ». Mais il en faut plus pour être assuré qu'un bien aussi utile que la guinée ait fourni l'occasion d'une distinction entre marchandise (même si on la considère sous l'aspect de sa valeur d'échange) et monnaie, instrument de conversion, exclu de la sphère de consommation. Ajoutons cependant que « les indigènes (avaient) l'habitude de compter par pièce de guinée (6 fr.), partageable en 30 parties (coudées), et beaucoup (conservaient) cette méthode de compter » (*Ibid.*, 1^{er} trimestre 1908), remarque qui milite évidemment en faveur de l'existence d'une monnaie, mais dont la portée, quel que soit le sens qu'on y attache, est limitée, puisque « la circulation monétaire (il s'agit cette fois de la monnaie coloniale nouvellement introduite) (était) assez restreinte dans le Cercle, une grande partie des transactions s'effectuant par échange ». (*Ibid.*, 4^e trimestre 1907).

⁷³ Ces ventes et échanges entre amis et voisins entraînent des techniques élaborées de co-propriété: il y a moyen d'acquérir la propriété « d'une patte » de jument, « de la moitié » d'une vache, etc., donnant droit à des parts du produit de ces animaux.

entre le mil et le lait qui, mesurés à la contenance d'unealebasse, ont la même valeur et le double de la valeur des arachides.

L'époque moderne

Le nouvel ordre introduit par les Français allait modifier et appauvrir le commerce, par une réglementation touchant tant au mode qu'aux objets mêmes du troc.

La suppression de l'esclavage priva les commerçants d'une de leurs principales sources de richesse. Avant même le coup de grâce porté à l'institution en 1905, ce furent dès 1893 plus spécialement les caravanes d'esclaves que, par la loi et la force, le colonisateur s'employa à proscrire et à faire disparaître. Après la guerre de 1914-1918 d'autres changements intervinrent dans l'éventail des biens échangés. L'obligation de constituer des réserves de céréales et d'en fournir des stocks à l'usage de l'administration retira en partie une autre sorte de biens du marché, renforçant la sphère de la subsistance. Puis, fait plus important, le sel saharien fut progressivement remplacé par les importations européennes. En contrepartie le commerce de la kola, produit du Sud, s'accrut sensiblement à partir de cette époque. (L'administration attribua ce développement aux allocations reçues par les familles des tirailleurs). La kola tient actuellement une des premières places dans la liste des biens importés.

Dès le début de l'époque coloniale deux innovations importantes, la monnaie et le marché, changèrent l'opération des échanges en certains de ses aspects. Nous avons dit que leur absence ne devait pas être considérée comme un trait caractéristique de l'économie traditionnelle du Dyahunu; aussi bien, leur introduction n'amena-t-elle de modifications qu'au niveau de l'organisation pratique des opérations commerciales, à l'exclusion de tout changement du système commercial lui-même, à plus forte raison de l'ensemble de la structure sociale.

L'argent français fut facilement accepté et mis en circulation. Les pièces de monnaie et ensuite, par extension, les billets de banque furent appelés *kālisi*, mot qui signifiait traditionnellement l'argent (le métal). Il désigne toujours encore l'une et l'autre chose, comme dans l'usage français. S'il faut spécifier, on dit pour le métal *kālisi kulle* (argent blanc). L'unité de calcul fut d'emblée et reste aujourd'hui le *gode*, le bracelet en argent qui autrefois était l'unité de valeur en Gambie ⁷⁴, où les marchands soninke l'ont reprise. La plus petite fraction de la monnaie malienne actuelle étant la pièce de 5 francs, c'est elle qui à présent est le *gode*. Dix francs se diront par conséquent *hillo gode* (litt. deux pièces de cinq francs), vingt-cinq francs, *karago gode* (cinq pièces de cinq francs), etc. Le fait de nommer une quantité

⁷⁴ Ch. MONTEIL, 1966, p. 109.

donnée de la monnaie d'après un objet dont la valeur est identique à cette quantité, se retrouve, mais cette fois pour l'unité de valeur, dans l'exemple du *tama*, le pagne de huit bandes plus trois coudées, qui coûtait un franc au début de la colonisation : c'est le nom que reçut à l'époque la pièce de cette valeur. D'un usage introduit sans difficulté particulière, la monnaie eut cependant, selon les formes où elle se présentait, un succès variable auprès de la population. Il est rapporté, malheureusement sans explication, que les pièces de 2 F étaient dépréciées ; peut-être cela était-il dû seulement à leur petite utilité, les transactions peu importantes se faisant couramment au moyen des pièces de 0,05, 0,10, 0,50 F et de 1 F, les grandes par la pièce de 5 F. D'autre part, d'après une remarque datant de 1921 ⁷⁵, tandis que « la monnaie d'argent restait dissimulée (on l'aimait pour elle-même car elle servait et sert encore à la fabrication de bijoux), le papier avait peu de faveur ». Deux ans plus tard son usage s'était néanmoins imposé, et la monnaie métallique avait alors « complètement disparu ⁷⁶ ». Une autre difficulté, plus grave, mais due celle-là aux lenteurs de la Banque, fut la rareté de la monnaie divisionnaire. Souvent tout le numéraire disponible de la région passait au paiement de l'impôt. Les conséquences étaient lourdes : baisse de la capacité d'achat, commerce de l'argent (au cours de l'année 1915, le mil remplaça la monnaie et il s'instaura une « prime sur l'argent » allant parfois jusqu'à 40% de sa valeur nominale). En 1924, à cause de la même carence, les cours des denrées étaient fixées non pas à un prix variable pour une quantité déterminée de marchandises, mais à une quantité variable de denrées pour un billet de 5 F. Celui-ci était pris alors comme la base de toute transaction, parce qu'il était la plus petite monnaie courante. Lorsque le paiement pouvait être effectué en monnaie divisionnaire, ces mêmes denrées étaient cédées très souvent à la moitié de leur prix et parfois même à moins. Cette impossibilité d'effectuer des paiements peu importants était évidemment un obstacle sérieux au développement du commerce ⁷⁷.

Encore avant la fin du siècle un grand marché fut organisé à Kayes, plaque tournante entre le Sénégal, le Soudan et la Mauritanie. Il était destiné à drainer toutes les marchandises du Sahel occidental. Il y a trace dès l'année 1894 de propositions faites par l'administrateur à la population d'écouler ses produits sur ce marché ⁷⁸. De fait, ce fut à Kayes, capitale du Haut-Sénégal-Niger de 1892 à 1907, qu'on porterait jusqu'à la fin de la période coloniale, des excédents de mil et d'arachide, du coton, et qu'on vendrait et achèterait des têtes de bétail. Sur le plan local, qui nous intéresse de plus près, deux marchés furent créés, l'un

⁷⁵ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

⁷⁶ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

⁷⁷ Archives de Yélimané, *Journaux de poste* (*passim* 1908, 1914, 1915, 1924).

⁷⁸ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

à Yélimané, l'autre à Tambaƙara, Le marché de Yélimané, installé en 1895 sur l'invitation du commandant de cercle — et qui existe toujours —, avait pour buts de faciliter l'approvisionnement du poste et d'établir des contacts entre l'administration et la population: « Il permettra de voir plus souvent les chefs et les notables; de les mettre en relation avec nous développera le commerce et leur fera apprécier les bienfaits de la civilisation ⁷⁹. » Il était et reste alimenté par les villages voisins et par Kayes. C'est sur les instances de la population du Dyahunu que fut créé le marché de Tambaƙara, par une mesure prise en 1902. Il dut cependant dépérir assez rapidement, car aucune mention postérieure n'en fait état dans la suite des journaux de poste. Les habitants cultivent tous l'ensemble des produits connus dans la région. Cette absence de spécialisation limite les échanges à des transactions occasionnelles. Les excédents font principalement l'objet d'un commerce avec les Maures.

Les traitants, établis depuis le début du siècle, mais de façon intermittente, à Dyɔŋkulāne, à Tambaƙara et un temps à Dyɔŋgaga, représentaient les grandes maisons françaises de commerce colonial installées à Kayes (Peyrissac, Maurel et Prom). Leur intérêt principal allait à la traite de la gomme (gomme dure et gomme friable), produit qui leur était d'ailleurs fourni principalement par les Maures, et par les Soninke de façon subsidiaire. Ils drainaient aussi le kapok, en de moindres quantités que les maisons de Nioro toutefois. En outre, ils faisaient fonction de marché local en achetant du mil et des arachides et en vendant de la guinée, du sel marin, du sucre, des tissus européens et de menus articles manufacturés. Les mêmes produits étaient en vente dans les boutiques tenues par quelques commerçants autochtones qui se ravitaillaient à Kayes. Il y en avait dans les principaux villages ⁸⁰.

Les changements apportés par la colonisation ne mirent pas un terme à l'activité des *dyula*, mais le marché de Kayes a dû réduire leur nombre et raccourcir leurs voyages. L'administration constata d'autre part dès les années 1920 qu'au lieu d'acquérir des biens au moyen des gains assurés par leurs transports, les commerçants préféraient désormais en général opérer directement avec leurs fonds. L'introduction de l'argent substitua donc au système traditionnel des échanges successifs, le colportage classique fondé sur la vente, aussitôt qu'il y eut une quantité suffisante de numéraire dans la région (solde des tirailleurs, bénéfiques du commerce de la kola). Grâce à cette innovation, le rythme des transactions et la réalisation de bénéfiques devenaient plus rapides; elle permettait aussi de profiter du pre-

⁷⁹ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Cercle de Nioro, Renseignements politiques*, octobre 1895, 1 E.

⁸⁰ A la fin de la colonisation, en 1959, on comptait dans le cercle 36 boutiques; 20 dans le Dyahunu, 14 dans le Gidyume, 2 dans le Kenyareme.

mier cours de la kola, qui est le plus avantageux. En 1920, le montant des fonds liquides était estimé à 10.525 F, la valeur des produits exportés à 11.000 F. Vers cette époque, en 1918, les *dyula* de la subdivision exportèrent 3.965 m de bandes de coton et 475 bestiaux en Côte-d'Ivoire, 1.112 m de coton et 108 bêtes au Bambouk⁸¹. Ces chiffres, les seuls qui aient jamais été recueillis par l'administration sur le trafic des commerçants, sont très approximatifs et doivent être majorés. L'information laissait à désirer: Yélimané n'a jamais été un centre commercial, les trafiquants n'y séjournaient pas, évitaient même de s'y rendre, afin de se soustraire à tout contrôle fiscal. On sait pourtant qu'ils étaient encore nombreux à une époque récente: pas moins de 1.048 patentes furent délivrées en 1957.

Les données numériques sur les exportations et importations de la subdivision laissent fort à désirer. Il est paradoxal de constater qu'à mesure la consignation des chiffres globaux du trafic commercial s'est faite de plus en plus rare. Un état de la commercialisation, établi pour l'année 1914, et qui fut le seul à être conservé (s'il y en eut d'autres aussi complets) permet d'apprécier au moins des ordres de grandeur. Nous le reproduisons ici :

<i>Commerce extérieur</i>			
Exportation Sénégal (via Kayes) Arachides ⁸²⁻⁸³	2.000 F	Importation Sénégal Guinée	2.055 F
Chevaux, bœufs, ânes ⁸⁴ Mauritanie Mil ⁸⁵	2.795 F 7.000 F	Mauritanie Sel ⁸⁵ Moutons Gomme ⁸⁶	 2.088 F 1.975 F <u>2.400 F</u>
	11.795 F		8.518 F
<i>Commerce intérieur</i>			
Transit Exportation Animaux Coton Gomme Céréales	68.501 F 5.390 F 3.000 F 600 F <u>16.400 F</u>	Importation Tissus d'Europe Divers	 12.135 F 4.304 F <u>16.439 F</u>
	25.390 F		16.439 F

⁸¹ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

⁸² L'arachide était sujette à de grandes fluctuations de la demande.

⁸³ L'importance des récoltes varie selon les années. 1914 fut une récolte médiocre.

⁸⁴ Les campagnes de vaccination combattant la peste bovine avec des succès relatifs, ces chiffres étaient appelés à croître par la suite.

⁸⁵ Il s'agit encore de barres à cette époque. Elles étaient destinées à être revendues pour la plus grande partie. Le sel marin, importé d'Europe, allait bientôt prendre la relève.

⁸⁶ Le commerce de la gomme aussi était destiné à disparaître, devant les produits synthétiques européens. Il ne fut jamais très important dans la subdivision; c'était à Niore qu'étaient concentrées les plus grandes quantités.

<i>Totaux</i> : Exportation:	37.185 F
Importation:	24.957 F ⁸⁷

Un état, de peu postérieur (1922), est loin d'être aussi détaillé et complet, puisque les deux postes les plus importants, les tissus et les céréales, n'y sont pas reproduits. Son intérêt est d'illustrer un accroissement des exportations de bétail et la faveur grandissante de la kola :

Exportation		Importation	
Chevaux	12.000 F	Kola	14.760 F
Anes	3.200 F	Sel	700 F
Moutons	5.200 F	Numéraire	870 F
Numéraire	1.320 F		
	<hr/> 21.720 F		<hr/> 16.330 F

Il ressort de ces chiffres que le rôle économique de la subdivision dans le système colonial était (comme le Soudan d'une façon générale) de pourvoir la métropole en arachides et en bétail, de lui acheter des tissus et des objets manufacturés; de plus, région relativement fertile du Sahel, elle devait servir de grenier à la Mauritanie ⁸⁸.

La nationalisation par la République du Mali du commerce extérieur ⁸⁹ et la suppression presque totale du commerce privé intérieur à la suite du regroupement obligatoire des petits commerçants en coopératives ⁹⁰, frappent d'illégalité le trafic des *dyula* et la vente de détail de la plupart des boutiques. Ces mesures, si elles interdisent pour la plus grande partie l'activité commerciale privée de la population, n'en ont pas pour autant supprimé nécessairement l'utilité. Cela restera vrai aussi longtemps que le réseau de distribution des magasins d'Etat (S.O.M.I.E.X.) ne fonctionnera pas partout de manière à satisfaire les besoins de la consommation et que le secteur public ne disposera pas de ses propres moyens de transport (les propriétaires privés de camions se distinguent par leurs abus et leurs fraudes). Ces lacunes, qui existent tout au moins dans la région étudiée ici, font apparaître par certains aspects la législation sur le commerce comme prématurée. Prohiber le colportage et fermer les boutiques n'ont dans ces conditions pour effet que de rendre les transactions clandestines et de les mettre hors d'atteinte de tout contrôle: par où les abus que l'on prétendait combattre se multiplient et s'aggravent. Pour les mêmes raisons, la situation commerciale du cercle ne peut être connue qu'imparfaitement. Voici les

⁸⁷ Tous ces chiffres sont inférieurs aux chiffres réels, une part du commerce échappant au contrôle de l'administration.

⁸⁸ Une autre fonction économique de la Colonie, qui ne paraît pas dans ce décompte, mais qui n'en était pas moins importante, a trait au drainage de la main-d'œuvre soudanaise vers la culture arachidière du Sénégal. Il en sera question plus loin.

⁸⁹ Ordonnance du 4 janvier 1961, portant création de la Société Malienne d'Importation et d'Exportation (S.O.M.I.E.X.).

⁹⁰ Loi du 27 mars 1965.

chiffres officiels et les estimations que l'on peut avancer pour l'année 1964-1965 ⁹¹:

Exportations	
Céréales: commercialisation par la S.M.D.R.:	
542 t de mil (13 F le kg)	7.046.000 F
rétrocession:	
200 t de mil (15 F le kg)	-3.000.000 F
vente frauduleuse aux Maures:	
450 t (?) de mil (15 à 20 F le kg) (?)	+7.650.000 F (?)
Ventes des <i>dyula</i> (bétail, coton, mil)	?
Importations	
Marchandises dans les magasins de la S.O.M.I.E.X.	4.050.000 F
Achats des <i>dyula</i>	?

Il est malaisé de s'informer sur les activités actuelles des *dyula* qui continuent à circuler et à commercer en se cachant. On comprend qu'ils ne se soucient pas de fournir des renseignements sur leur compte. La plupart font de grands voyages au cours desquels non seulement ils commercent mais aussi vendent leur force de travail dans les mines ⁹². Voici les récits de deux d'entre eux qui consentirent à rompre le silence:

Le premier est un Dükure de Gori qui fut en Côte-d'Ivoire, en Gambie, en République Centrafricaine, au Congo-Brazzaville et au Congo-Kinshasa. En Côte-d'Ivoire et en Gambie il achetait de la kola et des pagnes dans les centres, pour les revendre en brousse. Un pagne acheté pour 1.000 FM se revend 2.000 ou 2.500 FM. Au Congo-Kinshasa il achetait des diamants (en brousse, à des revendeurs) qu'il écoulait en République Centrafricaine et au Congo-Brazzaville, à des Américains. Le manque de connaissances des *dyula* rend les bénéfices aléatoires: « Un diamant acheté 5.000 FM en brousse peut se revendre à 2.000 aussi bien qu'à 50.000 FM ». Il resta parti trois ans, puis revint au pays pour rejoindre sa femme. Il compte repartir avec elle l'année suivante (1966). Il a ramené beaucoup d'argent (ne dit pas combien), mais ne fait pas de dépenses spectaculaires. Il lui suffit d'acheter du mil, de la viande, du sucre pour la subsistance de sa famille.

L'autre, un Baradji, de Gori également, a fait en Casamance le commerce de couvertures en laine. Ces couvertures, fabriquées à Bamako, étaient à vendre sur les marchés, où il les achetait à 1.100 FM pièce, par lots de cent. Il les revendait en brousse à 1.250 FM. Il se déplaçait à pied et en camion. Quand son stock fut épuisé, il se rendit en camion, en train et à pied à Masaru (Guinée), où il travailla dans les mines de diamant. Il « lava le sable » pendant deux ans sans succès. Puis il se rendit à Segala, en Côte-d'Ivoire, pour y faire le même travail et il gagna 350.000 FM en quinze jours. C'est à ce moment que les travailleurs étrangers furent expulsés du pays. Il envoya 15.000 FM à sa mère, payerait lui-même les frais de son mariage, s'acheta quelques vêtements et garda le reste. Il partit, non sans être allé visiter des membres de sa famille installés depuis quinze ans à Daloa, où ils font le commerce des pagnes, rejoignit Abidjan par camion et y prit l'avion pour Douala. Pendant deux ans, en 1959 et 1960, il fit à cet endroit le commerce des pagnes. Les achetant dans les magasins il les revendait en brousse, avec un bénéfice de 200 à 250 FM. Il se déplaçait en camion (sur un rayon de 200 km),

⁹¹ Prix actuels des principales marchandises: taureau: de 15.000 à 20.000 FM; vache: 20.000 FM au moins; cheval: de 20.000 à 35.000 FM au moins; âne: 5.000 FM; mouton: 2.000 FM; chèvre: 1.500 FM. Les prix des céréales sont fixés chaque année par la loi. En 1964-65, le mil valait 13 FM le kg, l'arachide 14 FM.

⁹² Voir pp. 139-140.

à pied (sur un rayon de 25 km) et quelquefois à bicyclette. Il dormait dans les villages et payait l'hospitalité de ses logeurs. Toujours il voyageait en compagnie de Soninke, en un petit groupe de compagnons qui n'étaient pas les mêmes dans chaque tournée. Il revint au Mali pour se marier et repartit ensuite pour le Congo-Kinshasa, par Daloa. Là il se remit au commerce des pagnes. Achats dans les magasins, vente aux Bakongo de la brousse. Il se faisait comprendre en français, n'apprit pas le lingala. Sa cuisine était préparée par un domestique, qu'il payait au mois. Il fut expulsé du pays, avec les autres Maliens, en août 1964.

Le commerce, qui reste une source de richesse (relative), garde son attrait. Les griots continuent à louer les *dyula* ramenant de l'argent au pays, et engagent les jeunes à suivre leur exemple.

VII. TRAVAIL SALARIÉ

Les navétanes ⁹³

L'agriculture vivrière constitue le secteur de très loin le plus important de l'économie, par la main-d'œuvre qu'elle mobilise et par le volume de besoins qu'elle satisfait.

Disons à ce propos qu'il est malaisé d'établir des budgets familiaux avec exactitude, parce que les cultivateurs soninke ont une forte tendance à gonfler leurs chiffres de consommation — le renom, le prestige des familles les plus petites ne supporteraient pas d'avouer une consommation journalière inférieure à un *mudd* — et qu'il faut donc s'en tenir au chiffre moyen de 600 gr de mil par personne et par jour valant pour le paysan sahélien en général, parce que certaines opérations doivent rester secrètes (ventes à des prix frauduleux) et parce que la dispersion des membres de la famille en différents villages et l'organisation sociale du travail rendent pratiquement impossible de fixer production et consommation, profits et dépenses de chacun des membres d'une famille. Cependant tout approximatif que soit ce genre de données, il ressort que la production agricole couvre la demande alimentaire de la société, mais qu'elle ne suffit pas à satisfaire aussi les autres besoins économiques, qui s'expriment en argent: paiement de l'impôt et de la dot, biens de prestige. Pour les artisans, l'exercice de leur métier (dont ils tirent pour la plupart l'essentiel de leur subsistance); pour les marabouts, la vente d'amulettes; pour tous, les petits travaux de la saison sèche (pêche, fabrication et vente de seccos, confection de pagnes, etc.) constituant d'autres sources de subsistance. Les commerçants font des profits qui équilibrent et parfois dépassent leurs besoins vitaux. Les besoins de la société dans son ensemble ne sont pas

⁹³ Navétane (du wolof *navété*, hivernage). Ouvrier agricole saisonnier, travaillant au Sénégal pendant l'hivernage, surtout à la culture de l'arachide. Les plus nombreux viennent du Soudan et sont liés à leur employeur africain par un contrat de louage. Sont déjà signalés sans être nommés, en Casamance en 1857 (D'après R. MAUNY, *Glossaire des expressions et termes locaux employés dans l'Ouest africain*, Dakar, I.F.A.N., 1952, p. 51).

couverts par tous ces moyens. C'est pourquoi la population doit recourir à une autre source de rentrées, celle que représentent les travailleurs salariés navétanes. Envoyés au loin par tous les pays de l'intérieur de l'Afrique occidentale, il est sans doute peu d'ethnies à en donner en aussi grand nombre que les Soninke. On connaît l'attrait qu'exerce sur la main-d'œuvre de ces pays la région côtière où plantations et industries, l'arachide au Sénégal et en Gambie, le cacao et le café en Côte-d'Ivoire, le cacao et l'or au Ghana, l'étain au Nigeria, etc., sont à l'origine d'une importante émigration temporaire et régulière ⁹⁴.

Dans le cas qui nous intéresse, c'est le Sénégal surtout qui attire depuis longtemps les cultivateurs du Dyahunu. Le mouvement a des causes diverses, qui remontent d'ailleurs à des époques différentes. Il existait déjà avant la colonisation du Soudan. Bérenger-Féraud faisait état en 1878 de jeunes Soninke migrant vers la Gambie pour y cultiver l'arachide: « Dans les contrées très fertiles de la Gambie, il n'est pas rare de voir des Saracolais venir en grand nombre, à l'époque des semailles, pour y cultiver des arachides qu'ils se hâtent de vendre, à la récolte, afin de retourner dans leur pays jusqu'à la saison des semailles suivantes. Ceux qui ont trouvé une région plus plantureuse encore et qui leur donne une aisance sensiblement plus grande que celle qu'ils avaient, restent deux, trois, dix ans dans le même endroit et finissent même par s'y fixer d'une manière définitive quand les progrès de l'âge et l'étendue des familles les ont rendu moins mobiles ⁹⁵. » Les hommes les plus âgés du pays confirment ce fait. Mais c'est la colonisation qui en détermina l'extension, d'une part en développant la commercialisation de l'arachide, entreprise dès le début du XIX^e siècle, d'autre part en introduisant l'impôt de capitation et en abolissant l'esclavage, par où elle privait les nobles d'une source importante de richesse excédentaire et les amenait donc à chercher d'autres moyens de profit. Un résident de Yélimané parlait, en 1914, du mouvement des navétanes comme d'une habitude « vieille de huit ans ⁹⁶ », ce qui confirme le rôle de l'impôt et de l'affranchissement des esclaves proclamé en 1905. La « pacification » de la région et la création de la voie de chemin de fer Dakar-Niger ont certainement agi dans le même sens. Au Sénégal, la main-d'œuvre locale disponible ne suffisait pas dès cette époque à satisfaire les demandes de la production arachidière, et les travailleurs du Soudan étaient les bienvenus.

L'économie soninke ne trouvait pas cependant que des avantages dans le nouveau système. Grâce à un travail, moins dur pour eux dans les plaines

⁹⁴ HARRISSON CHURCH (*West Africa, a study of the environment and of man's use of it*, Londres, Longmans, 1957, p. 209) estima à 35.000 le nombre de Soudanais et de Guinéens travaillant dans ces conditions au Sénégal, principalement dans le district de Kaolack.

⁹⁵ 1878, p. 604.

⁹⁶ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

sablonneuses de Kaolack ou de Tambacounda que dans le terrain argileux du Dyahunu, les cultivateurs rapportaient des sommes d'argent relativement importantes, mais en retour les départs massifs nuisaient évidemment à l'agriculture locale en la privant de ses meilleures forces. En des circonstances normales déjà, la superficie des terres cultivables est plus grande que la capacité de travail de la population. Le manque à produire peut se chiffrer grossièrement, à raison de 1.500 absences, soit de 1.500 ha en friche, à un défaut annuel de 1.000 tonnes de céréales. Désormais en de nombreuses familles les travaux des champs étaient laissés aux femmes, aux hommes âgés et aux enfants; des produits, tel que le haricot, dont la culture était traditionnellement du ressort des femmes, se trouvaient de ce fait négligés et devinrent rares et chers dans la région. Au point de vue social les absences des hommes, longues et répétées, amenaient des difficultés dans les relations matrimoniales, suscitant souvent de graves différends entre conjoints, divorces et dislocations de familles restreintes.

L'attitude de l'administration coloniale en face du problème varia, notamment en fonction de ses propres besoins. D'une façon générale elle essaya d'endiguer le mouvement — du moins au niveau du Soudan, car l'intérêt du Sénégal était différent, et les gouverneurs respectifs pouvaient à l'occasion exprimer des souhaits contraires. Au début de la colonisation de grands projets furent agités: installation dans la région de cultures industrielles à la production rémunératrice, introduction de moulins de ménage libérant les femmes de leurs tâches ménagères et leur permettant de se livrer à des travaux rétribués et, à longue échéance, campagnes de formation technique à mener par des écoles pratiques d'apprentissage dans le domaine de l'agriculture et de l'artisanat de bois et de fer⁹⁷. Ces projets, dont aucun ne reçut ne fût-ce qu'un commencement d'exécution, témoignent du moins que les inconvénients de l'exode agricole étaient suffisamment ressentis par l'autorité pour que des solutions de rechange aient été envisagées. Il faut aussi laisser à l'administration le mérite d'avoir compris que le problème ne pouvait être résolu que par une réponse économique globale propre à favoriser le développement de la région et rendant de ce fait l'émigration sans objet. Elle comprenait qu'avant de détourner les navétanes de la source de profit qui s'offrait à eux, il fallait avoir trouvé à leur force de travail de nouveaux emplois. Cela soulevait de grands problèmes. Le développement de la subdivision, l'accroissement nécessaire de sa production agricole, s'inscrivaient eux-mêmes dans une politique à mener dans un vaste ensemble comprenant l'irrigation des terres ainsi que l'amélioration du réseau routier et des moyens de communication avec Kayes. Or il est de fait que malgré ses virtualités agricoles importantes, la région fut (et demeure) sous-exploitée. L'administration

⁹⁷ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1914.

coloniale avait d'autres raisons encore, aussi importantes à son point de vue, d'entraver le départ d'un si grand nombre de travailleurs: le recrutement militaire et les prestations des travaux publics étaient pour elle des exigences prioritaires.

Pendant les années de la première guerre mondiale, le recrutement fit déployer au colonisateur de grands efforts en vue d'endiguer le mouvement et de canaliser les jeunes hommes vers le service militaire. En tout temps des mesures répressives frappaient ceux qui se soustrayaient à l'obligation des prestations collectives; les chefs de famille avaient à racheter les prestations non accomplies dans les cas d'absence illégale des travailleurs sous peine de se voir supprimer le droit aux allocations ou à tous autres avantages, quand bien même les jeunes servaient la Colonie en étant incorporés au Sénégal. D'autre part, les besoins du marché colonial poussaient à la production de l'arachide, inspirant des mesures qui ne pouvaient apparaître que comme incohérentes à la population. Ainsi, tout en combattant l'exode rural, on fit en 1916 et 1917 pression sur les cultivateurs pour accroître les superficies de culture d'arachides et on procéda en 1944 au recrutement forcé et à leur acheminement vers le Sénégal de 5.000 navétanes dans le cercle de Nioro (dont 1.622 furent fournis par la subdivision), mais quand en 1948 les conditions du marché mondial eurent de nouveau changé, l'administration fixa le nombre de départs autorisés à 450 pour tout le cercle. Il faut noter d'ailleurs que ces ordres et contre-ordres eurent assez peu d'incidences sur le nombre réel des départs annuels, moins, en tout cas, que les fluctuations du marché. Les migrants devaient en principe être munis d'une carte de navétane émise par la subdivision, sans laquelle il était interdit de quitter la circonscription, mais beaucoup s'en passaient et choisissaient de partir clandestinement.

Cette circonstance empêche d'évaluer avec exactitude le nombre de départs. Les chiffres, irrégulièrement notés ou conservés, donnent pour la subdivision de Yélimané et le cercle de Nioro des indications qui sont nécessairement fort en deçà de la réalité:

	Subdivision de Yélimané	Cercle de Nioro
1914 ⁹⁸	?	?
1918	501	?
1919 ⁹⁹	?	?
1921	1.300-1.400	?
1922	1.500	?

⁹⁸ « Le nombre s'est accru d'année en année; actuellement dans des villages comme Diongaga (1.316 imposables), Gori (1.848 imposables) et Yagine (1.800 imposables), on compte en moyenne 150 à 250 hommes qui s'expatrient momentanément. » (Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1914).

⁹⁹ « Les opérations de recrutement m'ont permis de constater dans certains villages l'absence de 70% des jeunes gens inscrits comme aptes au service militaire. » (Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1919).

1936	?	3 600
1937	?	2.417
1938	?	2.453
1939	316	?
1940	170	?
1941	60 ¹⁰⁰	60
1942	?	?
1943	1.610	?
1944	1.416	?
1945	1.622 ¹⁰¹	?
1946	?	2.429
1947	1.688	?
1948	?	450 ¹⁰²
1949	1.018 ¹⁰²	?
1951	1.400	?
1952	693	?
1953	1.169	?
1954	697	?
1955	593	?

En 1956 les cartes de navétanes furent supprimées, ce qui rendait tout contrôle numérique impossible à l'avenir. Depuis quelques années, à cause de la baisse du prix des arachides sur le marché mondial, on constate une régression du nombre des navétanes, mais à partir de 1960 l'émigration temporaire vers la France prend de plus en plus la relève.

Les navétanes, nous l'avons dit, partent principalement pour des raisons économiques. Au Sénégal, où leur force de travail est plus rentable, ils se procurent le numéraire dont ils ont besoin. La recherche de l'argent nécessaire pour payer l'impôt, pour acquérir la dot et faire face aux frais matrimoniaux, est l'unique motif donné par les hommes interrogés sur les raisons de leurs départs. S'il pèse lourd en effet, il n'est pas le seul pourtant et il ne suffit pas à expliquer, par exemple, pourquoi beaucoup font jusqu'à huit, neuf ou dix fois le voyage, étant donné que la somme d'argent dont il faut disposer pour pouvoir se marier peut s'acquérir en deux hivers passés au Sénégal. Il faut donc que les absences prolongées ou répétées obéissent à d'autres besoins encore. En dehors du désir qui existait pendant la période coloniale d'échapper au recrutement, on peut nommer une cause d'ordre social et psychologique, la volonté de prendre ses distances à l'égard du cadre familial et villageois, d'affirmer son indépendance, et une autre motivation économique que constitue l'attrait exercé par tous les biens en général qui ne peuvent s'acquérir que par l'argent.

Le voyage au Sénégal est une étape dans la vie du jeune homme, une marque de son accession au statut d'adulte. L'argent gagné lui permet de s'affirmer en soutenant sa famille, en fournissant le montant de l'impôt et

¹⁰⁰ A cette époque un grand nombre partirent en se cachant afin d'échapper au service militaire, selon la remarque des administrateurs eux-mêmes.

¹⁰¹ Sur réquisition de l'administration.

¹⁰² Années de restrictions.

en donnant des cadeaux à ses proches. Partir est devenu la règle pour chacun. Si un chef de famille s'opposait pour des raisons d'opportunité au départ d'un dépendant, le jeune homme ferait plaider sa cause par un parent ou un voisin et l'emporterait facilement. Le fait de se soustraire à l'emprise de l'autorité familiale semble fort apprécié par les jeunes. Les pays étrangers, les villes ou tout au moins les grands villages d'ailleurs, aujourd'hui la France, exercent un grand attrait. Les expériences faites là-bas, les connaissances acquises sont racontées avec complaisance au retour. Qui fut à Paris, Dakar ou Abidjan est écouté par les villageois et a du succès auprès des filles. Sous la période coloniale déjà les administrateurs avaient noté à propos des navétanes, et plus encore des tirailleurs, des signes d'« émancipation » et ils se plaignaient, certainement avec exagération, de l'insoumission latente envers eux et de la rébellion envers la coutume qui en résultaient.

Pour mieux connaître le détail économique et sociologique de la vie du navétane, nous avons interrogé une cinquantaine d'hommes de tout âge sur leur expérience personnelle en ce domaine. Leurs récits sont assez uniformes.

L'initiative du départ peut être prise indifféremment par le chef de famille, le père du jeune homme ou — c'est ce qui arrive le plus fréquemment — par le navétane lui-même qui demande l'autorisation de s'en aller. La permission est rarement refusée (2 cas sur 60) et elle ne peut l'être que pour des raisons graves : celles, par exemple, d'un homme sans frères qui tient à voir son fils unique travailler auprès de lui. Des dissensions à ce sujet porteront bien plutôt sur l'opportunité du voyage à un moment donné que sur le principe lui-même du travail à l'étranger, lequel sert autant l'intérêt des aînés qu'il convient au désir d'évasion des cadets. L'attitude des vieux envers le départ des jeunes est certainement favorable. Ils reconnaissent la nécessité d'un voyage qu'eux-mêmes firent jadis et, au besoin, ils pousseraient leurs fils à s'en aller gagner de l'argent, mais tout ne leur paraît pas pour autant excellent dans cette pratique. Ils s'accrochent mal de voir des hommes vigoureux quitter le pays, qui en temps normal travaillent sous leur dépendance directe. Les bénéfices des navétanes n'intéressent les chefs de famille que dans la mesure où la récolte d'arachides aura été bonne et où la recette leur sera versée avec le moins de retenue possible. L'esprit d'indépendance, s'il est peu affirmé et si d'ordinaire il ne tire guère à conséquence, est naturellement mal vu d'eux. On peut donc dire que les aînés poussent les jeunes à partir, tout en se plaignant de certaines conséquences de leur éloignement. Des familles comprenant plusieurs fils organisent volontiers un roulement de façon qu'il y ait à tout moment un ou deux travailleurs à l'étranger, tandis que le reste des fils et des frères cadets demeurent au village pour s'y occuper des cultures.

L'ordre de ne pas partir — qui n'est pas nécessairement observé — sera donc temporaire et soumis à la condition du retour d'un frère.

L'émigration temporaire est institutionnalisée; chaque famille voit partir tour à tour ses jeunes hommes, mais on ne saurait dire qu'elles organisent véritablement la répartition des forces de travail de façon à pondérer le nombre de ceux qui partent. Le relevé, fait dans trois localités, du rapport entre les producteurs demeurés au village et les navétanes (partis pour le Sénégal ou ailleurs) fournit des chiffres qui, à les comparer entre eux, ne permettent pas de systématiser, pas plus au niveau familial qu'au niveau villageois d'ailleurs:

Tableau 3

<i>Huŋgu</i> Famille, indiquée par le nom de son chef	Nombre de membres « non-producteurs »			Nombre d'hommes producteurs	Nombre d'hommes temporairement absents
	Épouses *	Enfants	Vieillards		
Dyābi Dūkure	2	2	1	—	1
Demba Dūkure	2	5	—	2	—
Bamba Saŋo	3	4	—	2	—
Mamadu Dūkure	2	6	—	2	2
Manukun Tandyā	2	2	—	1	—
Abdu Tandyā	5	—	—	2	4
Hame Ndyay	1	2	—	1	—
Moktar Dyumāsi	2	3	—	2	—
Lamin Dyaguraga	7	4	3	6	—
Sādyo Dyaguraga	4	5	—	4	—
Laban Dyaguraga	2	2	—	3	1
Musa Saŋo	1	—	—	1	—
Malle Dūkure	4	7	—	2	1
Amāra Dyumāsi	1	—	—	1	—
Haruna Ndyay	5	8	—	3	4
Dodo Dyumāsi	5	4	1	5	2

* Les épouses sont comptées au nombre des non-producteurs, parce que le produit de leur travail agricole n'est pas versé dans le patrimoine familial.

Mahamadu Dyaķite	5	1	—	1	3
Mahamadu Silla	2	—	—	1	—
Mahamadu Kulibali	3	5	—	1	—
Sidy Ndyay	2	7	—	2	—
		132		42	18

Tableau 4

<i>Dāilsilāmi</i> Famille, indiquée par le nom de son chef	Nombre de membres « non-producteurs »			Nombre d'hommes producteurs	Nombre d'hommes temporaire- ment absents
	Epouses	Enfants	Vieillards		
Yāte Dūkure	3	4	1	—	—
Wakari Dūkure	2	1	—	2	2
Kase Dūkure	1	4	—	2	—
Dāman Dyaguraga	18	22	—	12	6
Mahamadu Kamara	3	—	—	1	—
Hune Dyaguraga	3	5	—	2	—
Idrisa Tambedu	2	2	—	1	—
Hamedī Dyaķite	2	3	—	1	1
Samba Dyara	3	6	—	2	—
Brahima Dūkure	2	5	—	1	1
Amoro Gasamma	2	8	—	2	—
Simbala Dōrāme	3	8	—	2	—
Habibu Dābo	3	—	—	2	—
Seķne Tandya	2	5	—	1	—
Sambu Hōhana	1	4	—	1	—
Django Gaku	1	3	—	1	—
		132		33	10

Tableau 5

<i>Dyakadrɔmu</i> Famille, indiquée par le nom de son chef	Nombre de membres « non-producteurs »			Nombre d'hommes producteurs	Nombre d'hommes temporairement absents
	Epouses	Enfants	Viellards		
Babasa Kebe	12	33	1	7	8
Mamadu Kebe	6	12	—	5	2
Mâsire Kebe	2	6	—	1	1
ŝiku Gasamma	2	5	—	2	—
ŝiku Badyâni	3	7	—	3	—
Banjugu Kebe	2	5	—	2	—
Samba Dúkure	9	25	—	5	6
Mamadu Dúkure	2	1	—	1	—
Mamadu Dêrâme	5	12	—	3	—
Usi Sisɔko	1	2	—	2	3
Haruna Dúkure	1	2	—	2	2
		156		33	22

On accorde généralement à l'ainé le droit de quitter la maison le premier. Nous n'avons pas eu connaissance d'un seul exemple d'un homme n'ayant pas travaillé au Sénégal le temps d'une récolte; rares sont ceux qui n'y passent qu'un an (5 cas sur 50, dont un lépreux et un sourd-muet), la plupart font quatre ou cinq hivernages. Il y a des maximums de dix-sept et vingt-deux récoltes. Les griots et les artisans, parce qu'ils ont d'autres moyens de subsistance et d'autres sources de profit moins astreignants que le travail des champs, sont d'une manière générale des voyageurs moins assidus que les autres membres de la société.

La situation la plus commune est celle du jeune homme partant pour la première fois après sa prise de pantalon¹⁰³ vers les dix-sept ans, et faisant au cours des dix années qui suivent plusieurs séjours consécutifs à l'étranger jusqu'au moment de son premier mariage. Cette année-là il reste au pays, mais il est fréquent qu'il reparte encore quelquefois les hivernages suivants. Après avoir pris une seconde épouse il ne partira plus.

¹⁰³ La prise de pantalon est une cérémonie par laquelle le jeune homme, entre ses quinze et ses vingt ans, accède au statut d'adulte.

Sénégal.

Le départ a lieu d'ordinaire en mai et en juin. Avant de quitter le village, le navétane visite les membres de sa famille habitant la région. Il se rend à Kayes, selon ses moyens à pied ou en camion, presque toujours au sein d'un groupe d'une quinzaine de compagnons, covillageois ou non. On veille à partir un jeudi ou un samedi, à une date qu'on demande à un marabout de fixer. Jusqu'en 1960 c'était l'administration qui organisait les convois. Le cercle autorisait chaque année un nombre donné de départs et allouait une quantité correspondante de cartes de navétanes qui, en vertu d'avantages accordés par le budget fédéral, donnaient réduction sur le prix du voyage en chemin de fer de Kayes à la station sénégalaise choisie (le plus souvent Kaolack ou Tambacounda). A l'époque coloniale le transport se faisait en wagons à bestiaux. Arrivés au Sénégal, les navétanes sont ou bien embauchés à la descente du train ou bien ils reprennent la route, à pied ou en camion, jusqu'aux lieux de culture d'arachide, pour y être embauchés sur place.

Le système d'emploi et de rémunération le plus répandu prévoit que l'ouvrier travaille par semaine quatre matinées, quelquefois trois jours et rarement quatre ou cinq jours, sur le champ de son employeur, à charge pour ce dernier de lui fournir la nourriture et le logement (les navétanes dorment à quatre ou cinq dans une case). Le reste du temps est laissé libre au travailleur, qui cultive pour son propre compte sur un champ reçu en prêt de son employeur. Des sociétés de prévoyance, des sociétés privées (Pechiney, Peyrissac) consentaient à l'époque coloniale des prêts de semences à rembourser du simple au double et s'assuraient le monopole de l'achat des récoltes obtenues par ce moyen. Il était aussi possible d'emprunter des semences et d'écouler la production auprès de paysans sénégalais. Actuellement la F.A.O. intervient dans ces opérations. Il arrive que le propriétaire des champs engage aussi des Wolof, des Bambara, des Minyanka, des Kasonke, mais les Soninke ne travaillent pas avec eux. En revanche, entre eux, des Soninke venus d'un même village ou d'une même région et qui vivent ensemble dans une localité sénégalaise, font corps et organisent volontiers des méthodes de travail collectif, des systèmes d'entraide originaux, qui n'existent pas dans leur société ¹⁰⁴ — et qui ne s'y sont d'ailleurs pas non plus implantés à cette occasion. Chacun fait individuellement les premiers semis; on peut mettre ensuite ses efforts en commun et faire ensemble le premier sarclage, qui est le travail le plus dur. Le second entretien, binage et entassement de la terre au pied des pousses, est fait par chaque cultivateur seul, mais pour la récolte tous traitent ensemble et successivement les lopins de chacun.

¹⁰⁴ Le travail agricole des Soninke est entièrement organisé sur la base de la famille. Seul le battage du mil est effectué collectivement, en dehors de ce cadre.

Sur le plan de l'organisation sociale, les navétanes se choisissent un chef, qui doit nécessairement être de condition noble. C'est le plus âgé (*Kirise*) des Soninke (ou même éventuellement des « Bambara maliens », s'il s'en trouve au village). Il n'intervient pas dans l'exercice du travail collectif. Son rôle est de servir d'intermédiaire entre les navétanes et les villageois sénégalais, et de maintenir la bonne entente entre les Soninke. En cas de dispute, il impose à chacun des querelleurs une amende (*dano*) de 1.000 FM, dont il dispose à son gré. Ce sont les percepteurs habituels des groupes d'âge qui collectent l'argent ¹⁰⁵. S'il y a des Bambara dans le groupe et qu'ils soient minoritaires, ce seront eux les percepteurs, quel que soit leur *dyamu*. Les relations entre les navétanes et les habitants des villages sont cordiales, sans devenir jamais intimes. Il est rare qu'un Soninke parle d'un ami Wolof qu'il se serait fait au cours de ses séjours. Les femmes wolof passent pour être vénales et semblent recevoir une partie des revenus des navétanes.

Les récoltes des travailleurs agricoles varient évidemment selon la quantité de pluie tombée pendant l'année et les capacités de travail de chacun. Il se dégage une moyenne d'une trentaine de sacs de 50 à 60 kg, avec des minimums de l'ordre de vingt sacs et moins, des maximums de quarante. Le prix de l'arachide, entre les années 1950-1960, variait autour des 1.500 F CFA les 100 kg ¹⁰⁶. Un travailleur pouvait donc à cette époque rapporter plus de 20.000 FM.

Si du fait de mauvaises conditions climatiques ou d'une mévente des arachides le bénéfice est maigre, plutôt que de payer le prix du voyage suivi l'année d'après d'un nouveau retour au Sénégal, les navétanes préfèrent passer la saison sèche sur place. Différents travaux s'offrent alors à eux. Les uns continuent à demeurer et à se nourrir auprès de leur logeur-employeur, à charge d'exécuter des tâches domestiques pendant trois jours de la semaine, mettant le reste du temps à profit pour se livrer à de petits travaux artisanaux (fabrication de seccos, etc.) dont ils vendent le produit; d'autres qui se font manœuvres, qui confectionnent des briques etc., peuvent obtenir un salaire mensuel de 5.000 F CFA. D'autres encore pratiquent le commerce pour quelques mois, achetant avec l'argent gagné des pagnes à Kaolack ou dans d'autres marchés et les revendant aux villages de brousse. Certains s'employaient autrefois dans les potagers situés aux abords des grandes villes coloniales, Dakar, Rufisque, où, logés aux frais de l'employeur, ils recevaient un petit salaire. Ce qu'écrivait Saint-Père du Gidimaka en 1925 donne à penser que la diversité de ces travaux temporaires destinés à pallier le sous-emploi saisonnier, était plus grande encore dans le passé qu'aujourd'hui: « En saison sèche, une grande partie des jeunes hommes

¹⁰⁵ Voir pp. 264-265.

¹⁰⁶ Dans les années 1920, le prix était d'environ 50 francs les 100 kg.

(vingt à trente-cinq ans) transportent leurs bras à l'extérieur: pour les travaux des quais et du charbonnage à Dakar; pour le service de laptots et commissionnaires à Kayes et Saint-Louis, pour les travaux des voies ferrées. Beaucoup de Sarakollé sont chauffeurs à bord des paquebots français au long cours, et d'autres sont mécaniciens aux chemins de fer du Maroc, du Sénégal, du Soudan français, de la Guinée et de la Côte-d'Ivoire ¹⁰⁷. »

Mais il est plus habituel que, les récoltes faites, les prêts remboursés, les sacs d'arachides vendus, les navétanes prennent le chemin de leur pays. Ils réalisent alors ce qui avait été un des buts de leur départ, en faisant divers achats. Ce sont les vêtements d'ostentation qu'ils semblent apprécier le plus: gilets de couleur, casques coloniaux, boubous de plusieurs dizaines de mètres. Jadis, revenus de la récolte d'arachides, certains navétanes s'exhibaient vêtus d'un pantalon fait d'une pièce de tissu d'une largeur de « soixante mètres. » Depuis que leurs voyages les mènent jusqu'en France, d'autres objets encore sont achetés aux escales de Casablanca et de Ténériffe — et souvent confisqués par la douane malienne —: boubous et feutres multicolores, transistors, montres-bracelets même si elles sont hors d'usage, lunettes de soleil. A Kayes, le dernier marché sur le chemin, s'achètent le boubou destiné à la mère, les mouchoirs de tête pour les sœurs et la fiancée. Si les gains le permettent, le jeune homme rapporte une pièce d'habillement pour chaque membre de la famille.

L'usage veut que le navétane ne rentre pas au village pendant le jour; il attend, dans la brousse, la tombée de la nuit, pour échapper aux indiscrets et aux importuns qui verraient les bagages qu'il porte. Aussitôt arrivé il est salué par un descendant d'esclave qui annonce à chacun la nouvelle de son retour. Le lendemain il distribue ses cadeaux à la famille, des petites sommes d'argent aux griots et aux artisans, quelques graines d'indigo à chaque femme venue le saluer. L'argent gagné est pour la plus grande partie remis remis au père ou au chef de famille. Selon qu'il est déjà marié ou encore célibataire, le navétane pourra garder une somme d'argent plus ou moins importante. S'il n'a pas de charges, on considère qu'il n'aura pas à faire de grandes dépenses (kola, vêtements), mais s'il se trouve à la tête d'un ménage, on lui laissera en outre la valeur de ce qu'il lui est nécessaire d'acheter pour sa famille (beurre, huile, viande, sucre, thé, patates). Dans le cas du célibataire c'est de cette somme qu'est généralement prélevé le montant de la dot à payer pour la première épouse. Encore importe-t-il de définir la nature et la force de ces obligations. Remettre l'argent au père est un commandement de la coutume. Si le navétane reste absent pendant plus d'une saison, on attend de lui qu'il fasse régulièrement parvenir des mandats postaux. Les montants, allant de 2.500 à 10.000 FM, paraissent

¹⁰⁷ 1925, p. 52.

cependant assez peu élevés. Il est clair que les membres plus âgés de la société se rendent mal compte de l'importance des profits que font leurs fils actuellement (en France surtout), et que cette ignorance, où ils sont entretenus, sert les intérêts des jeunes et constitue pour eux un motif de plus pour rester partis plusieurs années de suite. Souvent des regrets sont exprimés sur la plus grande richesse qui existait du temps de l'esclavage, mais ce ne peut être là qu'un point de vue de chef de famille. Pour lui, les versements de ses dépendants ne compensent que partiellement ce qui fut perdu, mais pour les cadets, qui dans l'ancien système ne possédaient rien, le gain est absolu. L'autre obligation, celle de remettre des cadeaux à son entourage, ne résulte que de relations individuelles d'attachement et d'amitié, dont on peut par ce moyen marquer l'intensité.

Les cas sont relativement rares de ceux qui se fixent de façon définitive au Sénégal ou ailleurs. Quelques-uns pour se libérer d'attaches familiales contraignantes à leur sens ou parce qu'ils ont trouvé le moyen de s'enrichir beaucoup plus qu'il ne serait possible de le faire dans leur pays d'origine ou au contraire parce que, ayant entrepris sans succès un petit commerce, ils ne veulent pas revenir les mains vides, tous ceux-là peuvent rester partis des dizaines d'années et peut-être à jamais. Il y a aussi quelques clercs fixés au Sénégal, quelques douaniers ou cheminots et même des cultivateurs d'arachides¹⁰⁸. On relève un plus grand nombre de commerçants installés en Côte-d'Ivoire, quoique leur exemple reste lui aussi sporadique. Même un mariage conclu avec une femme wolof, assez fréquent dans les cas de séjours prolongés, ne constitue pas un motif suffisant pour ne pas revenir au village: les épouses d'ethnies étrangères sont délaissées avec beaucoup de facilité. Les établissements définitifs sont mal considérés, ne serait-ce que pour l'individualisme qu'ils impliquent. Quiconque ne paraît se décider à revenir après plusieurs années est rappelé avec insistance par la famille. On envoie des frères ou d'autres parents pour chercher les récalcitrants, souvent avec succès.

Nous rapportons ici le cas limite d'un Dükure de Gori dont le père, un garde-cercle, étant parti pour le Sénégal en 1900, s'engagea à l'armée en 1907, quitta l'uniforme avec le grade d'adjudant en 1922, se maria et se fit policier à Dakar où il resta jusqu'en 1943, date à laquelle il revint à son village natal.

Lui-même est né à Dakar; il y fréquenta l'école et devint employé. Il y fit son service militaire. En 1954, alors qu'il travaillait dans une agence d'assurances, son frère aîné se noya (à Gori). Il est alors revenu à son tour, pour assister son père. A ce moment il envisageait d'épouser une Soninke du Gadyaga vivant à Dakar; son départ suspendit ce projet. Par la suite son père l'obligea à y renoncer pour de bon, par crainte qu'il ne reparte pour le Sénégal. Du temps qu'il était employé, comme son père subvenait facilement à ses propres besoins, il disposait de la totalité de son salaire. A présent son père est mort et il est lui-même chef de famille. Il est devenu et il compte rester un cultivateur.

¹⁰⁸ « De nombreux villages du Sine Saloum, dont Sokone par exemple, ne sont peuplés que d'indigènes provenant du cercle de Nioro. » (Archives de Nioro, *Rapport annuel*, 1935).

Les jeunes gens interrogés, autant qu'ils aiment quitter le village et séjourner à l'étranger, ne manifestent pas l'intention de partir sans esprit de retour. Très rares sont ceux qui veulent — ou qui disent vouloir — mener une vie différente, rompre avec le monde villageois. C'est ainsi que se règlent les cas de tensions graves opposant père et fils.

Mamadi Dyaguraga, de Hungu, est à cet égard une exception. Il fit la culture de l'arachide au Sénégal, de 1949 à 1953. Puis il repartit et jusqu'à la fin de 1954 fut apprenti-maçon, à Rufisque. Il recevait le logement, la nourriture et 3.000 F CFA par mois. De 1954 à 1956 il fut maçon, toujours à Rufisque, gagnant 600 F CFA par jour, dont il devait remettre le tiers à l'entrepreneur. Il comprit alors qu'il pourrait gagner 25.000 F CFA par mois et espère depuis lors devenir son propre maître en engageant lui-même des apprentis. Il fut encore maçon, en Gambie en 1957 et 1958, aux Travaux Publics, où il recevait 15 s. 6 d. par jour. Quand il apprit que son patron était revenu de France, à Dakar, il partit le rejoindre. Il fit une visite à Hungu en 1960, mais dès cette année-là et jusqu'en 1964, il s'engagea par contrat à la construction d'un hôpital à Dakar. Il travaillerait à trois bâtiments et aurait droit à un salaire de 150.000 F CFA. En cours de travail, son père vint le chercher. Il ne reçut de ce fait que 40.000 F CFA, le reste n'étant exigible qu'à l'expiration du contrat. Ayant remis l'argent à son père il revint avec lui à Hungu pour se marier et pour travailler aux cultures. Il affirme que si son père ne l'avait pas requis, il serait rentré tout de même, mais plus tard. Il ne renonce pas à l'idée de travailler encore au Sénégal et de récupérer les 85.000 F CFA auxquels il a dû renoncer. Il compte à l'avenir être maçon à Yélimané, Kayes ou Bamako. Il partirait avec son épouse, mais il lui faut l'accord de son père et de ses beaux-parents. Le consentement de sa femme ne lui est pas nécessaire. Pendant la saison sèche de 1965 il construisit plusieurs cases carrées dans divers villages du Dyahunu. C'est ainsi qu'immédiatement après son retour il travailla à Gori et à Yaginne où il gagna 17.500 FM et 6.000 FM en vue de la constitution de la dot qu'il avait à payer. Il lui arrivait, sur sa propre initiative, de remettre une partie de ses gains à son père. Pendant l'hivernage il cultivait toute la journée pour son père. A la fin de 1965 il quitta de nouveau le village, cette fois pour travailler en France.

Autres destinations d'Afrique occidentale.

La description que nous venons d'esquisser s'applique aux navétanes partis pour cultiver l'arachide au Sénégal et accessoirement en Gambie. Mais les navétanes soninke fréquentent d'autres régions encore et entreprennent d'autres sortes de travaux.

Nous citerons l'habitude, peu répandue dans le pays, de se rendre en Côte-d'Ivoire pour décortiquer et emballer la kola. Le navétane reçoit en propriété le dixième des sacs traités; il le vend sur place et en reçoit 2.500 F CFA environ par sac.

Un très petit nombre de ressortissants du cercle allaient travailler dans les mines de diamant en Guinée (mines de Kerouane, placers de Siguiri), en Sierra Leone (mines de Sefadu Mengena) et, avant les récentes mesures d'expulsion de la main-d'œuvre étrangère, en Côte-d'Ivoire. Aux dires d'un informateur, certains réussissaient à rapporter 200 à 300.000 F CFA, mais d'autres avaient moins de chance. Les Soninke de la région semblent avoir abandonné complètement ce genre de travail, malgré les encouragements

des griots ¹⁰⁹. Ils se plaignent que les conditions de travail étaient dures, et le revenu pas toujours assuré. « A Sefadou Mengena, ils devaient plonger dans les rivières pour recueillir les diamants qui y sont mélangés avec de la terre. A la fin de chaque journée ils remettaient le produit de leur cueillette à un agent de la mine qui, après en avoir déterminé la valeur, leur donnait en échange de l'argent. (Un autre système prévoyait la vente effectuée par le concessionnaire-employeur en présence de son ouvrier. Le produit était partagé en deux, chacun prenant la moitié.) Le logement, la nourriture et les soins en cas de maladie n'étaient qu'imparfaitement assurés. Dans les mines les vivres manquaient et coûtaient extrêmement cher. Les mineurs vivaient à vingt ou trente dans des cases exposées à tout vent et délabrées. Pas d'hygiène, et les épidémies y causaient des ravages. Ceux qui gagnaient de l'argent n'étaient pas des mineurs, mais des commerçants qui les ravitaillaient. Cette situation a eu comme résultat le retour de beaucoup de jeunes gens vers leur village d'origine ¹¹⁰. »

Au Mali même, les plantations de riz et de coton de l'Etat offrent aux cultivateurs l'occasion de vendre leur force de travail dans les régions irriguées des environs de Ségou. Les Bambara y constituent la majorité, mais il y a aussi, entre des représentants d'autres ethnies et en petit nombre, des Soninke de toutes les régions du pays. Le salaire varie de 3.500 à 10.000 FM par mois, selon l'ancienneté du travailleur. Au commencement de l'hivernage la rétribution se fait à l'heure. Les ouvriers travaillent du lever du soleil à midi et d'une heure à cinq; à partir du milieu de l'hivernage le salaire est établi sur la base de la superficie cultivée. Le logement peut être procuré et la nourriture préparée par des personnes privées contre paiement en espèces, mais les plantations disposent de quelques bâtiments où les travailleurs peuvent trouver un logement gratuit, et de magasins de riz, de sel, de poisson qui les ravitaillent, moyennant retenue sur leur salaire.

France.

Depuis quelques années, par suite de la baisse des prix de l'arachide, et accessoirement, des expulsions frappant les étrangers dans les mines de

¹⁰⁹ Une chanson, composée par une cordonnère de Nioro, Setan Djawwe, et reprise par Tita Kone, une Soninke de Mourdiah, est connue de chacun, car elle fut chantée par les griots locaux et on pouvait l'entendre aux transistors ramenés dans les villages par les commerçants et les navétanes, jusqu'à ce qu'elle fût interdite par le gouvernement. Elle s'adresse à tous les jeunes hommes, commerçants virtuels, en apostrophant un négociant connu de Nioro: « Sadyo Batjili, que fais-tu sur la *korra* (la place publique du village)? Tes camarades sont déjà partis pour Sefadugu. Les plus audacieux sont partis chercher du diamant. Sadyo Batjili, quand iras-tu à Sefadugu? Quand tu iras, tu m'apporteras un collier *fafa* (perles rouges). Quand tu iras, tu me rapporteras un grand boubou. Je te bénis. Il n'y a que les paresseux qui restent ici, les plus courageux sont déjà partis. »

¹¹⁰ Archives de Nioro, *Rapport*, juillet 1956.

diamant, un nombre important de Soninke a pris le chemin de la France. Parmi les 30.000 ressortissants de l'ex-A.O.F. émigrés temporaires actuellement présents dans l'ancienne métropole, c'est leur ethnie qui paraît se trouver le mieux représentée.

La brusque désaffection des navétanes à l'égard du Sénégal et la reconversion que représente pour eux le fait d'aller à Paris ou à Marseille plutôt qu'à Kaolack ou Tambacounda, a été faite très rapidement et sans poser de problèmes sociologiques particuliers. La nouvelle destination des navétanes, pour lointaine et dépayssante qu'elle paraisse, ne cause pas, ou n'a pas causé encore, de choc culturel appréciable. L'expédition est ardue (tant en raison des obstacles opposés par le gouvernement malien que pour l'effort social qu'elle requiert du jeune villageois tiré brutalement de son entourage), le travail est d'un genre nouveau, le profit sensiblement supérieur aux bénéfiques naguère donnés par l'arachide, mais aucune de ces circonstances n'a encore apporté de changements sociaux ou psychologiques. Il semble aussi facile aux travailleurs soninke de s'adapter à une vie jusqu'alors totalement inconnue d'eux que de rejoindre le village pour réintégrer la vie de famille. Sans doute, la nouvelle orientation est très récente, et nous manquons de recul suffisant pour avancer aucune constatation avec force. Il faut se borner à constater que la France exerce un grand attrait sur les jeunes villageois, mais qu'aucun d'eux n'envisage de demeurer plus de deux ou trois ans hors d'Afrique — leur intégration en France serait d'ailleurs à peu près impossible —: au contraire, tous, dès qu'une somme d'argent à leurs yeux suffisante a été réunie, sont pressés de rentrer au pays pour s'y marier.

Le navétane embarque à Dakar, ou plus volontiers à Abidjan depuis que le subterfuge n'est plus aussi facilement toléré par les autorités du Sénégal, qui consistait d'obtenir par la corruption un passeport et un visa de ressortissant sénégalais. Comme le Mali ne refuse pas seulement le visa de sortie mais interdit en outre d'exporter de l'argent national, le candidat au voyage fait appel à des amis déjà installés à Paris pour emprunter auprès d'eux la somme nécessaire à son passage. La solidarité ne finit pas là. Des camarades accueillent le nouveau venu, lui procurent un logement et l'aident à trouver du travail. La nature et les conditions des emplois sont très diverses. Il s'agit le plus souvent de travaux non spécialisés laissés aux étrangers par les travailleurs français, mais certains privilégiés trouvent l'occasion d'apprendre le métier d'ajusteur, de pâtissier, etc. Les salaires de départ sont bas. C'est parce qu'ils sont sous-payés que ces chercheurs d'emploi sans spécialité et sans connaissance du français trouvent facilement à s'embaucher; après quelque temps ils bénéficient souvent d'une augmentation. Ils gagnent en moyenne 500 à 600 francs français par mois, mais certains prétendent recevoir jusqu'à 1.000 francs. La vie quotidienne

en dehors des heures de travail est collective; ainsi sont surmontées bien des difficultés économiques et psychologiques. Il arrive couramment que vingt ou trente jeunes gens logent ensemble dans de grandes chambres, des ateliers désaffectés etc., loués pour 70 francs par personne; d'autres, moins pauvres, habitent à deux ou trois dans une chambre d'hôtel payée 100 francs par mois. Les repas, préparés par un homme de groupe, toujours le même, sont pris ensemble, chaque commensal payant sa quote-part hebdomadaire qui s'élève à 50 francs par personne environ. Autant que possible on se nourrit à l'africaine, de riz et de viande, mais aussi de tomates, de nouilles et de pommes de terre. Les immigrants temporaires vivent entre eux et ne se mêlent pas à la vie sociale française. Ils se groupent en certains quartiers (à Paris, à la République par exemple) et y atteignent parfois une grande concentration (Montreuil). Les loisirs sont occupés par la promenade, distraction favorite des Soninke à Paris. Certains apprennent l'écriture et des rudiments de français, auprès de camarades ou à des cours du soir.

De retour au pays, le récit des choses vues est un sujet de conversation très apprécié ¹¹¹.

Le salariat local

Quoique son existence soit attestée dès la fin du siècle dernier ¹¹² et qu'elle soit peut-être plus ancienne encore, le travail salarié est un travail occasionnel, toujours pratiqué pour de courtes périodes. Ce sont les habitants eux-mêmes qui louent leurs services auprès de covillageois ou dans les villages voisins, à la suite d'une mauvaise récolte, d'une pénurie temporaire. En 1922 de graves inondations gâtèrent le mil, et les jeunes gens durent s'expatrier un temps jusqu'au Kingi pour trouver à s'employer ¹¹³. De tels cas sont rares au Dyahunu; ils le sont moins au Kenyareme où il n'y a qu'une seule récolte, ce qui amène les ressortissants à travailler dans les régions favorisées qui en connaissent deux.

Un chef de famille peut proposer les services d'un de ses dépendants, de préférence un célibataire, afin de recevoir du mil en échange ou de rembourser par ce moyen un prêt d'argent. Il est courant que le salarié (*nanɲɔka*, litt. moi toi travailler, je travaille pour toi), qui peut d'ailleurs être le chef de famille lui-même, reçoive de son employeur du temps libre pendant lequel il travaille pour son propre compte. Deux modes de rétri-

¹¹¹ Les jeunes hommes du Dyahunu ne veulent donner d'ailleurs de leur expérience de travailleurs en France qu'une version très embellie. Ceci explique que notre texte, écrit d'après leurs narrations, ne rende pas mieux compte de la réalité qu'ils subissent effectivement et que par fierté ils préférèrent cacher.

¹¹² Au Gadyaga, par Ch. MONTELL, 1966, p. 105.

¹¹³ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

bution dominant: par le premier le *nañfɔka* est logé et nourri par son employeur pour qui il travaille cinq matinées par semaine, le reste du temps étant consacré à ses propres cultures. Ainsi le salarié d'occasion est en fait assimilé à un membre dépendant de la famille. Pendant la durée de son travail, du mil est envoyé à la famille du *nañfɔka*, à rembourser par prélèvement sur sa récolte suivante. L'autre mode de rétribution est le paiement d'un salaire au sens strict du mot. L'ouvrier agricole n'est plus alors à charge de son employeur, mais il reçoit de 150 à 200 FM par journée de travail.

Pendant la saison sèche des jeunes gens parcourent les villages à la recherche de petits travaux. Par exemple, ils confectionnent des briques, travail pour lequel ils sont logés, nourris et payés à raison de 2 FM la pièce.

Le travail salarié féminin est très rare. Près de Faŋga (Gidyume), des femmes du Dyahunu, du Kenyareme et même de Nioro viennent aider à la cueillette du coton. Elles sont rétribuées en nature, en recevant une part de la récolte.

C'est surtout dans les grands villages que le travail salarié se pratique, encore qu'il ne doive pas mobiliser dans le cercle de Yélimané plus de 150 à 200 hommes par jour pendant les mois d'hivernage¹¹⁴. Certains employeurs se distinguent par un recours systématique à de la main-d'œuvre rétribuée; ce sont, pour la plupart, des commerçants empêchés de vaquer tout le temps voulu à leurs champs, ou des individus entreprenants payant en permanence plusieurs *nañfɔka* pendant la période des cultures, en vue de disposer d'excédents qu'ils pourront vendre avec profit à la S.M.D.R. ou aux Maures.

Quand le travail est rétribué en espèces, le prix habituel sera abaissé si la tâche est exécutée pour un parent lointain ou un allié. Un proche parent ne devra rien payer, mais il donnera des cadeaux dont il fixera lui-même l'importance.

Mamadi Dyaguraga de Hungu, qui a appris le métier de maçon, dirige des constructions de cases carrées dans la région. Pour une grande case de deux chambres, il demande 3.000 FM; si le client est un allié à lui, son prix sera de 2.000 FM; pour son père il a construit une case, sans avoir rien reçu (il a même dû faire les briques lui-même). Sa mentalité antifamiliale de véritable travailleur salarié (il dit de ses parents commanditaires: « eux, ça les arrange; moi, ça ne m'intéresse pas ») est rare ou rarement exprimée.

L'opinion affichée veut qu'il ne soit pas humiliant de devoir travailler pour quelqu'un. L'état de besoin n'a, dit-on, rien de honteux. Mais on affirme en même temps que celui qui n'a jamais dû louer ses services a le droit d'être fier. A la faveur des entretiens menés à ce sujet il est apparu des réticences non exprimées. Les hommes avouent avec répugnance qu'ils

¹¹⁴ Estimation de M. Boubacar Dicko.

ont quelquefois travaillé pour d'autres et prétendent alors contre toute vraisemblance avoir oublié quels furent leurs employeurs. La situation d'infériorité est plus durement ressentie encore quand l'employeur est une femme. Cependant même alors la théorie continue à être édifiante. Seulement, s'il n'est donc censément pas plus déshonorant de travailler pour les femmes que pour les hommes, il convient d'éviter de ne recevoir de salaire que d'elles seules, car l'opinion publique aurait vite fait d'insinuer que les relations débordent le cadre du travail.

Ce bref exposé sur le salariat doit faire état de la main-d'œuvre étrangère employée par les villageois soninke: Maures pour les travaux des champs, Maures et Peul qui s'engagent comme bouviers et bergers.

A la fin de l'hivernage les Mauresques, venant du Nord, s'installent aux alentours des villages soninke; les hommes, encore occupés par les cultures dans le Sahel, les y rejoignent un peu plus tard. Elles viennent « pour chercher la nourriture » et pour alléger, grâce à leur absence, les charges de la famille. Logées dans les concessions soninke et nourries en échange de leurs travaux domestiques, certaines de ces femmes « font partie des familles », revenant régulièrement aux mêmes endroits depuis des années. Quand leur mari les rejoint, elles vont vivre avec lui dans des cases en secco, aux abords des villages. Elles s'occupent alors de leur propre ménage et travaillent les après-midi pour les femmes soninke, qui leur donnent « le plat du soir » à partager avec leur mari. Les hommes sont bergers ou travaillent dans les champs, qu'ils sont de préférence chargés de défricher. Leurs salaires varient selon la saison et les arrangements particuliers. Au mois de septembre une matinée de travail, de huit heures à midi, est payée 200 FM environ, une après-midi, 100 FM; en novembre, quand les Maures sont plus nombreux dans le pays et qu'il y a moins de travail, une matinée, à compter de huit heures à deux heures, vaut 225 FM.

La garde du bétail est toujours confiée à des nomades et des semi-nomades: les Soninke eux-mêmes ne s'en occupent pas. Le gros et le petit bétail forment des troupeaux distincts.

L'un et l'autre peuvent être remis à un berger collectif, qui prend en charge toutes les bêtes d'un ou de plusieurs villages ou d'un quartier de village. Il y a de cette façon, à Gori, trois troupeaux de cent à cent cinquante bêtes de gros bétail chacun, regroupant, le premier, les bêtes de Masigala et de Kābinne, confiées à un berger peul; le second, celles de Bugarikara et de Diŋkara, à un berger maure; le troisième, de Madiŋkanu et de Sinyara, à un berger peul. La garde de chaque bête vaut au berger cinq *mudd* de mil, remis au terme d'un engagement allant d'octobre à juin. Son logement lui est fourni par une famille du village, qui s'acquitte ainsi de sa contribution à la dette commune. L'entretien de sa femme, s'il l'em-

mène avec lui, doit également être assuré par le village. Le petit bétail de Gori est aussi réparti en trois troupeaux, selon le même découpage de quartiers. Chacun des bergers qui s'en occupe reçoit deux *mudd* et demi de mil par chèvre. Le dernier-né des cabri de chaque mère n'entre pas dans ce compte.

Les bouviers et bergers individuels mènent une existence plus dure. Leur unique aliment est le lait du troupeau, qui leur revient en totalité; ils ne sont pas logés dans les villages mais dorment en brousse. Les bouviers ont droit à 2.500 FM pour chaque tête de bétail, mais la garde des chèvres ne donne pas lieu à paiement: le seul droit du berger individuel est de consommer et de vendre le lait produit par les bêtes pendant le temps qu'il se charge d'elles.

Tous les gardiens de bétail passent l'hivernage au Sahel, où les bouviers mènent parfois sous leur surveillance une partie des bœufs et des vaches du pays, mais la façon de faire habituelle est de parquer les bêtes au village, dans des enclos, pendant cette période de l'année.

VIII. CONCLUSION. CONCEPTION DE LA RICHESSE

L'agriculture soninke relève presque entièrement du système d'auto-subsistance, en ce qu'elle produit la plupart des biens dont elle a besoin et qu'elle consomme la quasi-totalité de sa production. L'esclavage et le commerce, procurant à la société certaines richesses, empêchaient cependant l'économie de fonctionner en un circuit fermé.

D'une part, en effet, l'institution de l'esclavage, par laquelle une main-d'œuvre importante était mise à un travail intensif tout en ne consommant qu'autant de biens qu'il lui en fallait pour survivre et travailler, apportait à la société des nobles des excédents agricoles relativement importants¹¹⁵.

D'autre part, profitant de leur situation d'intermédiaires entre le Sahel et la forêt, les Soninke pratiquaient des échanges avec l'extérieur et connaissaient la monnaie, sans en avoir grand usage. Le commerce des Soudanais, tel qu'ils le devaient à l'islam, était libre de tout interdit religieux ou sociologique. Tous les biens étaient dans le commerce, sauf la terre. La nature des marchandises troquées résultait uniquement du jeu des besoins respectifs des échangeurs, dû lui-même à la distribution géographique des productions locales.

Comme cependant la richesse consistait en biens consommables, l'usage économique qui en était fait, en dehors de toute possibilité d'accumulation et à plus forte raison d'investissement, restait de portée assez réduite.

¹¹⁵ Voir pp. 239-240.

La richesse, faite de biens périssables, devait toujours être renouvelée. Chaque *dyula* commerçait de façon inorganisée, pour son propre compte ou celui de son commanditaire.

De quelles sortes étaient ces richesses et comment la société les valorisait-elle ? Traditionnellement une distinction quant à la nature des biens est faite entre les *nābure siginto*, les biens qui marchent, qui sont debout, et les *nābure dyura*, les biens couchés. Les premiers, les esclaves, le bétail, les chevaux, sont les êtres vivants, ceux qui manifestent le mieux la richesse, étant visibles pour tous. Les autres donnent aussi la fortune sans doute, mais ils n'en sont pas les signes par excellence ¹¹⁶.

On possède du gros bétail « par signe de richesse », aussi dans les régions malsaines et malgré les épidémies. On ne tient guère à les vendre, même en cas de besoin (sauf, évidemment, si on affecte de propos délibéré des bêtes à des spéculations commerciales, car les deux préoccupations, le prestige et le profit, coexistent). Les villageois savent de chaque propriétaire combien il possède de têtes de bétail.

Tout noble se doit d'avoir un cheval dans sa cour ; s'il en a les moyens il lui joindra une jument. Il lui fallait « être prêt en cas de guerre ». On dit qu'il est plus important pour un noble de posséder un cheval que des vaches. A Gori, le Dūkure qui n'a pas de monture enterre, sans rien en dire aux autres, un os de cheval dans sa cour. C'est une preuve de l'intention qu'il a d'en acquérir un dès que possible. Si quelqu'un au cours d'une dispute lui dit, voulant prendre l'avantage : « Tu n'as pas de cheval », il pourra y faire allusion.

Aujourd'hui, ce qui fait la richesse, ce qui fait dire d'un chef de famille qu'il est riche, c'est la détention, par ordre décroissant d'importance, de mil, de vaches, de chevaux, et, en dernier lieu, d'argent.

« Le bon père de famille ne vend pas son mil. » De grandes provisions de mil dans le grenier, datant de deux ou trois ans, est le meilleur signe de la vraie richesse et d'une bonne gestion. Il est frappant, à cet égard, de constater que la culture du mil a une importance en soi et qu'un chef de famille préférera faire travailler son fils sur les champs pendant l'hivernage plutôt que de lui permettre de se consacrer à toute autre tâche, même si elle doit être plus rémunératrice. Cette préférence peut se comprendre si elle est replacée dans le cadre de la société ancienne où les grandes récoltes

¹¹⁶ Un texte de Ch. Monteil (1966, p. 100) consacré à une région voisine du Dyahunu montre que la distinction était autrefois plus claire, parce qu'elle se concevait en termes de puissance et de richesse. La propriété de captifs et d'un cheval constituait en effet, le signe par excellence de la force. Par la suppression de l'esclavage et de la guerre l'opposition de valeur sociale entre les biens debout et les biens couchés s'est atténuée et ne porte plus que sur le plus ou moins grand prestige attaché à des biens qui désormais sont presque entièrement compris sous la catégorie unique de richesse.

manifestaient l'importance de la famille et la propriété d'une nombreuse main-d'œuvre servile. Notons d'autre part que de toutes les céréales cultivées, c'est le mil seul qui est valorisé. Lors des fêtes, des cérémonies, des repas pris en commun, il est offert et consommé de préférence aux autres plats. A l'arachide, qui est produite par les femmes surtout, ne s'attache aucun prestige. L'importance sociale du maïs n'est pas définie. Il est vrai que le riz aussi est une plante noble, mais il ne joue pas le rôle du mil, peut-être à cause de sa grande rareté ¹¹⁷.

L'argent n'est guère considéré qu'en tant que moyen d'échange. Il vient en dernier lieu dans l'ordre d'importance des signes de richesse. « On est plus riche par dix greniers que par dix millions. » Loin de modifier la hiérarchie des valeurs, l'introduction de la monnaie a au contraire été assimilée par le système.

Si l'on constate, pour conclure, que l'argent est rangé sous la catégorie inférieure des « biens couchés » (quelqu'un qui dirait avoir beaucoup d'argent s'attirerait aussitôt l'objection : pourquoi ne pas acheter de bétail pour le montrer, car il ne sert à rien de le dire seulement) et si l'on remplace les esclaves par le résultat tangible de leur travail — les récoltes de mil — on aura montré que l'ancienne conception de la richesse est demeurée inchangée.

Le petit bétail n'entre pas en ligne de compte. Il n'est là que pour « l'agrément de la maison ». Les vêtements non plus ne permettent pas de distinguer le riche du pauvre. Il faut posséder deux boubous, celui qu'on porte tous les jours et celui du vendredi et des fêtes. En posséder en plus grand nombre n'est qu'un signe de fantaisie personnelle. Même la grande case carrée n'est pas, à proprement parler, une vraie preuve de richesse, « parce qu'on peut en fabriquer soi-même en étant très travailleur ».

Les appréciations portées par la société sur les différents biens ne sont donc pas directement fonction de la valeur marchande de ceux-ci. Elle les considère de préférence sous l'angle de l'ostentation, du plus ou moins grand prestige qu'ils confèrent à leur propriétaire, et ne fait en cela qu'obéir à une nécessité. En ne disposant que d'excédents prédestinés par leur nature à disparaître à brève échéance, la société ne pouvait effectivement que les consommer, ce qu'elle réalise de deux façons : matériellement, en mangeant le mil et une partie du cheptel, et socialement, en usant de la richesse comme d'un moyen de prestige se suffisant à soi-même.

L'évaluation de la richesse en tant que moyen de prestige doit se faire tant du point de vue familial qu'en fonction du statut social. En considérant les esclaves (ou le mil) et le gros bétail comme les richesses par excellence,

¹¹⁷ Le fait que le gros mil est cultivé par les hommes exclusivement, et le riz par les femmes, n'est peut-être pas non plus étranger à l'estimation dont ils sont l'objet.

l'usage social ne fait que confirmer l'éminence du chef de famille qui seul avait les moyens — et le droit — de concentrer ces biens en son pouvoir. Par le contrôle des esclaves et des dépendants, il était le maître de la production. La détention du statut précède la propriété de la richesse. Qu'au niveau de la société tout entière, le prestige du noble se suffise, la description du système politique l'établira clairement. La possession des biens n'est en aucun cas source de pouvoir (non plus qu'elle ne résulte de celui-ci). Toutefois on reconnaît qu'elle n'est pas indifférente en fait, dans certaines limites du cadre des institutions — qui lui-même est totalement étranger à sa sphère. Cela signifie qu'un homme riche est mieux considéré qu'un homme pauvre, que sa voix sera plus écoutée dans les palabres (*bāna*, dont le sens littéral est « riche », signifie aussi « influent », « notable »), mais qu'il n'en va ainsi que pour autant que ce riche soit un noble.

La domination coloniale, par un retournement peu habituel dans l'histoire africaine, eut pour premier effet de réduire presque totalement l'économie soninke à sa sphère d'autosubsistance. La conjonction de faits actifs — la suppression de l'esclavage et la concurrence faite aux commerçants autochtones par les traitants français — et d'une omission — l'absence de toute mise en valeur agricole de la région — eut pour résultat de réduire très fortement la marge des excédents que l'économie traditionnelle avait été capable de produire. C'est afin de pallier les effets de cette régression et de maintenir autant que se pouvait l'ancien équilibre à présent compromis, que les navétanes se mirent à partir en grand nombre pour le Sénégal, où des terres plus fertiles et de meilleurs débouchés rendent la culture de l'arachide plus rentable.

Ni la suppression des restes du commerce privé et sa prise en charge faite de façon encore insuffisante par la S.O.M.I.E.X. ni le grand nombre de départs de travailleurs pour la France au moment où la culture de l'arachide au Sénégal devient moins intéressante, n'ont depuis l'indépendance modifié notablement la situation. Prétendre, dans ces conditions, interdire aux jeunes cultivateurs de gagner à l'extérieur plus d'argent qu'ils ne peuvent en trouver dans leur région — même s'il est fait de cet argent un usage improductif (au sens moderne) — équivaut à dénier à la société le droit de maintenir le statu quo économique, aussi longtemps du moins que ne sont pas entrepris la modernisation de l'agriculture et les travaux d'irrigation indispensables.

L'implantation sur le territoire. Aspects matériels et sociologiques

I. Peuplement du Dyahunu; II. Types de localités: le village-mère, le village de culture, le harneau saisonnier, le village créé par l'administration coloniale; III. Etablissement du village de culture; IV. Villages soninke du Dyahunu; V. Villages peul et maures du cercle de Yélimané; VI. Toponymie; VII. Description matérielle du village, de la concession, des cases; VIII. Communauté villageoise; relations sociales entre les villages, et entre les villages-mères et leurs villages de culture; IX. Communauté du Dyahunu, ses relations avec les *dyamāne* voisins.

CHAPITRE IV

L'IMPLANTATION SUR LE TERRITOIRE. ASPECTS MATÉRIELS ET SOCIOLOGIQUES

I. PEUPLEMENT DU DYAHUNU

Le peuplement du Dyahunu par les Soninke était commencé, nous l'avons vu, à la fin du XII^e siècle. C'est en ce temps que, venant du Wagadu, les « cent quarante-quatre clans » s'implantèrent dans la région et fondèrent leurs premiers villages, Kura Kase, Tambakara, Dyongaga, Gori, Yaginne. D'autres Soninke les y avaient précédés, de quelques décennies seulement semble-t-il, et y avaient établi des villages, quelquefois en des lieux où de petits groupes cultivent encore aujourd'hui, tels Haya et Nyanyela¹. Plus tard, à des époques difficiles à préciser, des familles soninke isolées vinrent s'établir dans le Dyahunu à leur tour : c'étaient les fondateurs de Komeulu, rejoints par des Dyawara du Kingi, qui s'installèrent par la suite à cinq cents mètres de distance dans un nouveau village, Sambaga, et c'étaient des Koita du Sɔroma qui fondèrent le village isolé de Kaņasanu, se fractionnant également plus tard pour donner naissance à Sambankanu et Kodye. Ces villages, au nombre de neuf, dont nous avons déjà de chacun brièvement relaté l'histoire, étaient avant l'occupation française les seules implantations permanentes. Tous, excepté Kaņasanu, s'étaient établis sur les rives ou aux abords immédiats de la Terekolle, se situant ainsi le long d'une ligne courbe, qu'une piste — un des chemins actuels menant de Yélimané à Kayes — a dû suivre dès les premiers temps, reliant chaque village à ses deux voisins (voir carte 2). Les raisons du choix de cet emplacement sont évidentes. La vallée de la Terekolle, en partie inondée pendant l'hivernage, donne les meilleures terres de culture de la région ; pendant la saison sèche, la proximité de fonds où l'évaporation se fait moins rapidement qu'ailleurs, facilite l'approvisionnement en eau.

A cause du mode extensif de culture, celles des terres qui ne sont pas irriguées toutes les années, s'épuisent assez vite : à mesure, les champs se trouvaient de plus en plus éloignés des habitations, et les cultivateurs préféraient alors quitter le village pendant la saison des pluies et construire

¹ Village dont on dit que dans les anciens temps il était construit sur pilotis.

sur le lieu même de leur travail des paillotes pour le temps des semailles et des récoltes. La moisson faite, ils chargeaient le mil sur les ânes, rentraient au village et engrangeaient en ce lieu sûr. Les Maures, du Sahel à Kayes, volaient non seulement le bétail, mais aussi le produit des cultures et ils réduisaient en esclavage les individus isolés sans défense; ils rendaient dangereux de construire des greniers dans la brousse ou même de se fixer en dehors des grandes agglomérations. C'est pour cette raison qu'il ne pouvait se former des villages de moindre importance: le nombre trop petit de leurs habitants les aurait mis à la merci absolue des rezzous. L'insécurité permanente² amena ainsi la population à se concentrer et en même temps, permit aux chefs de fortement asseoir leur pouvoir. Le village fut l'unité politique, le siège des compétences cheffales (encore que le pouvoir militaire ait appartenu en dernière instance aux chefs des deux sous-*dyamâne* qui comprenaient les différents villages). Du milieu du XIII^e siècle à la fin du XIX^e, il y eut donc ce nombre limité de villages, comptant pour les plus importants, Dyongaga, Tambakara, Gori, Yaginne, chacun cinq ou six mille habitants³ dont beaucoup devaient essaimer pendant quelques mois de l'année pour les besoins de la culture, sans pour autant jamais donner naissance à d'autres villages⁴.

II. TYPES DE LOCALITÉS : LE VILLAGE-MÈRE, LE VILLAGE DE CULTURE, LE HAMEAU SAISONNIER, LE VILLAGE CRÉÉ PAR L'ADMINISTRATION COLONIALE.

Cette situation a été radicalement modifiée quand les tribus maures furent « pacifiées » — et déjà quand elles se trouvèrent en voie de l'être — par l'administration française. Désormais, qu'il y ait dissension et volonté de sécession d'une partie de la population, ou que le lieu des cultures soit jugé trop éloigné de celui des habitations — ce sera dans presque tous les cas le véritable motif — le *debe kore* (litt. grand village, que pour plus de clarté nous appellerons village-mère) peut constituer un nouveau village, un *soko debe* (village de culture), localité stable, comportant des cases en « banco » (pisé) tant pour les habitations que pour les greniers.

² Elle devait être assez présente à l'esprit de tous, à en juger par certains signes relevés dans des domaines différents: citons la coutume pour les jeunes gens de dormir réunis et vêtus dès qu'ils avaient atteint l'âge de faire la guerre, l'habitude de laisser toujours une cartouche dans le fusil, le fait de réserver au mari la couche du côté de la porte, afin de pouvoir sortir immédiatement de la case, lors des alertes nocturnes.

³ Estimation fondée sur les chiffres actuels totalisant les habitants de ces villages et des villages de culture dépendant d'eux.

⁴ Dans le récit d'une bataille opposant en 1865 les Soninke aux Toucouleur, il est cependant fait état de Gifi, issu de Tambakara et qui serait le premier village de culture du Dyahunu. D'autre part, l'existence de Dorchiri, village de culture de Dyongaga, et de Gawa, issu de Kanjesanu, est attestée dès 1887 (dans le récit de la destruction de Gori).

L'exemple de la sécession due à une dispute opposant soit un individu, homme adulte doué d'une forte personnalité, soit plusieurs familles au village ou à une partie importante du village, paraît en effet assez rare. Encore faut-il, en affirmant cela, tenir compte du fait que les Soninke répugnent en général à faire état aux étrangers des disputes dont ils ont connaissance, quand elles sont de date récente et que les protagonistes sont encore en vie. Un administrateur écrivait en 1919: « En réalité, nous avons pu constater au cours de nos récentes tournées que le choix du terrain n'a pas toujours été la préoccupation dominante des chefs de ces exodes. Le plus souvent ces agglomérations ont vu le jour à la suite de rivalités entre notables d'un même centre. Le mécontent se vengeait de son insuccès en faisant acte d'indépendance et en formant avec sa famille un nouveau village dans lequel il pouvait exercer sans obstacle l'autorité qui lui échappait au village natal. Pour étendre cette autorité le réfractaire donnait toutes facilités aux amis et aux étrangers pour s'établir chez lui. Il se formait ainsi des clans entre lesquels les relations, sans être hostiles, manquaient souvent de cordialité. Tambakhara est l'exemple le plus frappant de cet état d'esprit. A notre passage dans cette localité, nous avons compté une vingtaine de vieillards qu'on nous a présentés comme seuls habitants possédant le domicile réel dans ce village. Depuis une quinzaine d'années les familles se sont regroupées dans cinq autres villages dont quelques-uns comme Sakaradji sont éloignés d'une trentaine de kilomètres du village d'origine ⁵. » Il paraît exagéré d'affirmer que c'est « le plus souvent » que les choses se passent ainsi: peut-être serait-il plus juste de dire que la recherche de terre est la raison d'être du village de culture, mais que ce sont souvent des hommes engagés dans des litiges qui réalisent cette nécessité objective.

Certains noms de village témoignent de ces circonstances: Dɔrɔhiri, village de culture de Dyɔngaga, signifierait « je suis au-dessus de la querelle » (*dɔrɔ*: querelle; *hiri*: arriver le premier, être au-dessus). De même, Barākahu et Barsahe, fondés tous deux par Hamedi Asa Dúkure, également de Dyɔngaga, signifient respectivement « j'ai refusé la réunion, l'association » et « j'ai refusé la parole (la discussion) ».

Dans les premiers temps de l'administration française, les fondateurs de nouveaux villages, certainement pour des raisons de sécurité qui continuaient à être impératives, installaient leurs villages de culture à proximité du village-mère.

Huŋgu, issu de Gori, et un des premiers villages de culture du Dyahunu, est situé à 10 km de son village-mère, ce qui est une petite distance.

En 1882, pour la première fois, les familles de Bundyahala Ndyay, de Yâte Ndyay et de Dulle Dyaguraga, toutes trois de Gori, cultivèrent sur l'emplacement du futur Huŋgu. Elles avaient des cases en secco pour se protéger du soleil et de

⁵ Archives de Yéïmané, *Journal de poste*, Rapport politique, septembre 1919.

la pluie. L'année suivante Dābuse Dūkure, également de Gori, vint aussi cultiver à cet endroit. Les frères cadets et les esclaves de Dābuse s'établirent dans le hameau, lui-même ne venant que pour surveiller le travail; parfois il y passait la nuit. Lādji Sidibe, une esclave, préparait la nourriture et l'apportait sur les champs aux esclaves de Dābuse. La récolte faite, tout le mil était transporté à Gori. En 1886, à l'annonce de l'arrivée d'Ahmadu, la panique s'empara des travailleurs qui se réfugièrent à Gori laissant la récolte sur pied. Après la défaite, Dābuse et les Ndyay revinrent et s'établirent ⁶ à Hungu, accompagnés d'une famille Tambadu, marabouts des Dūkure, et par d'autres familles de Gori.

Plus tard, à partir de 1910 environ, lorsque les Maures inspiraient moins d'inquiétude, l'essaimage des villages de culture se fit sur une aire de plus en plus vaste, pendant un premier temps au sud de la Terekolle (c'est-à-dire la partie du Dyahunu la plus éloignée de la Mauritanie), ensuite au nord de cette ligne ⁷. G. Boyer a relevé une évolution identique chez les Dyawara du Kingi: il constate une remontée très nette des villages de culture vers le nord s'opérant depuis 1940 environ, alors qu'auparavant les installations de nouvelles localités se faisaient dans le sud de la région ⁸.

La politique de l'administration française à l'égard de la constitution des villages de culture a longtemps été hésitante et même parfois contradictoire. Les journaux de poste retracent cette incertitude et donnent tour à tour les raisons d'entraver ou de favoriser la prolifération de nouvelles localités. Au cours des premières années d'occupation, alors que les Français mettaient tout en œuvre pour tracer des itinéraires et constituer des relais, il est naturel qu'ils aient opposé un refus sans équivoque à des chefs de famille ou de village venus demander de déménager ou d'établir un nouveau village, tantôt pour s'éloigner de la route des convois (Kaḡesanu, 1893; Yaginne, 1893), tantôt pour quitter la zone dangereuse proche de la frontière (Tambaḡara, 1895). Mais vers 1914 l'administration pouvait voir dans ce genre de requêtes à côté d'aspects, pour elle à tout le moins, négatifs des causes positives. Quitter les villages recensés pour en construire d'autres moins facilement repérables, c'était, délibérément ou non, s'isoler et se soustraire à l'impôt et aux prestations, mais défricher de nouvelles terres, c'était favoriser une mise en valeur du territoire qui était un des buts déclarés de cette administration. Les termes de l'alternative sont pesés jusqu'en 1919, année où par ordre du gouverneur c'est l'intérêt colonial qui finit par prévaloir ⁹. Aussi bien, l'incertitude administrative était devenue trop pesante, et les commandants se lassaient d'entrer dans les

⁶ La précocité de cet établissement permanent d'un petit nombre de familles dans un lieu auparavant inhabité s'explique par la destruction complète de Gori suivie de la dissémination de ses habitants.

⁷ Vers le Sahel, dans la direction du nord-ouest, au-delà des mares, précise le rapport annuel de 1914 (Archives de Yélimané, *Journal de poste*).

⁸ 1953, p. 82.

⁹ A cette époque un village de culture, Mōngoro, fut autorisé à se maintenir, mais c'est parce qu'il facilitait les communications entre Yélimané et le Tiringa.

complications de désignation de chefs et de litiges fonciers. Entre autres tâtonnements, on pratiqua quelquefois une politique intermédiaire, laissant aux villageois la faculté d'opter entre le démembrement du village-mère (et la constitution définitive de villages de culture qui seraient soumis au recensement) ou le « rétablissement » du village qui se fractionnait en villages de culture (et la suppression de ceux-ci). C'est devant ce choix que fut placé Tamba-kara en 1919. Les habitants furent unanimes à désirer le maintien du village natal. L'administration les somma donc de regagner celui-ci dès la fin des récoltes, en maintenant toutefois les deux centres de culture les plus rapprochés de Tamba-kara, vu l'importance de cette agglomération et pour faire face à l'insuffisance des terrains irrigués. Elle agit de même à Gori, espérant ainsi obtenir la suppression de vingt-six des trente-six villages réfractaires alors disséminés sur l'étendue de la circonscription. En fait, ni les ordres pressants du chef de la subdivision, ni la présence des gardes à Tamba-kara et à Gori, ni la confirmation donnée à ces ordres par le commandant de cercle ne paraissent, à en juger par les termes désabusés des rapports ultérieurs, avoir dissuadé les cultivateurs de repartir pour les villages de culture avec leur bétail et d'y maintenir leurs greniers¹⁰. Aussi, par un processus qui n'a pas laissé de traces dans les archives et qui a sans doute été insensible, c'est la tendance à l'essaimage qui finit par l'emporter. Il est vrai qu'elle correspondait incontestablement à un besoin de l'agriculture et que d'ailleurs les Français n'étaient pas armés pour la combattre avec efficacité. Le rapport relatif à Gori Banda est-il l'amorce de ce revirement ou n'est-il qu'une trace de plus des contradictions où se débattait l'administration? Il y est dit que ce « village de culture vient d'être abandonné de ses habitants qui sont revenus se fixer à Gori, leur village d'origine. La suppression des villages de culture ayant déjà été envisagée, doit-on considérer cet exode comme un acte nous donnant satisfaction ou dois-je obliger les habitants à réintégrer ce village? Il est probable que cet abandon ne sera que momentané. Lorsque la fertilité apportée par les dernières inondations cessera de produire ses effets, les champs de Gori seront de nouveau délaissés pour ceux de Banda¹¹ ». Instruction fut donnée en haut lieu de procéder à la réintégration de Gori Banda pour des raisons qui n'ont pas été rapportées, mais où l'entretien de la route d'hivernage auquel les habitants de Banda avaient essayé de se soustraire, devait jouer un rôle. Le retour se fit sans incident.

Le principe du village de culture finit donc par être admis. Désormais, si le nouvel établissement paraissait assez stable et assez nombreux (une loi de 1959 lui assigne un minimum de 100 habitants) il serait reconnu et il recevrait le statut de village autonome. Cela signifie en pratique que, cessant

¹⁰ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport politique, septembre 1919.

¹¹ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport politique, mai-juin 1923.

d'être considéré comme faisant partie intégrante de son village-mère, il est à présent recensé de façon indépendante.

Il reste à nommer une dernière sorte de villages, différente des autres par les circonstances qui ont amené leur formation et dont nous ne parlons que par incidence, car si elle regarde le cercle de Yélimané, elle ne concerne pas le Dyahunu. Il s'agit des localités créées de toutes pièces par l'administration française. Elles se trouvent toutes sur le territoire du Gidyume.

Des trois villages voisins qui portent le nom de Yélimané: Yélimané-Grand ¹², chef-lieu de la subdivision du temps de la colonisation, et actuellement du cercle, Yélimané-Refuge (ou Dugubara) et Yélimané Sebe, village soninke et ancienne capitale des Masasi, les deux premiers sont de telles créations françaises. Il en va de même de Munya (qui a la particularité de porter le nom d'un village wolof voisin qui existait encore au début de la colonisation). Ces trois villages, Yélimané, Dugubara et Munya étaient à l'origine des « villages de liberté », dont nous aurons à reparler à propos de l'esclavage. Il suffit de dire ici qu'ils furent créés, Dugubara, vers 1895, par l'implantation d'un groupe de Peul Wasulunke venus de Nioro et placés par le commandement français comme gardes devant Yélimané, qui à ce moment n'était encore qu'un camp de spahis; Yélimané même ¹³, le chef-lieu de la subdivision, peu de temps après ¹⁴ sur requête administrative du capitaine de Lartigue, commandant de cercle de Nioro, qui se plaignait de l'éloignement des villages, dans le besoin qu'il avait de porteurs pour desservir le poste, et qui reçut à cet effet le surplus des affranchis de Nioro-Liberté, soit une cent cinquantaine de Bambara, de Peul, de Wolof etc.; enfin en juillet 1896, Munya, où furent installés des Peul, également détachés de Nioro-Liberté et à qui fut assigné le rôle de desservants d'étape sur la route Yélimané-Kayes.

III. ÉTABLISSEMENT DU VILLAGE DE CULTURE

La façon commune de faire consiste, pour le chef de famille ayant construit sur les lieux du travail des cases provisoires en secco ou en banco, à cultiver pendant quelques hivernages une terre dont il veut éprouver la qualité, puis à ramener la récolte au village. Il travaille avec ses dépendants, éventuellement en compagnie de quelques autres chefs de famille. Si les champs le satisfont, il décide, seul ou avec ses pairs, d'élire résidence permanente. Le village prend quelquefois le nom de son fondateur, qu'il peut

¹² S'il est en effet des trois villages le plus étendu et le plus peuplé, il paraît pourtant devoir son nom à une corruption de Garan (Kulibali), le dernier chef Masasi qui régna dans la région. C'est de ce village qu'il s'agit toutes les fois que le nom de Yélimané est employé sans attribut.

¹³ Notons qu'avant la conquête coloniale le lieu avait été habité par quelques familles masasi et que dès l'arrivée des Français, à la fin de 1890, des esclaves enfuis y avaient cherché protection auprès de la colonne.

¹⁴ Nous ne connaissons pas l'année exacte. Il n'est pas toujours facile d'établir, en dépouillant la correspondance et les rapports de l'époque, s'il faut lire Yélimané-Grand ou Dugubara, parce que la distinction n'était pas toujours faite entre ces localités nommées toutes deux Yélimané, distantes de quelques centaines de mètres et entre lesquelles il y a dû avoir dans les premiers temps un va-et-vient incessant de serviteurs.

d'ailleurs avoir porté déjà pour la commodité, alors qu'il n'était encore qu'un hameau temporaire. C'est le cas, par exemple, de l'actuel Kākadebe, situé entre Hungu et Dāllsilāmi, et qui est un ensemble de quelques cases d'habitation temporaires en banco occupées depuis 1961 par deux familles de Yaginne: celle de Kāka Dābo, qui a choisi le terrain, et celle de Jiku Dābo. Enfin, dans le cas où la nouvelle agglomération est appelée à survivre, des familles appartenant tant au village du fondateur qu'à d'autres villages, et souvent parentes, alliées ou amies du fondateur, viennent à leur tour y construire leur concession. Le fondateur demande des terres au *nyinyagumme* (maître de la terre) compétent et il les partage entre les chefs de famille qui viennent le rejoindre.

Dans le choix de l'emplacement d'un nouveau village, deux éléments surtout sont pris en considération: la présence de bonnes terres et l'assurance qu'un bras de la Terekolle, qu'une mare (Yélimané Sebe) ou que des puits à creuser (Hungu) fourniront suffisamment d'eau¹⁵. Cette seconde exigence est d'ailleurs moins impérieuse que l'autre, et s'il est vrai que le défaut d'eau survenu inopinément obligera un village à se déplacer (ce fut le cas de Gidyure, dit-on), une pénurie d'eau ou une eau vaseuse telle qu'en boivent, en se plaignant, les habitants de DyaKadōromu, n'auront pas nécessairement cet effet si les champs de l'endroit sont très fertiles. D'ailleurs rien en ce domaine du choix des terres n'est à prendre avec trop de rigidité. Il avait suffi, en 1923, d'une forte crue à Gori pour ramener, le temps d'une récolte, les habitants du village de culture de Gori Banda à leur village-mère. Le cultivateur soninke est extrêmement mobile. Quand son champ commence à s'épuiser, souvent il quitte le village et part à la recherche de meilleures terres, quelquefois malgré le fait qu'il pourrait facilement en obtenir une aux alentours de son village même. Il lui suffit d'avoir femme et enfants pour assurer les tâches domestiques, et que des parents ou amis construisent avec lui les cases de son nouveau lieu d'habitation. Certains individus se signalent par leur errance, allant de terre en terre, et parfois fondant des villages qui continuent à exister après leur passage.

Wakari Dyaguraga, né à Gori en 1871, suivit, après la défaite, ses frères aînés Dulle et Djimme à Hungu. Lorsque après la mort de Dulle, Djimme cessa de cultiver, comme il avait une grande famille à nourrir et que ses terres ne produisaient pas assez de mil, il envoya Wakari avec ses épouses et ses enfants passer l'hivernage à Yaginne Banda. Après l'hivernage tout le monde rentra à Hungu. Le mil battu était remis à Djimme. « Wakari était un chasseur; il connaissait donc bien le pays et avait le loisir de repérer de bonnes terres. C'est lui qui avait distingué le champ de Yaginne Banda. Il y travailla deux hivernages consécutifs puis, les

¹⁵ L'abondance relative d'eau explique l'essaimage considérable des points de culture. En d'autres lieux, sensiblement sur la même latitude mais moins arrosés, il ne peut toujours en être ainsi. Dans la région de Goumbou le phénomène est beaucoup plus limité pour cette raison: la récolte faite, les paysans reviennent au village (ABDOULAYE MARANGILE, 1959, p. 286).

terres étant devenues mauvaises, il partit avec sa suite l'hivernage suivant pour Gori Banda. L'année suivante (1922) il décida d'aller s'établir à Hadjigila. Ce n'était pas un village, mais un endroit choisi par Wakari et où ne sont jamais allés que des membres de sa famille. Ce lieu n'est plus habité aujourd'hui. Wakari et les siens y ont passé sept hivernages. S'ils n'y restaient pas pendant la saison sèche, c'est parce que l'eau y manquait. Entre-temps, Mahamadu, le fils de Wakari, s'était marié et c'est avec son épouse qu'il accompagna désormais ses parents à Hadjigila. Mais trop de souris mangeaient le mil, et on s'en alla. Ils retournèrent à Hungu, et Wakari trouva d'autres terres, au nord du village. C'était un endroit boisé qu'on débroussailla à la hache. D'abord, pendant deux ans les Dyaguraga auxquels s'était joint Dodo Dyumāsi de Hungu, un ami de Wakari, firent la navette entre Hungu et les champs, puis (1931) ils décidèrent d'installer un village parce que pendant l'hivernage l'inondation rendait difficile la traversée de la Terekolle: "il y avait trop d'eau et tout le monde ne savait pas nager". Wakari nomma le village Dālisilāmi. Djimme restait à Hungu, et Wakari lui envoyait après chaque récolte sa part de mil. Après plusieurs années d'autres familles vinrent s'établir à Dālisilāmi, venant de Hungu et de Yaginne. A ce moment Dodo Dyumāsi était déjà reparti cultiver, à Takutalla, pour finir d'ailleurs par regagner Hungu ("Je crois chaque fois que les terres valent mieux ailleurs"). Quant à Wakari, il resta désormais fixé dans son village et il y mourut. » Dālisilāmi, autonome depuis 1961, compte aujourd'hui dix-huit familles.

Iringo Gasamma, né à Yaginne en 1905, s'est mis à cultiver à 52 ans au lieu-dit Madiŋkanu, entre Yaginne et l'actuel Iringodebe. Il y travailla pendant deux hivernages avec ses frères cadets. Des Maures et des Peul s'étant installés aux abords de la concession, leur bétail et celui d'Iringo lui-même mangeaient la récolte, parce que les champs étaient à côté des cases. C'est pourquoi la famille abandonna la place.

Près de là Dinde Dyariso avait, vingt ans auparavant, fondé un village, Yeliŋgara, à côté de l'actuel Mōnsyombugu, où lui et sa famille vivaient seuls depuis huit ans; d'autres familles avaient vécu avec eux, mais elles étaient reparties, les unes à Bidadji, les autres à Yaginne. Iringo pensa d'abord le rejoindre, mais Dinde avait à faire face à de mêmes difficultés: les vaches s'attaquaient à son mil. Tous deux se mirent d'accord pour aller cultiver ailleurs et se construire d'autres cases. Ils creusèrent les puits ensemble. Deux ans plus tard, Iringo s'établit définitivement en ce lieu qui porte aujourd'hui son nom. Samba Dābo, Sādyo Dyawara et plus tard Sia Sisōko, tous de Yaginne, sont venus le rejoindre, ainsi que Hodye Mbāre, un Maure: telle est la composition présente de ce village de culture.

De Dyōngaga, Babasa Kebe, chef de Dyakadōromu, né en 1872, est d'abord parti avec plusieurs chefs de famille pour Saba, un lieu désert aujourd'hui. Babasa ne faisait qu'y passer l'hivernage. Les sauterelles le firent partir et l'année suivante il s'installa à l'actuel Dyakadōromu, avec l'intention d'y demeurer définitivement. Il connaissait les lieux pour être venu pêcher souvent à Dyambe. Il s'y fixa avec plusieurs chefs de famille Kebe de Dyōngaga. Après un an Suŋkanu Dyara, *dyōŋkurunke* (esclave) de la même localité, vint habiter au village, puis partit pour Dōrōhiri où ses fils vivent toujours. Dyakadōromu compte aujourd'hui dix familles.

Ces exemples, qui ont été choisis pour leur richesse afin d'illustrer des variantes et dont les termes ne doivent donc pas être étendus à tous les cultivateurs soninke, suffisent à montrer qu'à côté de nombre de familles qui demeurent fixées dans les grands villages il y a un va-et-vient de cultivateurs à la recherche de meilleures conditions de travail et de vie. Certains groupes d'habitation arrivent ainsi à se constituer en villages de culture parfois à partir de l'établissement d'un seul chef de famille, mais beaucoup de ces hameaux sont délaissés par leurs habitants, soit que ceux-ci revien-

nent à leur village d'origine soit qu'ils établissent un nouveau lieu de travail et de logement, qui est lui-même temporaire ou définitif. Il est possible de citer plusieurs lieux-dits qui furent occupés récemment et qui aujourd'hui sont déserts, sans que pour autant ils soient nécessairement destinés à le rester. Tels sont, par exemple, Hadjigila, Yelingara et Saba déjà cités; Gambanu, hameau de culture de Yaginne dont l'existence est attestée en 1941¹⁶; Kulu, lieu-dit près de Kaņesanu, que des familles de Tambakara désirèrent habiter en 1943, ce qui leur fut accordé par l'administration qui cherchait à créer un relais sur la route Yélimané-Dyalaķa¹⁷; Bolibana, hameau fondé autrefois par Brahima Dyawara de Yaginne; Tuņķara, qu'habita un chef de famille de ce *dyamu* et qui venait de Dyōņ-gaga ou de Ķersinyāne.

Dans la recherche de terres et dans l'établissement de nouveaux villages de culture, on ne sort pas en principe des limites traditionnelles du Dyahunu, encore qu'il y ait des cas d'installation de Dyahunaņķo dans le Gidyume (Mōņgoro, où sont venus en outre s'installer des ressortissants du Sōrōma; Herēņkidi, Ķodye), dans le Kenyareme (Alahina) ou dans le Dyōmbōķo (Marena); inversement des ressortissants du Sōrōma ont fondé Kaņesanu sur territoire du Dyahunu; des habitants du Tiringa y ont installé un village, Musala, près de Munya; des gens du Kenyareme, en installant Gimbana, ont procédé de la même façon. Il arrive aussi que s'établissent dans un village de culture côte à côte des Dyahunaņķo et des ressortissants d'une autre région. Ainsi à Gawa, village de culture de Kaņesanu, sont venus des gens de Dyōņķulāne (Gidyume); à Tōpōķone cohabitent des familles issues de Yaginne et de Yélimané Sebe (Gidyume)¹⁸.

La seule question de frontières qui se soit posée, non pas au niveau des *dyamāne* traditionnels mais à celui des Républiques actuelles, a donné lieu à un litige entre la Mauritanie et le Mali, et s'est d'ailleurs déroulé au niveau des gouvernements. En 1940, à l'occasion de luttes entre fractions maures, une démarcation empirique avait été faite par le colonel Roquebois. Elle était fondée sur la distinction entre sédentaires (noirs) et nomades (mauritaniens). Quatre ans plus tard, un tracé officiel fut établi sur la base de la Ķōllimbīnne: le territoire situé à l'ouest de son cours ferait partie de la Mauritanie, à l'est: du Soudan. Tout cela se passant sous couvert français ne suscita aucune réaction de la part des intéressés. Lors de l'indépendance le problème renaquit. En mars 1961, des représentants des deux Etats en discutèrent. Le Mali revendiquait pour siens les villages soniņķe et se fondait d'autre part sur le fait que le territoire contesté faisait

¹⁶ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ D'une façon générale, d'ailleurs, l'essaimage s'effectue dans une aire entourant le village-mère et dépendant politiquement de lui.

autrefois partie du Dyahunu ¹⁹. La Mauritanie désirait que fût maintenue la frontière tracée par les Français, cependant que les campements maures litigieux, peuplés de harratines (esclaves affranchis), préféraient relever du Mali, parce que les nobles continuaient à prélever une partie de leur récolte. Ils tenaient d'ailleurs leurs terres directement des Soninke. En fin de compte, on procéda à un partage: la frontière de la Kòllimbinne fut maintenue jusqu'à hauteur de son affluent, la Terekolle; à partir de ce point une ligne fut tracée dans la direction du nord-ouest, séparant les deux pays. Le Mali récupéra ainsi Kersinyāne, Salaha et Kardidi, mais la perte des villages compris dans le triangle Tanaha-Dyāngina-Āfōlle était confirmée. Il demanda à ses ressortissants de quitter le cercle de Kiffa et de regagner le territoire national. Ce souhait fut entendu de certains villages (Alaṅgide, Dyāngina), mais d'autres (Gāre, Musala, Afrare, Kallahuru, Marane, Sɔrɔtoto, Āfōlle) ont vu leurs habitants demeurer jusqu'à présent en territoire mauritanien ²⁰.

IV. VILLAGES SONINKE DU DYAHUNU

Le tableau suivant reproduit l'ensemble des villages actuels du Dyahunu habités par des Soninke du *dyamāne*. Il ne donne donc pas les localités habitées exclusivement par des Maures ou des Peul ni celles dont le nom est encore connu (pour certains il figure d'ailleurs sur la carte de l'A.O.F. au 200.000 ²¹), mais qui sont aujourd'hui complètement désertées.

La première colonne comprend les villages qui furent autonomes dès l'origine. La plupart d'entre eux sont des villages-mères; leurs villages de culture, autonomes et non autonomes (colonnes 2 et 3) sont mis en regard. De plus, on a indiqué entre parenthèses celui ou ceux des villages qui ont contribué à l'accroître. Le village de culture qui pour village-mère eut un autre village de culture est indiqué par un astérisque marquant les deux localités intéressées. Les lettres (P) et (H) qui suivent le nom des villages de culture désignent respectivement le village permanent et le hameau saisonnier habité seulement pendant la saison des pluies. Ces qualifications ne préjugent pas nécessairement de l'ampleur de l'établissement. Certains villages de culture permanents ne sont habités que par une seule famille (par exemple actuellement Barsahe, où Mahama u Dūkure, le fils du fondateur, vit seul avec sa femme; Alahina, qu'habitent le fondateur Banjugu Ture avec quelques proches).

Il est impossible, pour le plus grand nombre des localités, de préciser la date de fondation. Celle des villages de culture s'obtient par approximation, au moyen de recoupements, à partir de points de repère pris dans les archives et grâce aux souvenirs de certains informateurs. Le signe G 1 indique que le fondateur, décédé, était de la génération du père du chef actuel (ce qui laisse évidemment une marge de 1 à 30 ans ²², mais aussi bien, c'est souvent en ces termes que le renseignement

¹⁹ Il y a eu des Soninke (de clan Dyawara) jusqu'à Tabal, village qui n'a pas été contesté par le Mali. Ils sont revenus à Sambaga.

²⁰ Nous devons ces renseignements à la bienveillance de M. Mamadou Doucouré, député du cercle de Yélimané, qui participa en 1961 aux pourparlers entre Maliens et Mauritaniens.

²¹ Soudan-Mauritanie-Feuille ND-29-XX. Institut géographique national, Paris.

²² En admettant qu'un fondateur de village de culture a au moins trente ans et en laissant une marge de vie de soixante ans.

Tableau 6

Villages	Villages de culture autonomes	Villages de culture	Epoque de fondation	Nombre de familles	Nombre d'habitants
Nyanyela		Haya (I) (P)	v. 1136 v. 1136	6	153
Tambakara	Gifi Sakarādji Wabgela Bapasi Gidyure	Medina (Gori, Komeulu) (H)	v. 1196 avant 1865 1897 ou 1898 1899 v. 1909 avant 1914 ?, déménagement vers 1930 1941	112 33 18 39 9 11	2.718 293 354 845 182 154
Gori	Hungu* Biladji Gori Banda Takutalla Mongoro *Dālisilāmi (Yaghne)	Kotará (H) Herenkidi (dans le Gidyume) (P) Hongu Bodaŋka (P) Aine (H) Musala (P) Tayru (Yaghne) (P)	v. 1206 1887 v. 1916 3 ans après Yaghne Banda v. 1920 G1 G1 G1 G(?) G 1931 G	133 22 15 30 13 11 10	2.577 242 206 593 283 136 145

(1) Recensé sous couvert de Gori

Tableau 6 (suite)

Villages	Villages de culture autonomes	Villages de culture	Epoque de fondation	Nombre de familles	Nombre d'habitants	
Dyongaga	Dɔrɔhiri *	Barākahu (P) Barsahe (P)	début du XIII ^e siècle entre 1888 et 1890 peu après Barkahu vers 1895 vers 1904 vers 1905 vers 1914 ?	95 31	2.577 974	
	Marsna (dans le Dyomboiko) Dyakadoromu Dyābugu Dyambe	Afrāre (en Mauritanie) (P) Hamdalay (P) *Sikunalla (Kersinyāne) (P)	vers 1925 G 1 G 1 G 1 G 1 G 1 - G G	10 5 13 20 14	110 113 192 185 132	
	Genanuru Has Uld Obure *Kardidi Gemu-*Hamedī Kehu (jumelés) Salaha					
	Yaginne	Benna (Gori) Yaginne Banda Bidadji Kemaia-Yahembambe (jumelés)	Medina (P) Makunya (P) Harindala (H) Gumulle (H) Gesene (P) Monsyombugu (P) Masarane (P) Lawinat (P) Larahia (P)	début du XIII ^e siècle avant Yaginne Banda avant 1911 G 1 G 1 G 1 G 1 G (?) G (?) G G G G avant 1954	166 21 63 21 22	4.086 331 924 401 210

Komeulu	Alahina (dans le Kenyareme) (P) Iringodebe-Garsola (jumelés) (P) Kakadebe (H)	1954 1958 1961	après le XIII ^e siècle ? G 1 G G ? ? ?	57 11 7	1.468 189 125
Lé Hiiidebe (ou Garehiii)	Hamdalay Gumbi (P) Kolomadebe (ou Dyaminne) (P) Kémene (P) Dyâdyedebe (H)				
Sambaga	Dyombaka (P) Kallahuru (en Mauritanie) (P) Umulbohoro (P) Gâre (en Mauritanie) (P) Marane (en Mauritanie) (P) Musala (en Mauritanie) (P)		après Komeulu G 1 G 1 G 1 G G G	30	1.179
Kaņasanu	Gawa (Dyɔŋkulâne)		XVI ^e siècle (?) avant 1887	29 15	411 206
Sambaŋkanu			avant 1883	20	660
Kodye (dans le Gidyume)			fin XIX ^e siècle, après Sambaŋkanu	61	1.582
Karsinyâne	Komodinde *Sikunalla (Dorohiri) (P) Arigeyta		vers 1914 ? G 1 G	44 19	874 427
				1.264	26.511

est donné), le signe G signifie que le fondateur est encore le chef actuel ou qu'il était de la génération de celui-ci.

Les chiffres de population sont ceux du recensement de 1964-1965. Les villages de culture sont recensés sous le couvert de leur village-mère. De plus, on n'a pas pu tenir compte du fait que certaines familles des villages de culture devenus autonomes continuent d'être comptées comme des habitants de leur village-mère d'origine.

V. VILLAGES PEUL ET MAURES DU CERCLE DE YÉLIMANÉ

La population du cercle de Yélimané est presque entièrement d'ethnie et de langue soninke. Il y vit cependant de façon permanente ou régulière quelques milliers d'« étrangers », que l'on peut répartir de la façon suivante:

1) Peul et Toucouleur (Tɔɔŋke)

a) sédentaires: Kārtaŋke (Raŋabe), établis dans la région avant l'arrivée d'El Hadj Omar, et Tɔɔŋke (Dyalube, Tɔɔɔyanabe, Tasaranabe), qui accompagnaient le conquérant. Du premier groupe sont, par exemple, les villages de Yarāka et de Medina Gɔɔɔbel, sur le territoire du Gidyume.

Yarāka. Des Peul ayant quitté Gesene (Kiŋgi) au temps de la domination masasi, quatre familles au cours de la transhumance s'installèrent près de Yaginne. El Hadj Omar les convertit à l'islam et afin de les séparer des Soninke les emmena à Karigede, dans le Kiŋgi. Les Français les firent revenir, ayant besoin de bouviers pour le bétail du poste. Ils retournèrent près de Yaginne, mais le résident de Yélimané préféra, lui aussi, les séparer des Soninke et les fixa à Fatimatabugu, près de Yélimané-Refuge. La communauté obtint par la suite d'occuper Yarāka, emplacement d'un village masasi détruit par El Hadj. L'administration lui alloua des terres.

Medina Gɔɔɔbel. Les Peul Kārtaŋke, originaires du Masina, s'installèrent à Gesene (Kiŋgi), puis à Madibadebe, enfin à Gesene (au nord de Yaginne). Ils ravitaillèrent les habitants de Gori et de Yaginne après la défaite de 1887 et, s'ils s'attirèrent ainsi la reconnaissance des Dyahunanŋko, Ahmadu à l'inverse leur devint hostile et les refoula dans le Kiŋgi, à Karigede. C'est en cet endroit qu'Archinard les trouva. L'administration enjoignit à ces pasteurs de revenir dans la subdivision, où une partie d'entre eux, avec Hamoye Diallo, s'installèrent à Yaginne, les autres avec Gɔɔɔɔbel Diallo à Gori. Ce dernier se fixa par la suite à Yarāka, mais une brouille survint entre lui et les Kārtaŋke de ce village et il obtint de l'administration l'autorisation d'occuper Madina, l'ancien chef-lieu de Mamadi Kulibali, évacué par les Masasi depuis la conquête toucouleur.

Les fondateurs de Gemu (Dyahunu) et de Dyādye (Gidyume) étaient, quant à eux, des Tɔɔŋke qui accompagnaient (ou dont les parents avaient accompagné) les conquérants.

Gemu. Un groupe de Toucouleur originaires de Djigilone et qui faisait partie de la suite d'El Hadj, s'installa à Yélimané Sebe après la défaite de Garan Kulibali. Devant la menace française ce groupe se dispersa. Certains rentrèrent à Djigilone, les autres se réfugièrent à Nioro. La paix revenue, le chef de subdivision leur permit de s'installer à Gemu, assez proche de leur ancien terrain de Yélimané Sebe, sous la conduite de leur chef Baydi Kumba Ndyay. Au temps du quatrième chef fut fondé le village de culture de Gemu Kurumba (Gemu Nouveau), tout près et au sud de Gemu Kase (Gemu Vieux). La renommée des marabouts Dia, installés en 1916 dans le village, fit qu'il devint plus important que le village-mère. Aujourd'hui les deux villages, unis sous un même chef, n'en forment qu'un au point de vue administratif.

Dyādye. Les Toucouleur Kolyabe, originaires du Futa et venus avec El Hadj, se fixèrent dans la région, à Fatimatabugu, à proximité de Yélimané. Repliés à l'arrivée d'Archinard, les Kolyabe revinrent en 1893 et choisirent l'emplacement de Dyādye, endroit moins inondé que Fatimatabugu.

b) semi-nomades: tous Təɾɔŋke, qui circulent avec leur bétail. Pendant l'hivernage ils se fixent, cultivant un peu de maïs. Ils relèvent de l'autorité du cercle.

c) transhumants: Samburu, Buduŋke, etc. Ils quittent le Sahel à la fin de l'hivernage et passent la saison sèche dans le Kaso, où leurs troupeaux trouvent des pâturages abondants. Ils ne font donc que traverser le cercle deux fois par an.

2) Maures

Ils sont six ou sept mille et appartiennent surtout aux tribus des Tenuazyu, des Chorfa et des Ulad Naser. Ils passent l'hivernage dans le Sahel, principalement dans la région de Kiffa et dans le Hodh (Mauritanie), où ils font de la culture. A partir de décembre ou janvier ils viennent dans le cercle. Ils possèdent du bétail en petit nombre, font un peu de commerce et louent leurs services aux villageois soniŋke. Beaucoup sont des harratines (esclaves affranchis) soucieux d'échapper à l'emprise de leur maître. Un certain nombre d'entre eux se réfugièrent définitivement dans le Sud et adoptèrent le mode de vie sédentaire de leurs nouveaux voisins soniŋke.

Les Ulad Naser, les Tenuazyu et la fraction des Ladum sont représentés surtout dans la partie orientale du cercle; quatre fractions de Chorfa, les El Sidi Bubakar, El Sidi Ali, El Sikre et Ebd-el-Kader et la petite tribu des Deybusa dans le Dyahunu; les Ulad Sidi Mahmud dans la vallée de la Terekolle. Ils ont édifié plusieurs villages.

L'exemple de Dyabagela (Gidyume) est caractéristique des péripéties qui constituent l'histoire de la plupart d'entre eux. Des esclaves Tenuazyu

dont les ancêtres habitaient à Kǎremis depuis le temps des Masasi, emmenés à Nioro par Archinard puis revenus à Kǎremis, finirent par suivre Basiru Makadji ²³, homme craint et de grande réputation, adversaire du bandit maure Hulu Hebre qui rançonnait le pays de Lambatara. Ils s'installèrent dans une région désertée par les Peul, au nord-est de Nyǎgomēra, à Keruane. Hormis quelques familles, les Tenuazyu rejoignirent tous le campement de Basiru, de même que des Peul Buduŋke et Kartanŋke. Basiru au cours de ses chasses repéra à Dyabagela, sur les terres de Gemu, un emplacement de culture plus favorable. D'ailleurs les Maures nobles razziaient leurs anciens esclaves de Keruane, sans que l'autorité puisse être avertie à temps; à Dyabagela, plus proche de Yélimané, il était possible d'appeler les spahis à la rescousse. Basiru s'y installa en 1922 et conclut un accord foncier avec le chef (peul) de Gemu.

Il n'y a entre les villages Soninŋke et les villages de Kartanŋke, de Tǎrŋke et de Maures de rapports d'aucune sorte. Ils se tiennent réciproquement dans l'indifférence ²⁴⁻²⁵. Cela n'exclut pas la possibilité de relations inter-individuelles ou même interfamiliales par-delà les races. On cite l'exemple de familles soninŋke établies dans des villages peul et complètement « ful-bisées ». D'une façon générale les Soninŋke disent aimer bien les Peul; ce sont des *kalleŋgǎrŋke* (répondants de relation à plaisanterie), et un Dúkure ne doit pas leur faire de mal, non plus qu'aux Toucouleur assimilés aux Peul. L'attitude envers les Maures, au contraire, est dictée par la méfiance: « Si tu es ami avec un Maure, il te tuera ou te volera. Il ne tue que ses amis ». Au point de vue des Soninŋke, ils sont ceux qui volaient le bétail; la « pacification » faite, les rapports continuent à manquer de cordialité. Quelquefois la tension latente éclate en petites échauffourées, même avec des harratines, esclaves affranchis des Maures qui se réfugient volontiers auprès des Soninŋke ²⁶. La condition de nomade renforce ce genre de crainte. Tel Soninŋke donnerait sa fille en mariage à un Maure sédentaire installé dans un village soninŋke (il est accepté, quoique tenu à l'écart) qui la refuserait à un Maure (et sans doute aussi à un Peul) nomade.

Pour nous limiter au Dyahunu, la liste des villages non soninŋke s'établit de la façon suivante:

²³ Il est le fondateur de quasi tous les villages de culture des alentours de Yélimané.

²⁴ Ces étrangers n'ont d'ailleurs pas plus de relations entre eux. Même les Kartanŋke et les Tǎrŋke, qui parlent la même langue et qui ont adopté dans les cas signalés ici, de pasteurs qu'ils avaient été, le même mode de vie sédentaire, s'ignorent les uns les autres. Les Kartanŋke se disent de meilleure noblesse, ils ont la peau plus claire (« blanche »), et dédaignent d'épouser les Tǎrŋke.

²⁵ Les Soninŋke reconnaissent les Peul nomades des Toucouleur sédentaires au mode de vie évidemment, mais aussi à la couleur de la peau (« les Européens, les Arabes, les Maures et les Peul sont des Blancs »), au vêtement et à la prononciation du soninŋke (« les Peul ont la voix qui tremble »).

²⁶ Récemment une bagarre entre Soninŋke et harratines près de Sélibaby (Mauritanie) fit six morts et une vingtaine de blessés (*Le Monde*, 13 mai 1967).

Etablissements de Peul Tɔɔŋke ²⁷ :

Villages permanents: au Mali, Lē, Munya, Gemu; en Mauritanie, Āfōlle (partagé avec des Maures et deux familles soninke originaires de Sambaga).

Campements d'hivernage: Masarane, Tjintfāne, ſiku Butye, Kenune.

Etablissements de Maures :

Villages permanents: au Mali, Lawinat, Sigege, Sabusire, Ninanguha, ſɔɔfa; en Mauritanie, Muili, Sorototo Mbare, Ulamantes, Āfōlle.

Campements d'hivernage: Dabaye Abeye Uld Mahammud, Mbelize.

Cette énumération n'est destinée qu'à suggérer un nombre approximatif. Les noms de campements désignent des lieux-dits tour à tour peuplés et délaissés.

La création de localités n'est pas le seul mode d'implantation des Maures dans la région. Les communautés soninke ont accueilli, à titre individuel, des harratines venus chercher, seuls ou avec leurs femmes et leurs enfants, un lieu d'habitation et de culture. Une concession et un champ leur sont toujours alloués sans difficulté. Ce bon accueil fait à quelques individus maures sédentarisés a trouvé à s'exercer dans la plupart des villages soninke, où ils restent toujours une petite minorité.

Le cas de Tɔɔkōne (Gidyume) est exceptionnel: fondée par Banjugu Ndyay, Soninke de Yélimané Sebe et par des habitants de Yaginne, cette localité a par la suite accueilli de nombreux Maures, qui sont devenus la majorité du village au point que des Soninke sont amenés à en parler comme d'un « village maure », ce qui est abusif, puisque la chefferie y est toujours aux mains de la famille Ndyay, en la personne du fils du fondateur.

Les Maures sont les seuls étrangers qui se soient fixés dans des localités soninke. C'est que leur condition de fuyards ou tout au moins leur isolement, leur pauvreté et leur manque de relations familiales dus à leur ancien statut d'esclave ne leur laissaient pas d'autre choix que de chercher refuge auprès des sédentaires de la région voisine, dont ils avaient adopté le mode de vie. Les Peul, pasteurs nobles, qui autant qu'eux fréquentent cette région, n'ont jamais eu le besoin de changer de condition et d'habitat. Dans les villages du sud du Dyahunu il se trouve quelques villages (Barkahu, par exemple) où avec les Soninke voisinent des Kɔɔŋke, mais il s'agit là d'une cohabitation accidentelle qui n'est due qu'au fait de la proximité immédiate du Kɔso.

²⁷ Il n'y a pas d'établissements de Peul du Karta dans le Dyahunu. Les villages de Yaraka et de Medina Gɔɔbel sont situés sur le territoire du Gidyume. Pour mémoire, un village de Peul venus du cercle de Kayes: Manityamba.

Enfin des Maures semi-nomades passent la saison sèche aux abords des villages soninke, où avec la permission du chef, ils construisent des cases en secco.

VI. TOPONYMIE

L'origine des noms de village est diverse. On peut citer:

a) une particularité de l'endroit, qu'elle soit *géographique* (Ķersinyane: « petite dune de la paix », dans un pays tranquille, où il n'y avait pas de fauves; Yahembambe: « l'arbre sur la caverne »; Lē: « bas-fond », en bambara ²⁸; Gidyure: « sous la colline »; Laᵏangemu: « rencontre de mari-gots »; *historique* (ou donnée comme telle) (Dyɔŋgaga, de *dyɔŋe* porter sur le cou et *ga* rassemblement de gens d'un même lieu, renvoie à l'histoire des Tandyā-mᵑ-Hātama qui portèrent les Dūkure; Gori rappelle le bonnet de Tamāro qui resta pendu à la branche d'un arbre); *zoologique* (Bidadji: « serpent d'eau »; Wɔlgela: « chasse au perdreau », en bambara; Yéli-mané: de *yeliga ne* « petit oiseau », car il y en aurait eu jadis en ce lieu ²⁹), *anecdotique* (Komodinde: « figuier des esclaves »; Komeulu: « réveiller les esclaves »; Nyanyela: « griller », parce que dans les anciens temps on y pêchait et grillait le poisson); *relative au nom du fondateur ou d'un ancien occupant du lieu* (Sambaŋkanu: « les maisons de Samba [Dambele, le fondateur du village]; Sambaga: « le village de Samba »; Tambaᵏara: « la mare de Tamba »).

b) L'islam (Dālīsīlāmi: Dar Salam, le village de la paix, en arabe; Takutalla: « je m'assieds (ici) pour Allah ») auquel il faut peut-être rattacher aussi certains noms marquant l'entente, et qui ne sont pas nécessairement une indication historique ou anecdotique (Gemu: « accord » ³⁰; Dyābugu: « village de l'entente », en bambara; Ķersinyāne, déjà cité; Benna: « nous sommes d'accord », en bambara; Larahīa: « bonheur », en arabe).

c) Certains villages reprennent le nom de localités — souvent bambara — précédemment établies sur le site: Hungu du nom du chef bambara Medi Hungu.

d) La plupart des villages de culture sont nommés d'après leur fondateur. La nécessité pratique immédiate de désigner le village inspire cette façon

²⁸ Certains noms d'origine masasi ont simplement été repris par les Soninke quand ils allèrent à leur tour habiter aux endroits qui les portaient: c'est le cas c).

²⁹ Autre version: « elle est retournée là-bas », réponse à quelqu'un qui s'enquerrait de la sœur de Garan.

Toutes ces étymologies, bien que proposées par les Soninke eux-mêmes, ne sont pas nécessairement véridiques. Quelquefois, du reste, les intéressés sont incapables de justifier un nom de village, fût-il le leur propre.

³⁰ Mais il ne s'agit pas toujours, l'exemple de Laᵏangemu (Kenyareme) en témoigne, d'union entre personnes.

de dire la plus naturelle: le *toko* (prénom) du premier habitant (Tayru) ou « le village d'un tel » (Iringodebe, Kākadebe). Dālisilāmi, qui est le nom choisi par le fondateur, Wakari Dyaguraga, est un cas exceptionnel.

VII. DESCRIPTION MATÉRIELLE DU VILLAGE, DE LA CONCESSION, DES CASES

Le plan 1 illustre la configuration d'un village (Huggu) sur le terrain. Localité de taille réduite, elle peut servir d'exemple pour toutes, les dimensions des villages étant sans incidence sur leur structure.

Le village est un ensemble plus ou moins important — il peut compter de quelques dizaines à plusieurs milliers d'habitants — de concessions contiguës. Les concessions (unités d'habitation de la famille étendue) donnent sur un sentier, et les sentiers convergent avec plus ou moins de détours vers le *miside*, grande place ouverte, située le plus souvent aux abords d'une mosquée³¹. Ces éléments, communs à tous les villages, ne sont pas disposés selon le modèle d'un plan préétabli; ils se constituent et s'ajoutent les uns aux autres d'après le caprice des habitants nouveaux venus et non selon des impératifs topographiques qu'inspireraient des nécessités matérielles ou sociales.

Le *miside* est un point central. C'est autour de cet emplacement choisi dès la création du village que les premiers habitants disposent leurs cases et c'est de là que part le tracé des premiers chemins. L'ombre d'un grand figuier sauvage — planté par un homme étranger au village, car quiconque s'assiérait sous l'arbre qu'il a lui-même planté mourrait bientôt — et un aménagement de troncs (*korra*) procurent le confort à ce lieu essentiel de la vie sociale. Ici les hommes se réunissent pour les grands palabres, la conversation, le repos et, au cours de la saison sèche, les petits travaux: tressage de nattes, de seccos, réparation de filets de pêche. Dans le passé, les femmes, les enfants ni même les jeunes gens n'avaient le droit de venir s'y asseoir; aujourd'hui encore, malgré le relâchement des règles traditionnelles, le *miside* reste avant tout le domaine des hommes adultes. (Planche 3)

La mosquée (*sallika*) est une case en terre battue, de forme rectangulaire et de dimensions modestes. Une petite abside la flanque du côté de l'est. C'est près d'elle que d'ordinaire un *miside* est situé et c'est également à son alentour que se trouve un vaste espace nu où se tiennent les réjouissances collectives des jours de fête, le battement du tambour et les danses. Mosquée, *miside*, place de danse sont généralement voisins, sans que cette règle soit absolument obligatoire.

³¹ *Miside* est un mot peul et signifie mosquée en cette langue. C'est par extension que les Soninke désignent sous ce nom la place publique qui l'avoisine.

En examinant le plan de Hungu, on s'aperçoit que les deux *miside* occupent des positions centrales. La place principale est située à l'entrée la plus importante du village, celle qui fait face à la route Yélimané-Kayes; la deuxième place entoure la mosquée.

Les chemins qui sillonnent le village délimitent des concessions ou des groupes de concessions. Ils sont publics et empruntés par tous, ce qui n'est pas le cas des sentiers reliant l'une ou l'autre concession à un puits ou à des champs. Les portes de sortie vers ces sentiers portent d'ailleurs un nom (*böte*) distinct de celles qui donnent sur un chemin public (*kālāye*).

Il n'y a donc jamais, entre les concessions, de grands espaces libres; elles sont au contraire groupées de façon à présenter un ensemble compact. Pareille configuration devait favoriser la défense militaire des villages.

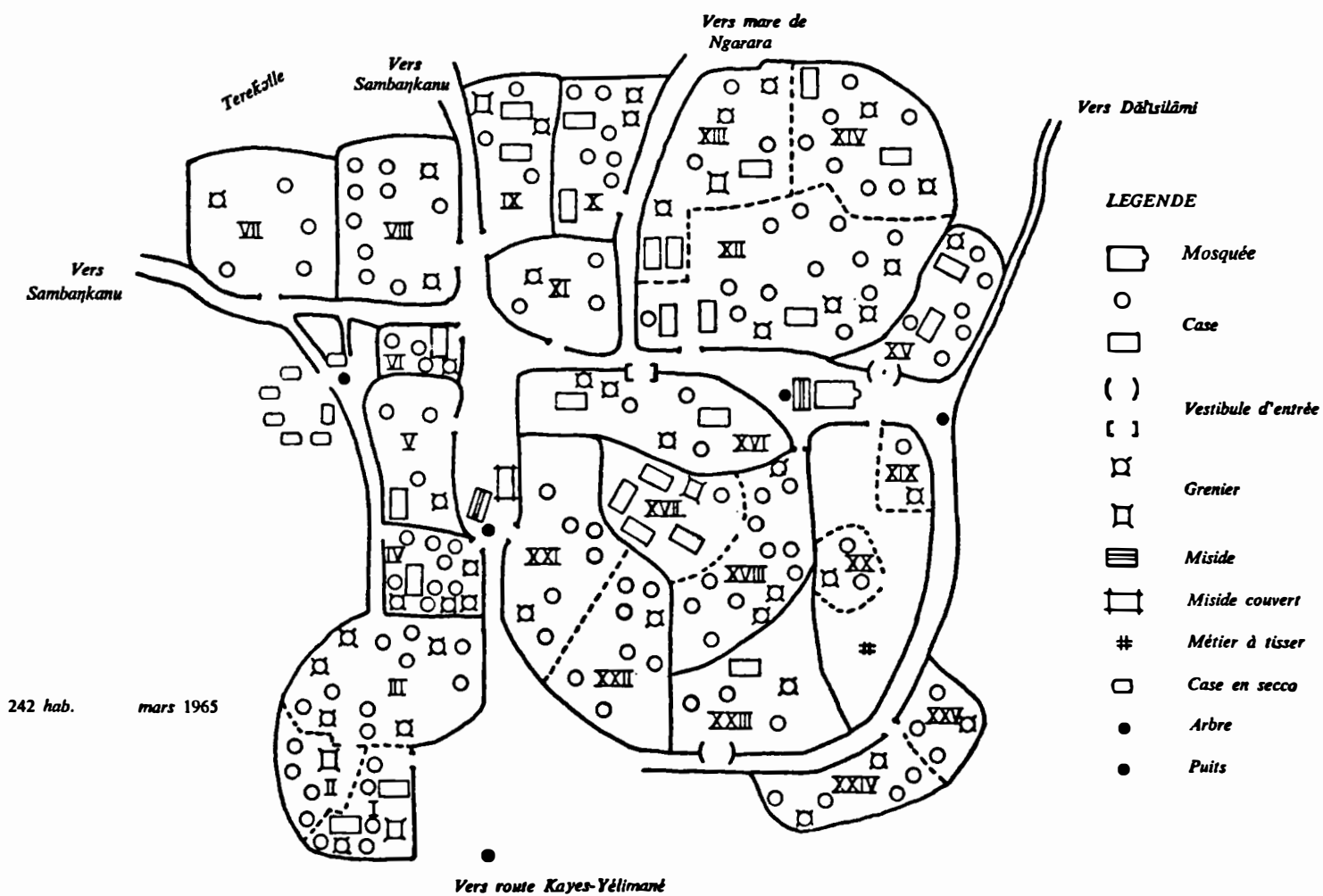
Leur disposition n'a rien de délibéré et n'a pas de signification au point de vue sociologique. Ni à la fondation ni plus tard aucune idée de supériorité ou d'infériorité n'est *a priori* liée à aucune situation particulière dans le village. Ce principe doit toutefois être nuancé. L'idéologie soninke attache une grande importance à la notion de premier arrivé (dans une région, un lieu), qu'elle entoure de beaucoup de prestige. Or parfois, en particulier pour les formations récentes, il est possible de lire sur le terrain l'ordre de venue des différentes familles habitant dans un village³². Dans ce cas la notion trouve à s'appliquer, et les descendants de ces premières familles, s'ils sont nobles et traditionalistes, tiendront à l'emplacement qu'ils occupent pour sa valeur d'antériorité. On conçoit difficilement qu'une fraction de la famille, pour des raisons de commodité, délaisse la concession pour en établir une autre, perdant ainsi le prestige qui s'était attaché à la première³³.

La lecture sur le terrain, quand elle est possible, se fait alors comme suit: les fondateurs se trouvent à côté d'un *miside*, sur le commencement d'une ligne idéale qui se déroule en spirale et dont le dernier tour englobe les derniers venus, les étrangers établis à demeure — mais aussi quelquefois des descendants d'esclaves et de « castés ». (Les esclaves étaient parfois

³² Pour les villages anciens, qui sont aussi les plus étendus, il est impossible de reconstituer la succession dans le temps des établissements. Mais les familles le plus en vue tiennent aux lieux qu'elles occupent. Le cas extrême est celui de concessions très anciennes auxquelles sont liés des souvenirs historiques et qui sont occupées par une famille depuis des siècles, telle la concession prestigieuse Danḡkuruḡka, à Gori, dans laquelle la tradition rapporte que Tamāro, le fondateur du village, est enterré.

³³ L'exemple d'une telle extension se voit actuellement à Yaginne. Ce village présente une contexture exceptionnellement serrée; des ruelles étroites et tortueuses séparent des blocs à grande concentration de population. A la suite des incendies et des épidémies que cet entassement d'habitations favorisait, le commandant de cercle invita récemment certaines concessions à se diviser. En dehors du village une mosquée et plusieurs dizaines de cases ont maintenant été construites, mais il a fallu insister et vaincre des résistances sentimentales pour obtenir ce résultat.

VILLAGE DE HUNGU PLAN 1



relégués aux abords du village: si leurs descendants habitent actuellement ces mêmes lieux, cela résulte donc — exception au principe que nous avons énoncé — d'une ancienne discrimination. De ceux des « castés » qui partagent cette situation on ne peut dire la même chose; il est parfois arrivé ceci qu'à un certain moment ils quittèrent la concession de leur patron devenue trop petite pour un nombre croissant d'individus et que, faute de trouver un autre endroit libre, ils n'ont pu s'établir qu'assez loin du centre.) Cependant on ne doit pas généraliser cette observation: en effet, il suffit d'un départ d'une famille depuis longtemps installée pour libérer un emplacement que viendront occuper de nouveaux habitants. Ceci est le fait de Dālisilāmi, par exemple, où les allées et venues ont été nombreuses, tandis qu'à Hungu, qui a au contraire connu une stabilité relative et dont plusieurs des familles aujourd'hui présentes descendent des familles fondatrices du village, cette ligne en spirale peut être imaginée: la concession XVII (plan 1), située au centre du village près du *miside* principal, était celle de Dābuse Dūkure, le fondateur, aujourd'hui celle de Mahamadu Dūkure, son descendant; les concessions XVI, XXI, XXII celles de familles Ndyay, arrivées presque tout de suite après Dābuse et que leurs fils ou petits-fils respectifs habitent toujours; tandis qu'à la périphérie la concession IX était celle d'esclaves de Dābuse, actuellement de leurs descendants, la concession VII celle d'une famille Ndyay arrivée récemment, les concessions X et XV, celles de « castés » dont les familles habitaient autrefois avec Dābuse.

Le puits se trouve le plus souvent en dehors du village, dans le lit d'un marigot asséché ou près de la mare la plus proche. L'usage en est collectif. Récemment, par les soins de l'administration, des puits en béton ont été construits à l'intérieur même ou aux abords immédiats de certains grands villages. Si le *miside* est le lieu de rendez-vous masculin, le puits a cette fonction pour les femmes. Celles qui habitent les concessions voisines y font la lessive et la vaisselle, les autres viennent seulement chercher de l'eau, toutes y bavardent et se donnent des nouvelles. Les hommes peuvent paraître en cet endroit sans s'y attarder. Les garçons viennent y laver les chevaux.

Dans le passé, les plus grands villages étaient protégés des envahisseurs et des rezzous par une enceinte (*tata*) en terre battue. Comme partout, cette fortification n'a plus été construite depuis la période coloniale.

La taille des villages est, nous le répétons, sans effet sur la nature de ses composantes et sur les principes qui régissent la description que nous venons de faire. Les plus grandes agglomérations compteront plusieurs mosquées, un grand nombre de *miside* et certaines d'entre elles sont divisées en quartiers (*kunda*), partage qui comporte des implications administratives, mais qui ne se marque pas dans l'aspect extérieur des villages.

Les semi-nomades qui s'installent dans les villages soninke pendant la saison sèche s'abritent sous des huttes en secco et en paille, situées à la périphérie des villages ou même à quelque distance. Tel, à Hungu, le petit campement maure à l'ouest du village (plan 1).

Les enclos à bestiaux (*nanqalle*, litt. enceinte de la vache) se trouvent à proximité immédiate des agglomérations. Ils sont constitués par une clôture d'épineux.

La concession (*kā*), unité d'habitation du village, est délimitée par une haie d'épineux (*sanqalle*) dans laquelle est pratiquée une ouverture qui figure l'entrée (*kālāye*, litt. bouche de la concession). Certaines concessions importantes présentent à cet endroit une case carrée à toit plat et à deux ouvertures (*beke*), l'une donnant sur le chemin, l'autre débouchant dans le *kā*. Cette case, à la fois entrée monumentale et chambre de réception (Boyer en parle comme d'un « abri pour voyageurs ³⁴ »), est un signe extérieur d'aisance matérielle. Elle est plus rare aujourd'hui qu'elle ne devait l'être du temps de l'esclavage. Son usage est encore courant, sous la forme circulaire et à toit conique (elle se nomme alors *hungu*), chez les forgerons, qui pratiquent volontiers leur métier en cet endroit (cfr plan 1, dans les concessions XV et XXIII). Au siècle dernier encore, quand il y avait des esclaves et quand les jeunes hommes partaient moins pour le Sénégal, le *kā* était couramment entouré de hauts murs (*tagae*) en banco, tels qu'on peut encore en voir à Nioro. La nuit, une porte munie d'une serrure en bois fermait la concession, ainsi protégée contre les voleurs et surtout contre les Maures.

Le *kā*, établissement d'une famille étendue, constitue une entité autonome placée sous l'autorité du *kāgumme* (chef de famille). Certaines concessions sont occupées par deux ou plusieurs *kāgumme*, aînés de branches sœurs ou parents proches; sur le plan que nous avons levé ces cas sont figurés par des pointillés tracés à l'intérieur de la concession commune. Ces subdivisions internes ne sont parfois pas marquées sur le terrain, parfois sont matérialisées par une série de courts piquets enfoncés dans le sol, jamais par des branches d'épineux, qui sont réservées aux démarcations avec l'extérieur ou aux limites entre concessions et qui ont un aspect défensif. (Un informateur de Hungu, pour expliciter le fait que jadis sa concession (plan 1, XVI) et celle de ses voisins actuels (XXI et XXII) ne formaient qu'une entité, déclarait: « Il n'y avait pas, à l'intérieur, de clôture d'épineux. »)

Toute concession comprend des cases d'habitation, des cases de logement, des greniers, des abris pour les animaux et des lieux d'aisances. (Planche 4)

³⁴ 1953, p. 86.

Les cases se présentent dans la concession sans aucun ordre, aucune régularité. C'est la coutume cependant que les cases d'une femme — la case où elle loge, l'antichambre, éventuellement une petite étable — se trouvent groupées de façon à composer dans la concession ce qu'on a nommé un « bloc fondamental ³⁵ ». Un ou plusieurs espaces découverts (*dingira*) sont ménagés; les femmes y font la cuisine et l'on peut s'y asseoir pour converser. Toujours faites de terre battue, les cases (*kɔmpe* ³⁶) sont de deux types: rondes (*dɔnde*) et couvertes d'un toit conique de chaume, carrées ou rectangulaires (*kube*) au toit plat fait de branchages posés sur une charpente de poutres. Des troncs fourchus mis d'aplomb sur des pierres plates ou sur une élévation de terre battue, soutiennent la construction. Les cases pourvues d'une seule entrée servent de logement la nuit (*kɔmpo kore*, grande case ou *sɔkukɔmpe*, case du sommeil); celles qui en ont deux sont l'abri de jour (et l'atelier du forgeron).

Les greniers (*kūrūkūru*), également ronds ou carrés, sont élevés sur une base de rondins disposés sur des pierres, afin que les céréales soient mises à l'abri des insectes et des rongeurs.

Parfois la concession comprend une case affectée à la cuisine (*sɔkɔ-kɔmpe*). C'est une case carrée dont le toit repose directement sur des troncs disposés aux quatre angles, de façon que les murs puissent être construits à mi-hauteur, ménageant une ouverture par où s'échappe la fumée.

Les murs sont enduits d'un crépi. Les peintures bleues, rouges ou blanches qu'ils portent parfois représentent des hommes, des vaches, des mains, des seins, des Calebasses. Elles sont tracées par des jeunes filles et n'ont qu'une valeur esthétique exclusive de toute signification religieuse ou sociale ³⁷.

Autrefois c'était la règle générale de construire des cases rondes, et rares étaient les cases carrées, qui nécessitent des connaissances techniques plus poussées. En effet, une case ronde se fait en un jour, avec l'aide d'un groupe de parents ou de covillageois (mais deux hommes peuvent y suffire), tandis que l'édification d'une maison carrée ou rectangulaire exige un temps de travail plus long et une main-d'œuvre qualifiée ³⁸⁻³⁹. Depuis une dizaine

³⁵ G. BRASSEUR, 1968, p. 183.

³⁶ *Kɔmpe* est le terme générique signifiant la case en général; c'est à partir de lui que sont formés les dérivés *si-kɔmpe* (case du cheval, écurie), *sugu-ɔ-kɔmpe* (case de la chèvre, étable), *seliɲekɔmpe* (case de la poule, poulailler), etc.

³⁷ Il est probable qu'elles en avaient jadis et qu'elle est oubliée. DANIEL (1910, p. 38) signale des mains peintes sur des murs de cases, dont la fonction étaient de conjurer le mauvais sort.

³⁸ Il se trouve des maçons depuis que des Soninke de la région se rendent à Kayes et à Dakar pour y apprendre le métier.

³⁹ Une case rectangulaire de grande taille construite en 1965 coûte environ 86.000 FM. En voici le décompte:

d'années le nombre des cases rectangulaires augmente. A Gori presque chaque concession en compte au moins une aujourd'hui. Les premiers habitants qui en eurent dans cette localité furent les familles maraboutiques disposant de la main-d'œuvre gratuite de leurs disciples. Les cases rectangulaires, outre qu'elles sont le signe de l'aisance de leur propriétaire, ont aussi l'avantage de ne pas être détruites intégralement lors des nombreux incendies survenant à la saison sèche.

Les abris faits de seccos (*bire*) ne servent guère que d'habitations temporaires dans les hameaux saisonniers.

VIII. COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE; RELATIONS SOCIALES ENTRE LES VILLAGES, ET ENTRE LES VILLAGES-MÈRES ET LEURS VILLAGES DE CULTURE

Le village ne constitue une véritable cellule qu'au point de vue politique: il est l'unité de commandement ⁴⁰. Aux autres niveaux de l'organisation sociale, la définition de sa cohésion apparaît plus flottante. Les besoins économiques sont exclusivement pris en charge par la famille étendue; l'établissement des liens matrimoniaux n'a aucune raison de se confiner dans le cadre d'une agglomération. Pourtant il est permis de parler d'une communauté villageoise, qui s'exprime par le sentiment d'appartenance de l'individu à sa localité et par l'exercice collectif de certaines activités intéressant l'ensemble du groupe.

Il existe un patriotisme villageois. Chaque localité importante tient à ce qui peut la distinguer des autres et elle est jalouse de son nom, de ses particularités historiques. Ce sentiment a partie liée avec le fait que les villages du Dyahunu, une fois établis, en général ne se sont plus dispersés pour se reconstituer ailleurs ou pour aller grossir d'autres villages. Une telle constance — que l'on songe qu'elle porte pour plusieurs localités sur

Fabrication des briques: 7.600 à 2 FM	15.200
Transport des briques	
par charrette: 7.000 × 1 FM	7.000
par des enfants: 600 × 0,50 FM	300
Achat de rôniers: 10 × 500 FM	5.000
Abattage de rôniers: 10 × 750 FM	7.500
Chargement, transport par camion et déchargement des rôniers	11.300
Salaire du maçon	5.000
Salaire de 5 manœuvres: 200 FM par jour, pendant 20 jours	20.000
Salaire de 3 manœuvres: 150 FM par jour, pendant 10 jours	4.500
Petit bois	500
Achat de fourches: 5 à 200 FM	1.000
Achat de nattes: 48 à 60 FM	2.880
Transport de nattes: 48 × 10 FM	480
Achat de portes en tôle: 3 à 1.750 FM	5.250
Total	85.910 FM

⁴⁰ Voir chapitre VI.

près de huit siècles — s'explique sans doute par la nécessité d'établir de fortes implantations capables de faire face aux rezzous et d'autant plus difficiles à déplacer que leurs habitants étaient plus nombreux (ils se chiffraient par milliers), mais aussi par l'attachement sentimental qui lie le villageois au site habité par ses ancêtres: Yaginne et Dyongaga se flattent, le premier d'être le plus grand village du Dyahunu, et tous les deux d'occuper des lieux qui furent peuplés de Soninke avant même l'arrivée des Dúkure dans la région; TambaKara d'être de tous les villages actuels le plus ancien de ceux qu'installèrent les Wagaduŋko: il est l'aîné, tandis que Gori « a dû bouger »; mais Gori, à son tour, fut toujours plus nombreux et politiquement le plus fort et il faisait figure (depuis combien de temps?) de capitale pour tout le Dyahunu. (Ce qui est vrai de la collectivité se retrouve sur le plan de l'individu. Il n'arrive pas qu'un chef de famille quitte la sphère de son village (le village même ou un de ses villages de culture) pour aller s'établir dans un autre *debe Kore* ⁴¹).

On dit parfois que « tous les gens du village sont parents ⁴² ». En réalité, il existe certainement une entraide, une solidarité qui ne joue que dans le cadre du village, mais elle ne concerne ou bien que des obligations auxquelles tout le village doit nécessairement faire face, ou bien des activités qui s'imposent à chaque individu, chaque famille, mais qu'il est plus rentable pour eux d'accomplir de concert. Les obligations communes peuvent être d'ordre social (entretien des hôtes du village) ou matérielles (creusement d'un puits, extinction d'un feu de brousse). Les travaux exécutés collectivement à l'avantage d'un particulier portent sur la construction de cases (placement du toit sur les murs) et le battage du mil, qui se fait par tous les villageois sur les champs de chaque chef de famille à tour de rôle. On observe aussi que la pénurie de céréales dans une famille l'amènera à solliciter de préférence (outre des parents éloignés plus favorisés qu'elle) l'un ou l'autre chef de famille covillageois disposé à lui prêter quelques *mudd* « par pitié, et même s'il prévoit que lui-même en manquera à la fin de la saison sèche ». D'après certains informateurs (que d'autres contre-

⁴¹ Les « castés » font dans une certaine mesure exception à cette règle, car ils ont à s'établir là où ils trouveront les meilleures conditions de travail; les marabouts, de leur côté, sont parfois invités par des villages de culture étrangers en voie de formation, à venir les rejoindre.

⁴² Le terme de *maremmu* employé à cette occasion, désigne au sens premier tous ceux que je sais être mes parents (patrilatéraux et matrilatéraux), sans que je doive nécessairement connaître exactement le lien qui m'unit à eux, mais il peut donc prendre d'autres significations, étrangères à la sphère de la parenté et qui selon le contexte ont une portée plus ou moins étendue: ainsi, par rapport à une autre localité tous mes covillageois sont mes *maremmu*, et, par rapport à une autre région, tous les habitants de mon *dyamâne*.

Sans que ceci soit pourtant dit, il est toutefois exact que dans les petits villages au moins tous les habitants sont alliés, et cette circonstance concourt certainement à créer des rapports de bon voisinage.

disent) le prix du sang (*diya*) était autrefois payé pour moitié par les parents et les clans solidaires du meurtrier, pour moitié par son village.

Les quartiers sont des divisions administratives qui partagent les villages les plus peuplés. La tradition les dit très anciens ⁴³. Leurs noms reprennent le plus souvent le *dyamu* ou le nom de l'ancêtre de leurs principaux habitants. Tambakara compte trois quartiers (Gantŋagaba, Gɔpe Sɔkɔde, Kanyi Sɔkɔde), Gori six (Dioŋkara, Madiŋkanu, Bugarikara, Masigala, Sinyara, Kābinne), Yaginne deux (Sabi, Barakɔre), Dyɔŋgaga trois (Dyɔŋgaga ou Sambakes, Sobo, Kɔntŋiga), Komeulu deux (Kɔntŋiga, Djɛŋgere), Kodye deux également (Dyabaŋkanu et Modiŋkanu) ainsi que le plus important des villages de culture, Dɔrɔhiri (Kɔntŋiga et Taŋkaliba). Ils ne furent constitués que pour des raisons de commodité, et sauf à Gori où ils servent aussi de support à un critère de titre foncier, ils n'ont — aujourd'hui tout au moins — d'autre fonction que de faciliter le commandement du chef de village par l'adjonction, en la personne du chef de quartier, d'un intermédiaire entre lui et ses sujets. La définition de l'appartenance des familles à cette entité administrative est cependant conçue en termes sociaux et non pas territoriaux: le fait matériel de déménager ne modifie pas ce lien. Il se peut que le quartier fut, de plus, solidaire de ses ressortissants quant au paiement du *diya* (prix du sang), mais il est certain que ses ressortissants partagent un vif sentiment d'appartenance commune ⁴⁴.

L'organisation sociale de la concession ne relève pas du critère villageois mais des institutions familiales.

L'importance assez réduite et le caractère disparate des liens communautaires villageois rendent facile à prévoir qu'il n'y a pas entre les villages eux-mêmes de rapports institutionnels d'aucun ordre. Il ne nous est pas apparu qu'il y ait seulement entre deux villages quelconques des liens d'élection traditionnelle ou préférentielle (dus au voisinage, par exemple). Il faut parler au contraire de certaines prétentions à l'indépendance et d'anciennes rancunes qui sont affirmées hautement et dont les effets restent vivaces. Le principal de ces antagonismes concerne évidemment Tambakara et Gori. Mais ces relations de méfiance ou de haine pouvaient être un facteur d'unité puisque, dans les temps anciens, elles garantissaient un lien permanent unissant tous les villages de l'un et de l'autre groupe. L'hostilité entre les deux capitales a profondément marqué la société et continue à l'affecter. Nous en avons retracé les causes et l'histoire. Au mieux, une ignorance faite d'inimitié réciproque et entretenue par les générations successives, caractérisait les rapports ou plutôt l'abstention délibérée de rap-

⁴³ On peut en trouver une preuve dans le rapport existant entre le statut de certaines terres de Gori et les quartiers de ce village (voir chapitre VII.)

⁴⁴ Le quartier abrite non des *maremmu*, mais un groupe plus uni encore, une *kabila* (sur ce terme, voir p. 187¹).

ports entre les deux villages et leurs dépendants respectifs; au pis, c'étaient des incidents et des trahisons qui renforçaient dans les deux camps les anciennes raisons de se haïr. Aujourd'hui les Dúkure, du moins, n'ont pas cessé de se tenir rigueur. La relation d'évitement est maintenue. Nul mariage ne se fera entre ceux de Gori et la maison de Gafāro. Non seulement aucune relation personnelle ne s'établira entre Dúkure, mais certains Goriŋko, quand en voyage ils ont à traverser Tambaċara, qui borde la route Kayes-Yélimané, ne se soucient pas d'avoir seulement à s'y arrêter. Ils se refusent à y dormir et à boire au fût placé sur le chemin à l'intention des passants ⁴⁵. Nous aurons à reparler de Madina, village de Goriŋko qui se saborda plutôt que de relever de Tambaċara, érigé en chef-lieu d'un arrondissement qui venait d'être créé ⁴⁶.

D'autres inimitiés furent moins profondes. Elles éclatèrent à des époques plus récentes pour des causes encore connues, elles eurent leurs effets, mais elles n'ont pas laissé de rancunes après elles. Tambaċara a vu se détacher de lui la plupart des grands villages qui étaient de son ressort (Komeulu, Sambaga, Dyŋgaga). Ķersinyāne au début du siècle, est né d'une dissension avec Dyŋgaga, suivie de sécession. Aujourd'hui les deux villages vivent en bons termes. Yagínne, faisant de nécessité vertu, a tenté de muer la ségrégation sociale à laquelle Gori l'a voué au début de son histoire, en prétention au splendide isolement. L'interdiction matrimoniale entre Dúkure et Gasámma Habākes commence à être ébranlée depuis une ou deux générations, mais l'attitude psychologique demeure. A ce quant-à-soi contraint correspond à Gori un vif dédain, qui n'est pas caché. Des habitants de Yagínne les Dúkure conviennent en souriant qu'« ils n'ont pas de cornes », autrement dit qu'ils ne sont pas loin d'être du bétail.

Une autre appréciation, celle-ci non méprisante, consiste à dire d'un village qu'il est « dans la brousse ». Ce jugement porte sur des données objectives: c'est le village qui est le plus éloigné de la grand-route et par conséquent moins que d'autres fréquenté, moins visité par des voyageurs et des griots (tel Kaċesanu), ou celui qui compte beaucoup d'arbres (et de moustiques pendant l'hivernage) (tel Dālisilāmi). Ce n'est donc pas la même chose de dire « ce sont des bêtes, ils ne savent rien » (ce qui, à la limite, est l'opinion des Dúkure de Gori à l'égard de tous, aucun village ne trouvant grâce à leurs yeux) et « ce village est dans la brousse », même si l'expression, telle qu'elle fut employée par Wakari Dyaguraga s'effaçant devant Wakari Dúkure ⁴⁷: « je ne suis qu'un chasseur, un homme de brousse » a une connotation certaine de rustrerie et d'ignorance. Car il y a

⁴⁵ Il y a très peu de temps encore, le député du cercle, un Dúkure de Sakarādji, village de culture de Tambaċara, n'avait pas accès à Gori.

⁴⁶ Voir p. 182.

⁴⁷ Voir la fondation de Dālisilāmi, pp. 157-158.

les *gundun̄ko*, « les gens de la brousse » qui chassent, pêchent, ne savent pas ce qui se passe à la maison, dans le village, et les *kādun̄ko*, « les gens des maisons », qui restent au village, parfois sont des chefs.

Ce serait pourtant faux de croire, après tant d'illustrations d'isolement et de réserve, que les villageois vivent dans un monde fermé, refusant délibérément les contacts avec l'extérieur.

Il est un exemple de l'extrême opposé — mais c'est aussi le seul qui soit éloquent car il n'y en a pas d'autre où tout le village est engagé en tant que tel — et qui est celui de la pêche collective. Une fois par an, quand le niveau des mares a baissé, au moment fixé par le maître des eaux de l'endroit, hommes et garçons tantôt de plusieurs villages définis, tantôt, pour certaines mares, de tout le Dyahunu et même d'autres régions (Gidyume, Gidimaka) viennent pêcher ensemble. Il est interdit de prendre un poisson dans aucun bas-fond avant que cette pêche intervillageoise n'ait eu lieu, de façon que chaque village, chaque pêcheur puisse avoir des chances égales. Quand une mare n'est d'usage indivis que de deux villages, cette procédure n'est évidemment d'application que pour eux, les autres n'ayant pas accès à leur eau, mais dans tous les cas il règne entre les pêcheurs la même bonne entente institutionnelle (et réelle). Comme il n'est pas de cas d'une mare n'appartenant qu'à un seul village, la première pêche de l'année donne lieu partout à cette activité collective dont le spectacle est très rare en pays soninke.

Mais cela n'est qu'une image, dont les implications sociales sont superficielles. Il y a bien plus pour neutraliser les causes d'isolement. Ce qu'il importe pourtant de répéter, c'est que tous les contacts, les rapprochements qui pourront avoir cet effet ne s'opèrent jamais au niveau des villages, mais qu'ils intéressent et ne mettent jamais en rapport que des familles et des individus habitant des lieux différents.

L'occasion principale de ces rapports est le mariage. Les épouses sont recherchées, en particulier dans le cas des petits villages, tant dans des localités voisines que dans le village même du mari. S'il n'y a pas là prétexte à rencontres institutionnelles, il est cependant évident que, par le biais des familles alliées, il se crée à leur niveau un lien entre les deux localités. Comme par la force des choses ce sont les villages les plus proches les uns des autres qui se procurent mutuellement le plus grand nombre de conjoints, il y a consolidation des rapports de bon voisinage, qui, notons-le, sont la règle, encore qu'ils ne paraissent pas de nature à donner lieu à des manifestations extérieures, tels qu'accords, rites, fêtes ⁴⁸.

⁴⁸ Soit dit de façon générale que le défaut de pareil signe extérieur ne permet pas nécessairement de conclure à un manque à exprimer en un domaine donné: des institutions peuvent avoir existé, que l'islam aurait supprimées jusqu'à en effacer toutes les traces. Il est vrai qu'elles n'ont, dans ce cas, été remplacées par rien d'autre.

Les rapports de ce genre sont au demeurant innombrables. Les Soninke, hommes et femmes, passent une grande partie de leurs loisirs à se rendre des visites, parfois à des distances de plusieurs dizaines de kilomètres. Visites rendues à des parents, des alliés, des amis, tantôt commandées par la coutume : aux futurs beaux-parents, pour les présentations de condoléances, pour la prière du vendredi à la *dyuma* (grande mosquée); tantôt spontanées : au retour d'un long voyage, pour régler un différend familial ou économique, conclure une vente, pour le plaisir de quitter son village, de circuler sur les chemins, de s'enquérir des proches — surtout dans le cas de femmes mariées hors de leur village — et des connaissances. On observe entre les villages un va-et-vient continu de cavaliers, de femmes et d'enfants montés sur des ânes, de voyageurs à pied qui par la fréquence de leurs déplacements, tout en transmettant des nouvelles et les salutations, maintiennent le contact entre les localités de la région. C'est de tout son village que s'enquière les formules de politesse adressées au visiteur et c'est son village tout entier qu'on le charge de saluer.

Un troisième élément de jonction entre villages est la permanence du lien entre les membres des groupes d'âge qui constitue entre eux une attache personnelle, quel que puisse être le lieu de leur habitation ⁴⁹. Enfin, le *diya* transcende également au moins pour une part les appartenances locales des membres qu'il concerne.

Les relations entre village-mère et village de culture sont d'une nature très différente. Plutôt que de les considérer, à l'égard des rapports sociaux qu'ils entretiennent les uns avec les autres, comme des entités distinctes, il est plus juste de voir le village de culture comme un appendice : on dit de lui qu'il « sort » du village-mère, sans qu'il faille inférer de cette expression un rapport hiérarchique. Tout au plus y a-t-il l'équivalent sur le plan collectif du rapport qui unit le cadet à l'aîné, avec cette différence que dans le présent cas ce rapport resterait sans conséquences pratiques. C'est une affirmation répétée, qui tourne à la formule, que les habitants de l'un et l'autre village forment « tous un » (*asu-m-bāne*). Il est fréquent qu'à l'échelle du Dyahunu, citant la partie principale pour le tout, on use du seul nom de Gori, de Yaginne etc., pour désigner l'ensemble formé par ces *debe kore* (grand village) et tous les villages de culture qui sont sortis de lui. C'est ce qui a permis aux fondateurs et aux habitants des villages de culture de quitter matériellement leur localité d'origine, tout en lui demeurant socialement attachés. Il n'y a pas de conflit entre la recherche de terres éloignées et l'attachement au village natal. Ces liens sont appréhendés de façon quasi familiale; aussi bien, le village de culture, en son entier ou en partie, ne résulte que du fractionnement de familles du village-mère; or, ces familles dont les membres se sont ainsi séparés, restent unies et conser-

⁴⁹ Voir chapitre V, section III.

vent le sentiment de leur appartenance commune. Le ressortissant du village de culture, qui a toujours laissé des parents au village-mère, « y garde sa maison » et peut en tout temps y revenir s'il le désire. Cette faculté se transmet à ses descendants. Les membres du village-mère de leur côté n'oublient pas leurs anciens covillageois. Cela leur est d'autant plus facile qu'en règle générale les villages de culture s'établissent plus près de leur village-mère que d'aucun autre village. L'importance de ces liens est le plus manifeste dans le cas du village de culture constitué par des familles de deux villages-mères différents. Dans les premiers temps, quand ce groupe est encore peu nombreux, qu'il n'est pas assuré de se maintenir (de nouveaux établissements se font et se défont au gré des circonstances), quand l'utilité ou l'existence même d'un chef manquerait encore de consistance, chaque fraction est menée par quelqu'un de ses propres gens et continue à relever de son village d'origine. Plus tard, quand s'impose la nécessité d'une autorité commune, tous l'acceptent facilement, parce que le chef d'un village de culture ne fait pas grande figure et que son autorité est légère. Mais quand le village devient autonome, ce qui avait été accepté jusque-là ne l'est plus nécessairement par des gens venus d'un autre lieu que le chef et qu'anime un grief particulier contre ce dernier ou ce qu'il représente. Ainsi les ressortissants de Yaginne quittèrent Biladjimi sous chefferie Dúkure (de Gori) dès que ce village acquit l'autonomie⁵⁰. Cette réaction est, dit-on, fréquente dans le GidimaKa (cercle de Kayes) où elle serait due au fait que les chefferies y sont aux mains de quatre clans (Kamara, Gandèga, Dyabira, Dyawara) et que chacun d'eux refuse de vivre sous l'autorité d'un des trois autres. Dans les deux sortes de cas, on constate le peu de cohérence sociale du village de culture (du moins à ses débuts) et comment, ici le loyalisme et le sentiment d'appartenance au village-mère, là-bas le clan, l'emportent sur les implications de la vie menée dans un autre lieu, au sein d'un nouveau groupe.

Sur le plan des institutions, cette manière de sentir est confirmée de plusieurs façons. En fait, tous les mécanismes qui règlent la vie du groupe au sein du village sont maintenus malgré la séparation. Le fonctionnement de la chefferie, plus précisément : les droits virtuels d'un homme âgé portant le *dyamu* cheffal, continuent à exister après son établissement dans un village de culture. De même, l'organisation du travail : ce n'est pas, en effet, parce que le fils ou le frère cadet s'est installé dans un village de culture, qu'il cessera de travailler « pour » son père ou son frère aîné demeuré au village-mère. A plus forte raison, ce qui est d'application au delà du cadre même des grands villages : les inimitiés politiques communes, l'obligation du prix du sang, les groupes d'âge, tout cela continue à vivre comme si

⁵⁰ Baŋasi et Herenjkidi auraient provoqué la même sécession au moment où ils devinrent autonomes, mais nous avons de ces cas une connaissance imprécise. Ceux de Musala et de Madina (voir p. 182) vont dans le même sens.

aucune séparation matérielle n'avait eu lieu. Que le village de culture ait son propre chef, ou même qu'il devienne autonome, ne change rien à cette situation. Aussi quand un désaccord survient, ce ne sera pas telle ou telle modalité des rapports qui pourront être contestées ou affectées entre les deux communautés, mais d'emblée le statut même de village de culture et tout ce qu'il implique. Le village de culture voudra couper le cordon ombilical qui le relie au village dont il est issu, en réclamant l'autonomie et en ayant soin de donner à cette revendication valeur de rupture. Ce fut le cas de Dyābugu et de Dōrōhiri (tous deux issus de Dyōngaga).

Le statut de village de culture autonome donne lieu à des requêtes et des réclamations d'ordre administratif qui, selon les régions et les circonstances, sont différentes, parfois contraires.

En règle générale, on peut dire que les villages de culture (ou tout au moins leurs chefs) ont intérêt à être érigés en villages autonomes, parce qu'ils ont seuls droit à une remise sur l'impôt. La chefferie de Yaginne surtout tenait à ce privilège et essaya donc de maintenir ses villages de culture dans leur statut subalterne, de façon qu'ils continuent d'être recensés et imposés sous son couvert.

Un autre intérêt, également d'ordre général et allant dans le sens opposé — mais qui n'est d'application que dans le Gidyume —, pousse les familles cheffales habitant les villages de culture à vouloir maintenir la dépendance à l'égard du village-mère, parce que ce n'est qu'à cette condition qu'ils pouvaient éventuellement prétendre à la chefferie de celui-ci et qu'il est évidemment d'un plus grand honneur d'être chef dans ce village-là que dans le village de culture devenu autonome.

Des motifs accidentels ont à l'occasion joué en faveur du désir d'autonomie, soit que tels villages de culture demandaient à être détachés de leur village-mère à cause de dissensions qui les opposaient l'un à l'autre (exemples déjà nommés de Dyābugu et de Dōrōhiri qui obtinrent de se séparer de Dyōngaga), soit qu'ils voulaient se soustraire à certaines charges (en 1921, Mōngoro demanda — en vain — à être recensé avec Gori, son ancien village-mère, espérant ainsi échapper aux charges — recrutement, prestations — qui lui étaient imposées).

Enfin des raisons d'ordre idéologique pouvaient pousser dans l'un ou l'autre sens. Nous avons déjà cité l'exemple des villages de culture de Tamba-kara mis devant le choix de se détacher du village-mère, qui serait démembré, ou de rallier celui-ci administrativement mais aussi effectivement, se décider pour cette dernière solution, pour des raisons sans doute sentimentales⁵¹. Au contraire, le souci d'affirmer son indépendance aussitôt que les circonstances étaient favorables, ou la volonté de maintenir un ancien

⁵¹ Voir p. 155.

antagonisme, ont été plus d'une fois à la base du particularisme: à Musala, village de culture composé de ressortissants de Yaginne et de Gori, lorsque la chefferie de canton fut abolie (1958), se sentent par le fait plus libres, les gens venus de Yaginne refusèrent de demeurer encore sous chefferie Dúkure et quittèrent le village. De même, Madina, village de culture de Gori, cessa d'exister par le départ de ses habitants originaires de Gori qui ne voulaient pas relever de l'arrondissement de Tambaġara nouvellement créé (1961) et dans le territoire duquel leur village était compris ⁵².

Pour couper court à l'incertitude et aux dissensions et afin que dans une grande mesure les chefs de famille soient recensés dans le village qu'ils habitent réellement, la République Soudanaise a édicté en 1959 ⁵³ les règles générales suivantes: que tout village de plus de 100 habitants serait désormais autonome, les autres localités demeurant villages de culture recensés sous le couvert de leur village-mère, et que les individus seraient recensés dans le village où ils résident depuis un an ou sur le territoire duquel ils ont établi leur principale installation.

IX. COMMUNAUTÉ DU DYAHUNU, SES RELATIONS AVEC LES *DYAMĀNE* VOISINS

Bien qu'ayant pour voisins des frères de race à l'Ouest et au Sud (Gidi-maġa), ainsi qu'à l'Est (Gidyume), les Soninke du Dyahunu ont maintenu la conscience de leur unité. Le *dyamāne* était l'entité politique du degré supérieur, à laquelle tous appartenaient exclusivement. Qu'il fût divisé en deux fractions ennemies ne mit pas cette unité en danger. L'antagonisme, en produisant le sentiment d'appartenance à un des groupes, confirmait la définition du Dyahunu et le circonscrivait de tout ce qui n'était pas lui. En ce sens, un informateur Dúkure attaché à la tradition pouvait nous entretenir des escarmouches entre Tambaġara et Gori comme de « la guerre mondiale ».

Il convient de remarquer que les caractéristiques de l'organisation sociale que nous décrivons ici ne s'arrêtent pas aux limites du *dyamāne*; les Dyahunaŋko confirment cette appréciation et l'étendent à une région plus vaste encore quand, ayant à situer l'aire d'application d'une coutume donnée, ils la disent en vigueur « de Kayes à Yélimané ».

En dehors du fait objectif de l'unité politique du Dyahunu, c'est, en ce qui concerne ses ressortissants, dans la conscience d'appartenir à une région ainsi délimitée et dans la volonté de l'exprimer par certaines attitudes sociales, qu'il faut la chercher. Conscience et volonté se retrouvent 1) dans

⁵² Dans le sens contraire, les villages-mères Sambaga et Komeulu, qui subirent le même sort, restèrent sans réaction.

⁵³ J.O. du 1^{er} avril 1959.

le propos d'établir les villages de culture à l'intérieur des limites du *dyamāne*.

Lorsque des Goriŋko voulurent fonder le village qui deviendrait Hungu, certains désirèrent l'installer sur l'emplacement de l'actuel Dyŋkulāne, dans le Gidyume. Les Dūkure de Gori s'opposèrent unanimement à cette intention, disant que sa réalisation les « désunirait ». C'est alors que l'emplacement de Hungu fut arrêté. Sako, le marabout des Dūkure de Gori, s'en tint à la première idée et ne renonça pas à habiter Dyŋkulāne quand ce village fut créé par des gens du Gidyume peu de temps après. Les Dūkure considèrent cet acte comme une trahison.

2) dans la forme des relations entretenues avec les *dyamāne* voisins. Toujours, même dans les rapports d'amitié, celle-ci exprime que l'autre partie est étrangère.

L'insuffisance des traditions orales à ce sujet empêche d'affirmer le maintien d'une politique d'alliances suivie entre *dyamāne* ⁵⁴, mais on peut cependant relever des coutumes qui existent toujours (sur le mode mineur) et qui tirent leur intérêt de ce qu'elles vont dans le même sens. Elles avaient pour fonction de prévenir ou de désamorcer les tensions (c'est là que la différence, la qualité d'étranger sont affirmées) et marquent donc une volonté d'alliance, de voisinage amical. Ce sont *a*) le *hiyitinde* ⁵⁵, mode de mariage pratiqué dans le cas d'alliance entre un homme du Dyahunu et une femme du Gidyume ou du Gidimaŋa, et qui consiste en l'enlèvement (joué) de la fiancée par le prétendant, *b*) le *kallengora* ⁵⁶ en vertu de quoi le ressortissant d'une région, en visite chez ses voisins, peut avoir avec eux des relations à plaisanterie, prendre la parole au cours d'un palabre et donner un avis qui doit être pris en considération, recevoir sa part — la queue — de toute bête abattue pendant son séjour.

Ces pratiques sociales ne mettent en jeu que des rapports entre l'ensemble d'une région et les ressortissants isolés d'une autre région, et ne peuvent donc être des indications directes sur des relations politiques au niveau des régions entre elles. Toutefois, outre qu'il est difficile d'imaginer que les unes et les autres soient allées en des sens opposés, la tradition a pu laisser se perdre le souvenir d'institutions ou d'alliances que la société avait cessé de connaître, soumise qu'elle est depuis le XVIII^e siècle à l'occupation masasi, puis à la politique des conquérants musulmans, enfin à la domination française. Le peu que nous savons à ce sujet laisse donc entrevoir des liens d'alliance et d'amitié entre les *dyamāne* que la pratique commune de coutumes, d'une langue, d'une culture, pouvaient faciliter.

⁵⁴ En admettant qu'une telle politique ait existé, il apparaît qu'elle n'était pas assez impérative pour faire passer en toute occasion l'alliance contre l'ennemi commun avant les dissensions intérieures (voir pp. 66-67).

⁵⁵ Voir p. 463.

⁵⁶ Voir p. 410.

Organisation sociale

I. Le clan; II. Les conditions et les statuts sociaux: généralités; 1. les hommes libres: A. la caste des nobles (*hore*); B. la caste des métiers spécialisés (*nyakamala*): nature de leur travail; situation des *nyakamala* et leur place dans la hiérarchie sociale: a) généralités, b) rapports entre *nyakamala* et nobles, c) rôles sociaux institutionnalisés des *nyakamala*, d) attitudes sociales et psychologiques des *nyakamala*, e) avantages économiques des *nyakamala*; hiérarchie des sous-castes et des clans *nyakamala*; régime matrimonial des *nyakamala*; formation des castes (théorie soninke); situation actuelle des *nyakamala*; 2. les esclaves: période traditionnelle: généralités; A. les *dyonkurunke*; B. les esclaves de traite (*kome*); C. les captifs de case (*sārīda*); périodes coloniale et contemporaine; III. Les groupes d'âge.

CHAPITRE V

ORGANISATION SOCIALE

I. LE CLAN

Comme les autres ethnies mandé, la société soninke se compose d'un ensemble de clans (*dyamu*)¹.

Le *dyamu* est a) le groupe auquel les individus libres des deux sexes appartiennent par la naissance (selon le principe patrilinéaire) et qui constitue à la fois une communauté (par la solidarité de ses membres, par les interdits particuliers qui leur sont imposés) et une unité sociale inscrite à l'intérieur d'un système de rapports institutionnels d'alliance et d'évitements; b) le nom propre de ce groupe, ainsi que le patronyme de ses membres. Comme l'institution s'est vidée de sa substance et comme il n'y a plus guère actuellement que l'usage de ce patronyme² pour donner aux membres du clan le sentiment de leur appartenance commune³, le vocable de *dyamu* n'est en fait plus employé qu'à ce second sens.

1. Chaque clan (rarement chaque branche de clan⁴) a un interdit (*kɔse*) spécifique.

Une enquête assez étendue portant sur un grand nombre de clans du Dyahunu permet de classer leurs *kɔse* en:

a) *animaux*, qu'il est interdit de tuer et de manger sous peine de mourir ou de tomber malade:

¹ Le mot de *kabila* est aussi parfois employé en ce sens, mais outre qu'il est d'importation berbère, il désigne aussi bien, par exemple, l'ensemble des Soninke (la « race », comme l'appellent les autochtones francophones) et le groupe formé par des parents, leurs épouses (les femmes font partie de deux *kabila*, celle de leur père et celle de leur mari), leurs *nyakamala* et leurs esclaves.

² Cet usage est incessant; c'est par le *dyamu* et non par le *ɬoko* (prénom) qu'on nomme le plus habituellement un individu (les personnages connus du passé sont cependant très souvent désignés par leur *ɬoko* seulement), malgré les risques de confusion que cela comporte, les *dyamu* existant en nombre assez limité et se trouvant par conséquent partagés par une quantité indéfinie de familles. Chacun est flatté d'être interpellé par son *dyamu*, dont l'énoncé constitue à lui seul une salutation.

³ Notons ici que le clan ne se réfère pas à un ancêtre commun, réel ou putatif.

⁴ Beaucoup de clans se subdivisent en sous-clans, que nous appellerons branches. Toutes les branches ont un nom, joint au *dyamu* (voir p. 196).

lele, tortue d'eau (qui n'existe pas dans la région), *ƙɔse* des Bomu;
karāsa, couleuvre, *ƙɔse* des Kante;
kāne, lézard, *ƙɔse* des Sisoko;
kuto, iguane, *ƙɔse* des Sisoko;
seba, petit poisson noir et blanc, *ƙɔse* des Dúkure de Madiŋkanu et des Simaka ⁵;

lēlāne, granivore noir, *ƙɔse* des Dyawara, des Dyumāsi, des Gaku, des Gasamma Sulle et des Killekore;

borenkulle, tourterelle blanche, *ƙɔse* des Kebe;

kumare, grand oiseau pêcheur noir et blanc, *ƙɔse* des Gasamma Habakes;

djimme, oiseau pêcheur, *ƙɔse* des Koita;

dyakaŋɔnyɛ, outarde, *ƙɔse* des Silla;

hanto, chèvre blanche à taches noires et brunes, *ƙɔse* des Dúkure; en outre, les Dúkure susceptibles de se voir attribuer la chefferie de Gori doivent s'abstenir de manger de la tête de chèvre: il leur en coûterait la chance d'être chefs ⁶;

guma, chèvre sans cornes, *ƙɔse* des Koita;

kandyāne, lièvre, *ƙɔse* des Sira.

b) *plantes*:

la sauce tirée des feuilles dites *baguma*, *ƙɔse* des Dúkure Mangare; celle tirée des feuilles dites *sarakale*, *ƙɔse* des Dyaguraga.

c) *relations d'évitement*:

les Ture ne portent rien de ce que fabriquent les cordonniers, ne s'asseyent pas sur une natte fabriquée par un membre d'un autre clan que le leur, ne boivent pas de lait fourni par les Peul, ne permettent pas qu'un cordonnier s'asseye sur leur natte;

à propos des Dyakite Kaba et des Simaka, on explique que « l'ancêtre des Kaba, par une chaleur très forte, était dans la brousse et manquait d'eau. Un cordonnier Simaka lui tendit un outre pleine d'eau. Aussitôt que Kaba eut bu, il tomba mort. Depuis ce temps, lorsqu'un membre d'une de ces familles donne à boire à une personne de l'autre famille, il doit poser préalablement le récipient à terre, avant que l'autre ne le prenne; le même cérémonial est usité pour reprendre le récipient ⁷ ».

⁵ Aucune relation spéciale ne se constate entre clans partageant le même *ƙɔse*.

⁶ « Ilo (Diallo, roi du Baƙunu) a interdit aux siens de manger de la tête de chèvre, parce qu'un magicien lui révéla que quiconque mange de la tête de chèvre n'exercera jamais le commandement. Ilo a interdit également de manger de la chair d'une chèvre dont le pelage n'est pas entièrement blanc. » (Ch. MONTEIL, *Les Khassonké*, op. cit., pp. 163-164).

⁷ Ces deux derniers exemples sont empruntés à ZELTNER (1908, pp. 218-219) qui les recueillit, le premier dans le Gidyume, le second sans doute dans le Dyahunu.

d) *certaines actes*:

les Dúkure ne doivent pas « boire à un puits comme on fait à un baquet »;

les Saño ne porteront pas le *danna* (pagne bruni à la sève de feuilles) ⁸, qui fut l'interdit de leur ancêtre Wakanne ⁹.

Il serait vain de vouloir établir le système de ces données, et voici pourquoi. Les *ko*se sont tombés en désuétude; on ne leur prête guère d'attention, et leur évocation ne suscite plus que de l'amusement. Beaucoup d'individus ont oublié jusqu'à l'énoncé de leur interdit; il est fréquent que deux membres d'un même clan donnent des réponses différentes. (Comme il s'agit d'une institution étrangère à l'esprit de l'islam, la perte de mémoire de la part des clans maraboutiques est ici assez naturelle — certains sont allés jusqu'à s'inventer des *ko*se de leur cru, comme les Džrâme assurant que leur interdit consiste à ne pouvoir mentir ni voler — mais on la constate même auprès de clans généralement aussi attachés à la tradition que les Dúkure). L'énumération présentée ci-dessus n'a donc rien que de très incertain. De plus, même s'il était possible d'obtenir de chaque clan le renseignement exact, il demeurerait très hasardeux d'introduire dans la liste ainsi obtenue un classement quelconque, pour la raison que tous les *ko*se recueillis ne feraient pas partie d'un seul et même système, les implantations des différents clans dans une région donnée remontant à des époques différentes. Trop de déplacements de groupes restreints ont rendu impossible, dans la meilleure des hypothèses, de reconstituer l'état original d'un ensemble cohérent de *ko*se tel qu'il est permis de penser qu'un groupe de clans cohabitants le conçut à un moment de son histoire. On notera enfin que la décomposition des caractéristiques claniques est telle que, par souci d'uniformisation, la société en est venue à ranger sous la notion unique d'interdit, des éléments qui relevaient certainement d'autres systèmes. C'est le cas du plus grand nombre d'animaux, que l'on déclare ne pouvoir tuer ou manger, alors qu'ils ne sont même pas consommés par la société et d'aucun intérêt à détruire. Ils peuvent avoir été l'emblème du

⁸ Voir aussi p. 23.

⁹ Les légendes qui accompagnent habituellement les interdits ne sont plus conservées par la tradition actuelle. En voici une qui fut recueillie il y a cinquante ans près de la région qui nous intéresse: « Un Marega s'était marié. Sa femme enfanta un fils. En ce temps-là une grande famine arriva, et la mère ne pouvait plus nourrir ses enfants, car la famine l'avait beaucoup fatiguée. La mère coucha son enfant dans la case et elle partit dans la brousse pour aller chercher de la nourriture. Pendant ce temps un *bida* (serpent noir) entra dans la case et s'enroula autour de l'enfant, sans lui faire aucun mal. L'enfant se réveilla et se mit à pleurer pour demander à téter. Alors le serpent mit sa queue dans la bouche de l'enfant, il en sortit beaucoup de lait, et l'enfant but jusqu'à ce qu'il fût rassasié. Quand la mère revint, elle vit le serpent et elle vit qu'il n'avait pas tué l'enfant mais qu'il lui avait donné du lait. Elle appela son mari pour lui montrer ce qui était arrivé. Son mari appela tous les Marega et leur dit que le *bida* serait leur totem à tous. » (légende racontée à Kayes, par un Soniŋke) (BRUN, 1910, pp. 857-858).

clan par exemple; mais cette notion se serait perdue et ses applications confondues avec celles du *kɔse* ¹⁰.

Nous ne pouvons donc que reprendre ici la conclusion de Zeltner décrivant, en 1908, « la société soudanaise en voie de décomposition », ses « survivances et restes atténués ». « Comment expliquer sinon, écrivait-il, que beaucoup d'indigènes ne connaissent pas les tabous qui se rattachent à leur totem, ou même ignorent absolument ce dernier? Certaines familles en ont plusieurs, ce qui indique des fusions de groupes différentes, ou des adoptions successives de totems ¹¹. »

2. En cas d'homicide volontaire, le coupable et tous ceux qui en ce cas sont tenus solidairement avec lui, doivent payer une compensation au chef de famille de la victime. Cette solidarité est celle du prix du sang (exprimée par le mot arabe *diyya* ¹²). Elle engage toute la *kabila* du meurtrier, c'est-à-dire en l'occurrence ses parents, épouses, marabouts, *nyakamala* ¹³ et esclaves, mais aussi — et c'est ce qui nous intéresse ici — ceux qui appartiennent au clan du coupable ou, selon les cas, à sa branche de clan ¹⁴. Au sein du *kā* (mot qui signifie aussi bien la concession que la famille étendue), la part à payer par chacun était fixée par le chef de famille; au sein du clan, les chefs de famille se réunissaient et définissaient ensemble la contribution de chacun d'eux. Personne ne pouvait se soustraire à cette obligation, sous peine de voir ses biens enlevés, ses cases démolies, la cendre de son foyer éparpillée.

3. C'est au niveau du clan qu'interviennent d'une part différents types d'alliances, d'autre part certaines relations d'évitement.

a) Nous avons dit que les membres du clan d'un meurtrier sont tenus avec lui au paiement du prix du sang. Mais le *diyya* est aussi l'occasion d'une solidarité entre certains clans donnés, qui oblige ceux-ci à verser par contribution une partie de la dette. Malheureusement une enquête détaillée menée auprès de très nombreux clans et auprès de différents membres de même clan ne permet de constater que l'état confus et déliquescent des connaissances en ce domaine. Il est compréhensible que la rareté des occasions, accrue depuis la période coloniale, où la solidarité du *diyya* a trouvé à s'exercer, ait fait oublier aux clans tant les noms de leurs alliés que

¹⁰ Pour ces raisons il ne nous a pas semblé utile d'établir l'inventaire complet des *kɔse* par clans. L'entreprise, réalisée dans les limites d'un *dyamāne*, découpage arbitraire en l'occurrence, n'aurait pas eu de sens au regard de l'état de dispersion des clans.

¹¹ ZELTNER, 1908, p. 218.

¹² Cfr *La Risāla*, *op. cit.*, chap. XXXVII.

¹³ Spécialistes, artisans communément appelés « castés » (voir pp. 215 et suiv.).

¹⁴ Ainsi les Ndyay Botekeri, les Ndyay Duɔmɔmi et les Hambinne Ndyay ne partagent pas le *diyya*.

le mode de répartition de la charge qui pesait sur eux ¹⁵. Reproduire le résultat de cette recherche serait sans intérêt. Un petit nombre d'informations présentent un certain degré de vraisemblance et de solidité, recoupant des données recueillies à d'autres sources, et peuvent être présentées ici ¹⁶. Les Dúkure de Madiŋkanu « ont le *diya* avec » les Tandymp-Hātama: on les savait liés ¹⁷. Les Gasámma de Yaginne l'ont avec les Ture, les Silla et les Tandy de leur village: cela s'accorde avec l'état de confinement où les ont tenus les Dúkure ¹⁸. Les Gasámma Sulle avec les Kuranko de Gori, ce qui est très possible, étant donné qu'ils furent voisins au XII^e siècle et qu'ils ont pu à cette époque établir des liens de ce genre entre eux. Les Dyaguraga auraient le *diya* avec les Ndyay du Dyahunu et les Dōrāme de Gori, d'après ce qui nous fut dit et confirmé de sources différentes.

b) Une deuxième espèce de rapports privilégiés entre clans ne constitue que l'extension d'une relation particulière présente au sein de la famille, entre les cousins, la « relation à plaisanterie » (*kallengɔra*). Elle se présente en conformité avec le schéma classique: la relation consiste à permettre entre certains parents une familiarité inhabituelle, des insultes, les larcins qui en toutes autres circonstances seraient réprimés ou désapprouvés. Bien qu'il ne soit pas, comme le *diya*, tombé en désuétude ¹⁹, on ne peut qu'établir le manque de constance des réponses faites à propos des clans de *kallengɔrɔŋke*. Peu d'applications s'imposent avec assez de certitude: citons parmi celles-là les rapports Gasámma-Kagɔro (sont nommés Kagɔro: les Hōhana, les Dyanesi, les Magasa et les Dyara) et Dābo, Dyaguraga-Sako (« depuis le temps du Wagadu »), Dyakite-Dyumāsi ²⁰.

c) Il existe enfin d'autres rapports positifs entre clans qui ne présentent pas de caractère institutionnel. Ce sont des relations d'amitié plus ou moins organisées, sans grande portée et, à ce qu'il nous a paru, remémorées mais guère pratiquées. On en trouve dans le Dyahunu plusieurs

¹⁵ A présent l'institution est complètement tombée en désuétude. Un meurtre commis à Tambaŋara en 1961 n'a pas été réparé par ce mode traditionnel de paiement. (Le coupable fut déféré à la justice.)

¹⁶ Il est évident qu'une telle méthode prend les choses à l'envers puisqu'elle consiste à n'accepter de nouvelles données que sous bénéfice de confirmation préalable et à ne tenir pour vrai que ce que l'on sait déjà, mais le mauvais état des informations ne permet pas d'y puiser des connaissances qui soient à la fois originales et suffisamment certaines.

¹⁷ Voir pp. 58-59.

¹⁸ Voir p. 57.

¹⁹ Encore cette remarque s'applique-t-elle avec plus d'exactitude aux rapports de parenté qu'aux rapports entre clans.

²⁰ Les rapports que les Dyakite entretiennent d'autre part avec les Dúkure relèvent vraisemblablement de la même institution. Quand Dúkure tue une pièce de gros bétail, le premier Dyakite qui les réclame en reçoit la queue et une partie de la culotte, d'un bélier ou d'un bouc les testicules.

exemples épars, d'origine et d'extension très diverses, que nous citerons à la suite l'un de l'autre. A Tambaƙara, autrefois, les Dúkure épousaient exclusivement les Dúkure, les Silla Dyāmōne, les Kebe Tamagide et les marabouts qui ont nom Gasámma Dyābi, Dǎrāme, Tambađu Kudyemaka. Ce cas est le seul, par la précision où il est rapporté, à présenter des allures institutionnelles. Tous les autres relèvent plutôt de l'ordre du sentiment; ils n'obligent à rien, et ceux qui mettraient de la mauvaise volonté à en tenir compte n'encourraient aucune sanction. Leur justification est de nature très diverse: *historique* pour les Gasámma Sulle et les Dúkure, en bonne intelligence par le fait qu'à l'époque de l'établissement des Wagađuƙo dans le pays, Dyābi Dumbe Gasámma Sulle eut pour première épouse une Dúkure de Tambaƙara et pour seconde épouse une sœur de Tamāro; pour les Dukara et les Dúkure Tambagaile, dont il est dit de façon énigmatique qu'ils ont le même *holáye* (litt. porte, c'est-à-dire souche); pour les Dyawara et les Saƙo, les premiers s'étant autrefois « confiés », mis sous la protection des seconds; *anecdotique* pour les Dyumāsi, les Kebe et les Gasámma (« Une famille de chacun de ces trois clans avait en même temps un enfant à la mamelle. Lors d'un incendie les trois nourrissons furent déposés dans un trou. Quand on les en retira on ne sut plus les distinguer. Depuis cette époque les membres de ces clans « sont tous un ».)

d) En contrepartie il existe entre certains clans ou branches de clans des empêchements matrimoniaux, qui eux aussi sont institutionnalisés dans des mesures inégales; leurs motifs ont des racines plus ou moins profondes et leur force varie en conséquence. Ils résultent soit d'un refus opposé par un clan à un autre, soit d'une répugnance exprimée par les deux parties. Ces empêchements, même quand leur force contraignante permet de les appeler des interdictions, ne sont jamais qualifiés de *ƙɔse*. Ils procèdent d'une époque ultérieure et résultent d'autres réalités sociales. Les plus anciens datent des premiers temps de l'installation des cent quarante-quatre clans dans la région, tandis que la notion de *ƙɔse* remonte au Wagađu ²¹. Parfois leur cause, de nature historique, est connue comme telle, tandis que le *ƙɔse*, du moins par son contenu explicite, a partie liée avec la croyance religieuse.

Trois cas se dégagent, qui répondent à des causes politiques profondes. C'est d'abord la barrière mise entre les Dúkure de Gori et les Dúkure de Tambaƙara issus de Gaƙāro ²² et qui doit empêcher même le mariage avec les *yagare ƙore* (litt. grandes femmes, — les veuves et les divorcées) du groupe. C'est ensuite celle qui interdisait (aujourd'hui cette règle se re-

²¹ Ch. MONTEIL, 1953.

²² Il existe au moins un exemple récent de mariage conclu pour chacune des trois autres branches Dúkure de Tambaƙara avec un ou une Dúkure de Gori.

lâche ²³) les uns aux autres les Dúkure, tant de Gori que de Tambaƙara, et les Gasámma Habáƙes, en conséquence de la politique d'isolement menée par les Dúkure à l'égard des chefs de Yagínne. Les Dúkure justifient leur dédain en disant des femmes Gasámma (et, sans qu'on doive les solliciter, de toutes les femmes de Yagínne) qu'elles ne sont pas civilisées, qu'elles sont comme des bêtes. Outre les Gasámma ils évitent encore en particulier les filles des Ture, lesquels sont des *gunduŋko*, des gens de la brousse, tandis que les Dúkure de Tambaƙara étendent leur refus aux Gasámma Gannēra. On prédit (tant chez les Dúkure qu'à Yagínne même, où l'on releva le gant) que celui qui transgresserait la règle mourrait bientôt ou tomberait malade, lui ou son conjoint, ou que le mariage serait stérile. En troisième lieu, il ne faut pas que les Dúkure Kurabínne, à qui est dénié le droit à la chefferie ²⁴, épousent les autres Dúkure. Les Tandyá, ces brillants seconds « qui font tout comme les Dúkure », se donnèrent le même principe : ils évitent le mariage avec les Kurabínne.

Une règle commune aux clans maraboutiques consiste à refuser leurs filles, mais non pas en général leurs « grandes femmes », aux Dúkure, parce qu'à leur avis ce ne sont pas des musulmans. (Mais rien ne s'oppose au mariage d'un marabout avec une fille Dúkure.) Ainsi s'explique le heurt de deux systèmes de valeurs, l'islam et la tradition aristocratique et guerrière des Soniŋke animistes.

Les Dúkure Kuraŋko et les Tandyá Sambáƙes refusent « depuis toujours » de conclure des mariages avec les Dyawara de Sambaga (qui leur opposent d'ailleurs la même attitude). On doit y voir une conséquence de la qualification fictive d'« esclaves » attachée à ces nobles ²⁵.

Tous les autres empêchements paraissent avoir des causes fortuites. Nous entendons par là qu'ils semblent liés à des événements dus au hasard, et non à des rapports objectifs inscrits dans le système social. A Dyɔŋgaga, les Gasámma Dyābi refusèrent un temps de donner leurs filles aux Tandyá Sambáƙes après que par trois fois des Dyābi, épouses de Sambáƙes, furent mortes jeunes ; les Gasámma suivirent le même principe à Tambaƙara, mais ils y renoncèrent quand une Dúkure eut épousé un Tandyá Sambáƙes sans dommage.

Dans tous les cas, l'empêchement joue également entre les coépouses : un homme, de clan indifférent, ne saurait par exemple épouser à la fois une Dúkure et une Gasámma Habáƙes.

²³ Iringo Gasámma Habáƙes de Yagínne n'en tint pas compte et il épousa une Dúkure, une « grande femme » il est vrai, circonstance qui atténua la gravité de sa faute.

²⁴ Voir pp. 213-214.

²⁵ Voir p. 224 ⁸¹.

Nous estimons que l'ensemble de ces interdictions²⁶ est étranger non seulement à la notion de *ƙɔse*, mais plus généralement à l'agencement propre aux structures claniques. Il obéit à une autre espèce de détermination relevant, celle-ci, directement de l'histoire, notamment les rapports de force politique. Plus précisément, ces interdictions matrimoniales ne sont pas la contrepartie résiduelle d'une obligation exogamique, attribut ordinaire de l'institution du clan. (L'absence d'une telle obligation a été constatée, à propos des Soninke du Kaso, il y a plus d'un demi-siècle déjà (BRUN, 1910, pp. 850-851)). Néanmoins il est intéressant de faire remarquer que ces prohibitions ont repris, en certains de leurs aspects étrangers à la sphère politique, des caractéristiques secondaires liées aux interdits claniques traditionnels. Du temps du Wagadu, les clans soninke pratiquaient le *ɗyamu*, alliance solennelle scellée par l'échange des sangs²⁷. Ce n'est qu'à la lumière de cette institution que peut s'expliquer pourquoi l'accès aux « grandes femmes » est permis ou toléré. (Les vierges étaient interdites aux membres de clans alliés, qui ne pouvaient faire couler le sang les uns des autres.) Une autre survivance se retrouve, non dans la pratique même de l'institution, mais cette fois dans l'idéologie qui l'anime: nous voulons parler de la croyance promettant mort ou maladie au transgresseur²⁸.

Outre ces particularités dont la configuration relève de l'institution clanique commune, les clans soudanais présentent d'importantes caractéristiques formelles qui leur sont particulières.

Nommons, en premier lieu, la propriété qui consiste à étendre leur champ d'application, du moins nominalement sinon dans la pratique de la vie sociale, hors des limites de l'ethnie²⁹. Certains *ɗyamu*, présents chez un peuple, ont chez d'autres (qui ne sont même pas toujours des Mandé) leur *ɗyamu* correspondant soit sous une forme identique, soit sous un autre nom dont il est dit alors qu'ils représentent un équivalent, « la même chose ». Pour nous limiter à des *ɗyamu* présents dans le Dyahunu, notons que, par exemple, les Tāraore, les Ture, les Sisoƙo, les Kulibali se retrouvent chez les Bambara, les Malinke ou les Senufo; que, d'autre part, les Bomu sont représentés chez les Bambara sous le nom de Hāne, que les Dyara s'appellent Ndyay chez les Wolof, etc. La première espèce d'équivalence

²⁶ A l'exception peut-être de celle qui concerne les Dyawara.

²⁷ Ch. MONTEIL, 1953, pp. 398-399.

²⁸ Pour la clarté de l'exposé, nous avons présenté les matières en les classant selon le contenu (interdits, prix du sang, alliances et évitements). Leur ordonnance selon la fonction aurait cependant offert l'avantage — il convient de le préciser — de faire ressortir que si la troisième de ces propriétés, les alliances et les évitements, n'avait de signification que dans les rapports extérieurs des clans, les deux premières ne se limitaient pas nécessairement à assurer la cohésion interne du groupe, l'interdit prenant parfois la forme de rapports d'évitement interclaniques et le prix du sang organisant la solidarité de clans différents.

²⁹ Voir DELAFOSSE, 1912, III, p. 104; DELMOND, 1945.

n'est pas nécessairement significative d'autre chose que d'une implantation de certains clans auprès d'un peuple étranger, effectuée par exemple à la faveur d'une conquête. Tel semble être le cas des Kulibali Bambara, sans doute installés dans le Dyahunu depuis le XVIII^e siècle, à l'époque de l'empire du Kārta. Encore tous les cas de cette espèce ne se laissent-ils pas réduire aussi facilement. L'autre espèce d'équivalence est plus intéressante en ce qu'elle met en cause des liens entre les groupes, que des circonstances historiques ne suffisent jamais à elles seules à expliquer. En effet, pour que des fractions portant des noms différents soient cependant déclarées identiques, il faut qu'en des temps anciens, ou bien elles aient convenu entre elles d'une alliance particulière de groupe à groupe (et, par conséquent, d'ethnie à ethnie), ou bien qu'au sein d'un clan autrefois uni dans le cadre d'une même ethnie, une séparation se soit opérée pour produire deux fractions dont l'une aurait rejoint collectivement un autre peuple, tout en maintenant vivant le souvenir de sa solidarité avec l'autre branche³⁰. Un signe tel que le partage d'un même interdit par des groupes distincts, atteste l'ancienne unité de ceux-ci: ainsi en va-t-il des Samake (Bambara), des Sogoba (Minyanka) et des Ture (Soninke) qui tous doivent éviter l'éléphant (animal que ces trois noms désignent du reste, chacun dans sa langue)³¹. De ces groupes porteurs du même nom on confirme qu'ils appartiennent à la même *kabila*, mais le sentiment d'appartenance commune n'a pas naturellement beaucoup d'occasions de se manifester. On affirme qu'il donne lieu à une hospitalité accrue entre les intéressés. On précise aussi que les nobles se devaient, lorsqu'ils apprenaient l'état de captivité d'un membre de leur clan, de lui faire rendre la liberté en le rachetant à son maître³².

Le phénomène du doublet se retrouve au sein même de l'ethnie et vaut tantôt pour l'ensemble des Soninke, tantôt pour des régions seulement, lesquelles peuvent déborder les limites d'un *dyamāne*. Dans le Dyahunu et les alentours on dit, par exemple, indifféremment Dābo ou Dahara (ou plus rarement Maṅasaba); Dukara ou Saranoko, etc.

³⁰ Le problème déborde évidemment les limites d'une étude portant sur une seule des ethnies intéressées. Son élucidation, pour autant qu'elle soit encore possible dans l'état actuel de fractionnement des ethnies et des clans de chaque ethnie, réclamerait une enquête extensive à mener sur l'histoire et les modalités d'implantation des grands peuples soudanais.

³¹ D'après DELMOND (1945, p. 66). Cet auteur privilégie le rôle de l'interdit et de ce qu'il nomme le totem; il voit en eux le seul dénominateur commun des *dyamu* équivalents. De même, Ch. Monteil faisait du partage d'un même interdit la condition de l'équivalence entre deux clans (Ch. MONTEIL, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, op. cit., pp. 193-194). R. Pageard a cependant pu établir, à propos des Bambara, des Malinke et des Peul, que l'interdit peut varier pour des individus de même *dyamu* d'un lieu à un autre (R. PAGEARD, « Interdits soudanais », *Notes africaines*, 73, 1957, p. 8).

³² Voir p. 243.

Les clans soudanais présentent d'autres propriétés formelles encore. Beaucoup se subdivisent en plusieurs sous-clans ou branches, dont chacune porte un nom distinctif, accolé au *dyamu*. Dans un petit nombre de cas, notamment quelquefois quand il s'y rattache des conséquences politico-sociales (nous reviendrons sur ce point), l'origine des différenciations est expliquée, fût-ce en des termes légendaires. Dans un seul cas, celui des Dārâme Taganti, le nom lui-même renvoie à une distinction d'ordre topographique suggérant que le groupe serait originaire ou se serait particularisé au moins par un établissement temporaire dans le Tagant. Parfois ce qui n'est pas, en général, prétendu des clans, la qualité d'une origine commune, l'est en revanche à propos des branches: celles-ci portent alors le nom de l'ancêtre dont elles disent procéder. Un exemple fameux est celui des Saĳo Wakanne (voir p. 24 et p. 46); un autre, relatif au même clan, recourt à une anecdote, apparemment inventée pour les besoins de la cause (« En voyage, Saĳo descendit chez un longeur prénommé Bĳba. Un homme acheta des kola à Saĳo, et quelqu'un ayant demandé à l'acheteur de qui il tenait les fruits, il répondit: "du Saĳo de Bĳba", d'où leur nom »). D'autres noms de branche peuvent provenir de la fantaisie de griots désireux de distinguer ceux qu'ils flattent.

Quelques *dyamu* varient au féminin, c'est-à-dire: quand ils sont portés par une femme: Dambele-Dantsira, Konate-Suĳo, Sisĳko-Damba ou Sakiliba³³. La raison d'être et l'origine de ces appellations sont inconnues.

Il existe entre le *dyamu* et le rang social une corrélation complexe. En principe, le statut de noble (et, au sein de la noblesse de marabout³⁴), ainsi que de chacune des catégories de métiers, est lié au *dyamu*. Il est donc, en règle générale, possible de connaître le statut d'un individu au seul énoncé de son nom. Un Dūkure est noble guerrier, un Gaku noble marabout, un Bĳmu forgeron. Mais les choses ne sont pas pour tous les *dyamu* aussi univoques. Le *dyamu* peut être polyvalent et appartenir à la fois à des nobles (fussent-ils guerriers ou marabouts), et à telle espèce de métier (A), ou encore — ce qui n'est qu'une variante de (A) — à des métiers d'espèces différentes (B). En ces cas, la distinction peut recouper la subdivision du *dyamu* en branches (A) (B), mais non pas nécessairement (C). A l'inverse de cette dernière éventualité, il arrive que des branches différentes d'un *dyamu* qualifient des individus relevant tous du même statut (D.) Schématisé et illustré, l'ensemble des correspondances existantes se présente de cette façon:

³³ De même chez les Malinke: Keita-Suĳo, par exemple (DELMOND, 1945, p. 66).

³⁴ Il ne s'agit ici que de ceux qui sont marabouts par le *dyamu*. Tous ceux-là ne sont pas versés dans l'étude du Coran, loin de là, et réciproquement tous les hommes à qui leurs connaissances coraniques valent le nom de marabout, n'appartiennent pas à un *dyamu* maraboutique.

Tableau 7a

	Dyamu	Branches	Statut
(A)	Sise	Karesi Djegira	Guerriers, marabouts Forgerons
(B)	Simaƙa	Kuto Kore	Forgerons Forgerons, cordonniers
(C)	Kante	—	Guerriers, forgerons
(D)	Dārāme	Sama Taganti Kandji Balu	Marabouts

A son tour, chacune de ces possibilités peut se combiner avec l'une quelconque des autres. Par exemple, dans le cadre du seul *dyamu* Ture, on trouve une application de la combinaison (D) et deux de (A):

Tableau 7b

Ture	Sisaƙo	Guerriers (A)
	Dukame Dyarahā Yakes	Forgerons (D)
	—	<i>Dyɔŋkuruŋko</i> (esclaves) (A)

Il importe de faire ressortir que si cet ensemble de mécanismes est commun à l'ethnie soninke ou même aux peuples mandé en général, les caractères spécifiques de leur contenu ne valent que pour des régions données. Tel *dyamu* qui est porté par des nobles ici, là-bas peut être celui d'artisans.

Le tableau 8 ci-après donne la liste complète, établie à l'aide du recensement et avec la collaboration de plusieurs informateurs, des clans représentés dans le Dyahunu. Il mentionne pour chacun d'eux l'ensemble des caractéristiques dont nous avons traité, tel qu'il se présente dans le *dyamāne*.

Les *dyamu* en gras sont ceux dont la représentation dans le Dyahunu est la plus nombreuse.

L'usage des parenthèses marque une faible fréquence. Dans la colonne (1) il est donc destiné à marquer que le clan est peu représenté (à raison de deux ou trois

Tableau 8

(1) Clan	(2) Féminin	(3) Doublet	(4) Branches	(5) Origine	(6) Époque ou mode d'implantation	(7) Lieux principaux d'implantation	(8) Condition et statut
Bari, v. Koita (Batjii)	—	Tirera ou Sandyara	—	Gadyaga, Soroma	? Immigrants postérieurs (XV ^e siècle ?)	Kodye, Sambaŋkanu	Griots Marabouts des Koita
Bomu	—	Hâne (Bambara)	—	Bambara	? Immigrants postérieurs		Forgerons Guerriers
Dābo	—	Dahara ou Maŋasuba	—	Kingi, par le Gidyume			
Dahara, v. Dābo							
Dambe	Dantsira	—	—	Mandé	?	Sambaŋkanu	Guerriers-Chefs, Cordonniers, Esclaves
Dansoko, v. Sisoko	—	—	—	?	?		
Dembaga	—	—	Sāma	Dāramāne (Gadyaga)		Gori, Yaginne, Komeulu, Sambaŋkanu	Cordonniers Marabouts des Dukure
Derāme	—	—	Taganti Kandji (Balu)	Tagant	Peu après les 144	Gori, Komeulu Dyogaga, Tambakara Sambaga	Marabouts
(Diallo)	—	—	—	Peul, Kasoŋke	? ?		Guerriers, Esclaves
Dibatere	—	—	—	?	?		Marabouts
Djikine	—	—	—	—	Autochtones		Guerriers

Tableau 8 (suite)

(1) Clan	(2) Féminin	(3) Doublet	(4) Branches	(5) Origine	(6) Époque ou mode d'implantation	(7) Lieux principaux d'implantation	(8) Condition et statut
Dyariso	—	—	—	Damba Dyariso, par Kungu Dyariso et Kamune (Káta) Wagadu	?		Guerriers
Dyawara	—	—	Samabone	Kingi	144	Dyongaga	Cordonniers des Tandya Sambakes Guerriers-Chefs
Dyelu	—	—	Mañanne	Kingi ?	Immigrants postérieurs	Sambaga	Guerriers
Dyombana	—	—	—	Kingi ?	Peu après les 144	Gori	<i>Dyɔŋkurɔŋke</i>
Dyumási	—	—	—	Wagadu	Reçus par Tamáro	Gori	Forgerons
Gaku	—	—	—	Gakura (Gadyaga)	144		Forgerons
Gánnesi	—	—	—	Kingi(?) par le Gidyume	?		Marabouts
Gasámma	—	—	Sulle	—	?		Cordonniers des Dyawara de Sambaga
			Habakes Dyábi	—	Autochtones	Nyanyela, Dyongaga, Gori,	Marabouts (Chefs)
			Gannéra (Loge)	?	Autochtones (?)	Yaginne Tambakara, Gori, Yaginne	Guerriers-Chefs Marabouts
(Hakulle) Háne, v. Bomu	—	—	—	?	Immigrants postérieurs	Gori, Dyongaga	Guerriers
			—	?	Autochtones		Guerriers Guerriers

(Hâsa)	—	—	—	?	?	Marabouts des Dyawara de Sambaga
(Hisiru)	—	—	—	?	?	Marabouts des Dyaguraga, des Sukuna et des Sise
Hohana (Kamara)	—	—	—	?	?	Guerriers
(Kamisoŋko) (Kante)	—	—	—	?	?	Esclaves
Kanuté, v. Dyara Kebe	—	—	—	?	?	Guerriers, Forgerons
Killekore Koita	—	—	—	—	—	Guerriers (Chefs)
Konate	—	—	—	—	—	Marabouts Guerriers
Konte, v. Dyara Kulibali	—	—	—	—	—	Cordonniers Guerriers-Chefs, Marabouts
(Magasa) (Magraga) Makallú, v. Koita	—	—	—	—	—	Esclaves
Manasuba, v. Dábo	—	—	—	—	—	Esclaves, (Guerriers)
Maŋeysa	—	—	—	—	—	Guerriers Marabouts
	—	—	—	—	—	Griots

Tableau 8 (suite)

(1) Clan	(2) Féminin	(3) Doublet	(4) Branches	(5) Origine	(6) Epoque ou mode d'implantation	(7) Lieux principaux d'implantation	(8) Condition et statut
Maraga	—	—	—	Wagadu, par le Kingi	?		Marabouts des Sise, des Sukuna et des Dyanesi
(Mâni)	—	—	Sambaïes	Wagadu	144		Marabouts, Esclaves
Ndyay	—	—	Duomomi Botekeri Hambinne Ndyay	Dyolof, par le Kingi	Milieu du XVI ^e siècle	Gori Tambakara, Dyongaga Tambakara	Marabouts Marabouts, Esclaves Guerriers
Nimaga, v. Ture (Nyakate)	—	—	—	Kingi	Reçus par Tamâro	Gori	Esclaves
Sako	—	—	Dyombere Biba Sirantjire	Kingi, par le Gidyume Wagadu Kârta Kârta	?		Guerriers
Sakone Sandyara, v. Batjili (Sapkaré)	—	—	—	Peul	144	Gori, Dyongaga	Marabouts Guerriers, Griots
Sanyera Saranko, v. Dukara Semega, v. Dyâni Sibi	—	—	—	?	?	Yaginne Kodye	Guerriers Griots
	—	—	—	Maures	?	Kodye	Esclaves, (Guerriers) Guerriers
	—	—	—	—	?		Marabouts

Sidibe Silla	—	—	—	Peul	—	?	Yaginne Gori, Tambakara Gori Gori	Esclaves Guerriers Marabouts
	—	—	—	Wagadu	144	Autochtones		
	—	—	—	?	?	?	Dyngaga Yaginne	Guerriers
	—	—	—	?	?	?	Yaginne Gori, Tambakara	Cordonniers Forgerons
Simaka	—	—	—	Wagadu	144	Autochtones	Gori Kodye	Forgerons, Cordonniers Traditionnistes Guerriers, Marabouts
Sira Sisc	—	—	—	Mandé Wagadu	144	?	Tambakara	Forgerons Traditionnistes
	—	—	—	?	?	Immigrants posté- rieurs (convités par les Dükure)		
Sisoko	Damba ou Sakiliba	Dansoko	—	Mandé				Esclaves, (Guerriers)
(Sukuna) (Sumare)	—	—	—	?	?	?		Guerriers
Sumbunu Tambadu	—	—	—	?	?	?	Gori, Tambakara	Marabouts Cordonniers Marabouts des Dükure
(Tamura) Tandya	—	—	—	Wagadu	Peu après les 144			<i>Dyngkurunke</i> Guerriers-Chefs
(Täraore)	—	—	—	Est	Réunis aux 144		Dyngaga Gori, Tambakara Komeulu	Guerriers Guerriers-Chefs
Taureti, v. Killehore	—	—	—	?	Immigrants postérieurs ?			Esclaves, (Guerriers)

Tableau 8 (suite)

(1) Clan	(2) Féminin	(3) Doublet	(4) Branches	(5) Origine	(6) Epoque ou mode d'implantation	(7) Lieux principaux d'implantation	(8) Condition et statut
Tirera, v. Batjili (Tuŋkara) Ture	— —	— Nimaga	— Sisaŋo ou Gurdumŋko ou Hulekŋra Dukome Dyarahā Yākes —	? —	? Autochtones	Yaginne	Guerriers Guerriers
Wagara, v. Dyaguraga (Yatabare)	—	—	—	? ? ? Wagadu ?	? ? ? 144 —	Tambakara Yaginne Gori Gori	Forgerons <i>Dyonkurunke</i> Guerriers

familles) dans le Dyahunu. Ce sont ou bien des membres de clans soninke venus d'autres régions en isolés ou bien des ressortissants d'origine non soninke, assimilés depuis plusieurs générations à la population locale. Nous n'avons pas tenu compte de la rareté relative des clans de métiers, parce que leur représentation totale est fort réduite absolument.

La colonne (6) (époque d'implantation des clans) retient plusieurs moments de l'histoire. Dans l'ordre chronologique nous distinguons : 1^o les autochtones, 2^o les « cent quarante-quatre » clans arrivés à la fin du XII^e siècle sous la conduite des Dúkure, auxquels nous joignons les Tandy, ralliés en chemin; de la même époque date l'arrivée des clans « reçus » par Tamâro, le fondateur de Gori, du roi du Kingi, 3^o les *dyamu* implantés peu de temps après l'installation des cent quarante-quatre clans, 4^o les immigrants postérieurs, installés à des époques plus tardives, mais rarement déterminables. Les points d'interrogation accompagnent ceux des clans dont on ignore s'il faut les ranger sous les époques 3^o ou 4^o que nous venons de définir.

Dans la colonne (7) les villages de culture ne sont pas indiqués, mais ils sont implicitement compris sous le couvert de leurs villages-mères. L'absence d'indication signifie que les représentants du clan se trouvent dispersés, en des proportions plus ou moins égales, dans plusieurs villages.

Dans la colonne (8) le statut de chef ne doit naturellement s'entendre que des villages-mères, non des villages de culture. Les esclaves sont indiqués pour mémoire. Ils ne sont pratiquement jamais d'origine soninke.

Les accolades portent sur les indications comprises dans la colonne suivante seulement. D'une colonne à l'autre, la lecture doit donc, en leur absence, se faire horizontalement, ligne par ligne.

Les *dyamu* relevés sont ceux des chefs de famille. Comme il n'y a guère d'exemples de clans représentés dans la région uniquement par des femmes (des épouses), il est permis de conclure qu'une population de 26.000 habitants se trouve donc répartie en soixante-sept clans. On remarque aussi à la faveur de ce tableau qu'une distribution à peu près égale s'établit d'une part entre le nombre de *dyamu* partagés par des nobles et des *nyakamala* (métiers) (douze) et des *dyamu* exclusivement *nyakamala* (dix), d'autre part entre les *dyamu* nobles communs aux guerriers et aux marabouts (dix) et seulement maraboutiques (dix). De même, les *dyamu* polyvalents sont à peu près dans les mêmes proportions, les uns à présenter des branches exclusives correspondant aux différents statuts qu'ils englobent, les autres à ne pas donner lieu à ces spécifications. Seuls les marabouts ont, plus souvent que les *nyakamala* à l'égard de l'ensemble des nobles, un nom de branche qui les distingue des guerriers.

II. LES CONDITIONS ET LES STATUTS SOCIAUX

Généralités

La section consacrée au clan, qui introduit ce chapitre, a fait apparaître l'existence de différentes conditions et statuts sociaux, dont il faut maintenant décrire la nature et les caractères.

Le principe hiérarchique fondant l'inégalité sur la naissance, domine le système soninke; l'ensemble des relations sociales est organisé en les termes de pouvoir et de prééminence.

Une première division sépare la condition des hommes libres et celle des esclaves. Le premier terme englobe tous les membres de la communauté; le second recouvre des individus étrangers ou d'origine étrangère dont le statut juridique peut cependant être différent. Cette distinction est donc radicale; elle consacre l'existence de deux classes, caractérisée par une absolue domination de l'une sur l'autre.

Chacune de ces deux classes est à son tour le lieu de divisions socio-économiques et politiques.

La classe libre est partagée en deux castes, celle des nobles et celle des *nyaŋamala* ou hommes de métier.

Les castes forment un système hiérarchique d'entités socio-économiques dont les membres sont désignés par la naissance.

Le terme de caste est d'ordinaire réservé par les ethnographes de l'Afrique occidentale à la catégorie des métiers spécialisés³⁵. Il n'y a pas de raison cependant de ne pas l'étendre aux nobles, à qui les critères de l'institution — situation donnée à l'intérieur d'un système hiérarchique, spécialisation du travail³⁶, endogamie — s'appliquent aussi bien qu'aux hommes de métier. En rompant avec l'usage établi, nous conformons la théorie de la caste ouest-africaine au schéma classique de cette institution, qui est celui d'un système englobant *tous* les membres de la communauté³⁷. Nous établissons donc l'existence de deux castes: les nobles (*hore*) et ceux qu'on appelle habituellement les « castés » (*nyaŋamala*), détenteurs d'une technique de travail spécialisée.

La classe servile recouvre de son côté plusieurs statuts juridiquement inégaux.

Enfin, nous décrirons comment, tant à l'intérieur de la caste noble qu'au sein de la caste des métiers, de nouvelles inégalités interviennent, conçues essentiellement en termes de prestige.

³⁵ BOYER (1953, pp. 72-74) est, à notre connaissance, le seul auteur à découper en castes l'ensemble d'une société mandé, sans qu'il ait d'ailleurs paru se rendre compte qu'il allait ainsi contre la tradition. Mais il se trompe en parlant d'une « caste d'esclaves ».

³⁶ A première vue on pourrait croire que ce sont la guerre et la religion qui seraient les activités spécifiques des nobles, par lesquelles ils se distinguent des artisans et des spécialistes. Mais cette façon de penser est formelle et elle accredit une fausse symétrie. On verra plus clairement, par les conclusions de ce livre, qu'en réalité c'est avec l'économie communautaire agricole que les métiers entrent en contradiction. Le fait que les esclaves aussi travaillaient la terre ne doit pas obscurcir cette distinction: aussi bien, ils ne faisaient pas partie de la communauté soninke.

³⁷ Condition rappelée récemment par L. DUMONT (*Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 272).

1. *Les hommes libres*

A. la caste des nobles (*hore* ou *turka lemme*)

1. Une première distinction est établie entre les clans cheffaux et les autres clans nobles qui n'ont le commandement dans aucun village. Elle sera étudiée en détail au chapitre de l'organisation politique.

2. Un second principe d'inégalité divise l'ensemble de la noblesse: c'est celui qui sépare les guerriers (dont font partie les chefs) et les marabouts.

La situation des marabouts est particulière, parce qu'elle s'apprécie de façons différentes. Du point de vue aristocratique traditionnel, ils sont avant tout ceux qui ont refusé de faire la guerre pour se consacrer à la religion islamique. Par là ils ont renoncé pour toujours au droit d'être chefs, eux et tous les descendants de leur clan ou de leur branche et ils se sont privés de la plus importante promesse de gloire³⁸. Ce choix, avec les conséquences qu'il entraîne, n'est jamais illustré avec autant de clarté que par ces Dúkure qui en des temps très anciens prirent le parti de l'islam, adoptant en la circonstance le nom de Tambagalle ou Tambaķeri: de ce fait ils perdirent à jamais la faculté de commander.

Quelques faits particuliers obligent à réduire la portée des remarques qui précèdent. La conséquence politique n'a pas toujours suivi l'option religieuse: les Gasámma Sulle sont des marabouts et des chefs, mais qui ne doivent peut-être leur chefferie, Nyanyela, qu'à la grande ancienneté de leur présence dans ce village³⁹. Ils sont, avec les Gasámma Dyabi, qui les suivent de près, les clans les plus estimés par les Dúkure. C'étaient eux qui, avant la venue des Dúkure dans la région, avaient la prééminence sur les autres clans autochtones.

La dérogeance des marabouts n'a pas entraîné celle de tous leurs clans. A Tambaķara, deux des quatre *dyamu* qu'à l'origine les Dúkure épousaient exclusivement, les Gasámma Dyābi, et les Tambadu Kudyemaķa sont maraboutiques. Il apparaît aussi que les Dǎrāme aient été particulièrement honorés⁴⁰. On notera donc que les marabouts, pour être des

³⁸ Le refus par les marabouts Dyahunaņko d'aller à la guerre n'est pas généralisable aux autres Mandé islamisés ni même à tous les Soniņke.

³⁹ A citer aussi en ce sens l'exemple des Marega, chefs à Mulline (Dyombōķo), dont nous n'avons toutefois pas pu vérifier l'exactitude. Mulline était un important centre coranique (Ch. MONTEIL, 1966, p. 160).

⁴⁰ Plusieurs faits convergents semblent l'établir: le clan en ses branches Taganti et Kandji est cité parmi les premiers du pays; à l'intronisation du chef, c'était l'ainé des Taganti qui coiffait le candidat (voir p. 292); parmi les braves exaltés pour leur courage au siège de Gori, il en est un (tous les autres sont des Dúkure, ce qui va de soi) nommé Namu Siga Djuņgo Dǎrāme. On ne peut décider s'il faut y voir une preuve que les Dǎrāme avaient coutume de se battre — d'où, en ce cas, leur bonne réputation — ou si ce furent les circonstances qui jetèrent tout le monde dans la mêlée. (Le siège

nobles de second rang au point de vue politique, voient cependant certains de leurs clans portés au sommet de la hiérarchie sociale, au point pour les deux branches de Gasámma d'égaliser les premiers des *dyamu* non cheffaux.

Du point de vue des marabouts eux-mêmes, des valeurs islamiques qu'ils représentent et auxquelles la société adhère largement, l'estimation se fait évidemment en des termes opposés. Hommes d'Allah, épris de paix et de vertu, ils se donnent une autorité morale qui les met au-dessus de guerriers animistes ou de tradition animiste ⁴¹. Considérablement renforcée par la seconde islamisation d'El Hadj Omar, leur façon de voir a pu s'imposer suffisamment pour concurrencer des traditions guerrières qui sont loin d'être éteintes dans la psychologie de la collectivité. Les marabouts sont donc « moins que des guerriers » ou « plus que des païens », d'après le point de vue adopté; lequel de ces points de vue prévaut peut varier selon les individus, et d'une façon générale on doit constater que chaque camp ⁴² a, l'un maintenu, l'autre acquis de grands avantages, le « pouvoir » restant aux mains des Dúkure, et l'islam ayant influencé des parties importantes de l'organisation sociale et profondément marqué les conceptions morales. Quelle que soit la place reconnue aux marabouts, tous les membres de la société, les Dúkure compris, respectent aujourd'hui les valeurs qu'ils représentent. Chaque chef de famille remet au marabout de son choix un *dyaka* (aumône) annuel de mil.

Un affrontement récent, consigné par l'administration, montre la rivalité des forces en présence (la conclusion de cette note nous paraît, pour cette raison, hâtive): « Le marabout de Gidiouré, El Hadj Mamadou Doucouré (Tambagalle, selon toute probabilité), depuis son retour de la Mecque, a senti croître son ambition et intriguait pour décrocher la chefferie du village, ce qui a déclenché le tollé chez les Doucouré Gantchagaba de Tambakhara, car un marabout n'a pas le droit de cumuler les fonctions religieuses avec les pouvoirs séculiers. On s'est arrêté à ce compromis: le commandement a été remis à un Doucouré de bonne souche guerrière et la maîtrise de la terre, déléguée à la famille du marabout. C'est la première fois qu'un marabout, envisage de se substituer à la noblesse locale (non; Beydi Dúkure, le premier chef en date à Tambakara après la venue d'El Hadj Omar était un Tambagalle, mais sa nomination, liée à l'islamisation intensive des années 1850, resta unique); elle est un signe du pouvoir grandissant des marabouts

différait fort des escarmouches dont on avait l'habitude; il constituait une véritable guerre totale imposée par les Toucouleur aux Soninke. Dès lors il se peut que les guerriers aient fait se battre marabouts (et *nyakamala*) à leurs côtés.) Mais même dans ces circonstances, il demeure remarquable que les Dérâme soient jugés seuls dignes d'être mentionnés pour leur bravoure.

⁴¹ Nous ne possédons aucune indication sur les pouvoirs religieux qu'ont pu avoir les chefs à l'époque animiste, et nous ignorons donc si l'autorité morale des marabouts, sans avoir alors le champ libre comme à présent, ne s'est pas de tout temps fait valoir dans la société.

⁴² Les termes de la contradiction non seulement marquent d'une double empreinte la société dans son ensemble, mais à l'occasion se disputent l'esprit et le cœur de certains individus, tel notre informateur principal Samba Dúkure, à la fois un Goringke imbu des principes de la noblesse et un marabout à titre personnel, un des plus savants maîtres de la région.

du Diafounou et du déclin des familles guerrières qui jusqu'à présent ont assuré le commandement du pays ⁴³. »

Il est clair cependant que les clans maraboutiques sont subordonnés aux clans guerriers.

La plupart des marabouts sont liés à d'autres nobles en des rapports d'allégeance qui se présentent sous la forme d'échange de services et de dons: le marabout dit les prières et accomplit les fonctions religieuses aux occasions importantes de la vie du noble — ce qui se résume en disant qu'il « lave son corps » après sa mort — et il reçoit chaque année un *dyaka* de mil, expression à traduire ici non par le terme de tribut mais plutôt par celui d'aumône et qui représente une partie (pas nécessairement le dixième) de la récolte. Le marabout fait ainsi partie de la *Kabila* du noble, sans déroger ni cesser d'être traité comme un noble. Les marabouts eux-mêmes peuvent d'ailleurs s'attacher à d'autres marabouts de la même façon. Le lien entre eux et les autres nobles ou bien s'établit par un accord au niveau des familles, ou bien a été noué de longue date au niveau clanique (l'extension géographique où il s'applique alors varie et va du village au *dyamāne*). Le type le plus accompli et le plus ancien d'une telle allégeance est réalisé par les *lāda* accordées par les Dúkure aux Tambadu, aux Saço et aux Dǎrāme, à Gori et à Tambaçara ⁴⁴. Au niveau du Dyahunu, les Sībi et les Gasamma Dyābi, ces derniers ayant supplanté dans ce rôle les Gasamma Sulle, sont, comme les Tambadu, les Saço et les Dǎrāme, les marabouts de tous les Dúkure. (Les rapports avec les Sībi sont toutefois inverses de ceux qu'il est normal pour les guerriers d'entretenir avec les clans maraboutiques. Les Sībi refusent toute intimité avec les Dúkure. Ils évitent d'épouser leurs filles, de s'asseoir sur leur natte, de leur donner la main, de boire à l'intérieur de leur maison; les Dúkure, quant à eux, craignent la malédiction de ces marabouts que l'on prétend d'origine maure ⁴⁵ — sans dire clairement si cette circonstance ajoute à leur méfiance — et se refusent à manger avec eux.) A Tambaçara, les Gasamma Dyābi, étant les marabouts de tous les Dúkure du village, sont par le fait attachés aux Tambagalle, encore que ceux-ci soient leurs propres marabouts attirés ⁴⁶. A Dyongaga, l'ainé des Marega reçoit le *dyaka* des Sise Karesi, des Suçuna et des Dyanesi; Tambadu le reçoit des Kebe Baçes, des Gasamma

⁴³ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport trimestriel, 10 mars 1955.

⁴⁴ Voir p. 58.

⁴⁵ Sibi est en tout cas un *dyamu* que les Sonijke partagent avec cette ethnie.

⁴⁶ Entre eux il se passa récemment ceci qu'à la mort du chef de famille Tambagalle, l'ainé des Gasamma Dyābi dit au fils du défunt, qui habitait à Hamdalay, village de culture de Gori: « Si tu veux devenir marabout en titre des Dyābi de Tambaçara, il faut que tu quittes l'orbite de Gori et que tu reviennes chez nous », ce que Tambagalle fit (en s'établissant à Gifi, village de culture de Tambaçara, où Dyābi lui-même résidait); ceci prouve que même les rapports impliquant des marabouts (sphère islamique) s'inspirent des impératifs de la sphère traditionnelle.

Dyābi, des Dúkure Taŋkaliba. A Yaǵinne, les Gaku sont les marabouts des Dyawara et des Ture.

D'autre part c'est aux marabouts qu'était laissé le gros des opérations commerciales, qui, du point de vue des guerriers, représentaient une activité peu glorieuse.

3. Une troisième hiérarchisation intervient au niveau des clans.

Que les institutions politiques essentielles de la chefferie et du statut personnel obéissent à un type de relations verticales peut paraître assez évident, mais la notion d'inégalité, les valeurs de rang et de prestige se retrouvent, comme par extension, là où des structures formelles ne les appelaient pas par définition. Le principe hiérarchique ne reçoit pas alors d'application *institutionnelle* dans le domaine du pouvoir, comme il en va pour les clans cheffaux, ni dans ceux du travail ou des rapports matrimoniaux, comme pour les rapports entre les castes, mais il reste présent dans l'ordonnance *de fait* d'entités classées selon la considération plus ou moins grande que s'attire chacune d'elles: à l'intérieur même de la caste, une hiérarchie situe les clans à des hauteurs différentes.

Dans la présente rubrique nous n'avons à considérer que les clans nobles.

Au sommet sont les Dúkure. Ce furent eux qui dirigèrent la migration des cent quarante-quatre clans venus du Wagadu et leur installation dans le Dyahunu. Dès les commencements de l'histoire du *dyamāne*, ils étaient donc les maîtres de la région: chefs des deux capitales, chefs de guerre, enrichis par les razzias et peut-être par les tributs imposés à leurs sujets. Ils se considèrent et sont considérés par tous comme d'essence sociale supérieure, ils sont « les meilleurs », « les nobles fils du pays », non pas « les plus nobles » cependant (car il n'y a pas de gradation quantitative au sein de la noblesse), mais bien « ceux qui sont faits pour le commandement ». Les autres nobles tiennent à honneur d'épouser leurs filles; les *nyakamala* cherchaient à rejoindre leur *kabila*. Ils restent aujourd'hui fiers de leur nom et de leur passé de guerriers, jaloux de leur prestige, qui demeure grand, soucieux pour la plupart de maintenir les principes d'inégalité et les préséances à une époque où les nobles ont perdu les moyens de les concrétiser dans la pratique sociale par la guerre et l'esclavage. Comme il est de règle pour un groupe dominant, les Dúkure, qui mesurent de près la hauteur ou le mépris à témoigner aux différentes conditions étagées sous leur pouvoir, ont une connaissance détaillée des statuts respectifs de leurs inférieurs et une conscience aiguë de la chose sociale elle-même, régie qu'elle est chez les Soninke par la notion de hiérarchie.

Le principe d'inégalité est à ce point poussé qu'une nouvelle différenciation s'inscrit à l'intérieur de certains clans importants, la valeur plus

ou moins grande de ces sous-groupes se connaissant au nom de la branche accolé au *dyamu*. Dans le cas des Dúkure, ce moyen de distinction se manifeste dans toute son ampleur, car il ne porte pas seulement sur le rang et le prestige, mais il reproduit en outre les deux sources d'inégalité présentes au niveau de la noblesse en général: la qualité de guerrier ou de marabout, et l'aptitude ou l'inaptitude à la chefferie. Cette circonstance complique notre propos, puisque dans le cadre comparatif des inégalités de *prestige* entre clans nobles, que nous retraçons ici, certains éléments de la comparaison obligent à élargir les termes qu'elle met en jeu, à la catégorie du *pouvoir*.

Avant d'étudier la hiérarchie des Dúkure, il faut encore ajouter ceci que ce clan est tenu de garder le secret sur certains faits qui le concernent. (Qu'il soit le seul à connaître une telle obligation peut s'expliquer précisément par une volonté de se singulariser, d'accroître auprès du commun le sentiment de son importance. « Quand on veut vivre aux dépens des gens, il faut être plus malin qu'eux, avoir des secrets, garder ses distances ⁴⁷. » L'occultation porte sur les préséances existant entre les Dúkure (« Tamāro a interdit à ses descendants de faire état de leur inégalité devant les autres ⁴⁸ »), celle, par exemple, qui résulte de l'antériorité d'un établissement dans un village, ou celle qui se manifestait dans le partage de la *yugu siri na* (la vache des hommes courageux ⁴⁹); sur les noms et la descendance des Dúkure qui furent lâches à la guerre; sur les différends internes qui agitèrent ou agitent ce clan aussi susceptible qu'agressif, en un mot l'obligation couvre — et ceci peut en définir un second motif — tout ce qui, par inégalité hiérarchique ou par circonstances fortuites, pourrait diviser les Dúkure, miner leur pouvoir, affaiblir la suprématie de leur nom sur les autres clans en donnant à ceux-ci autre chose à connaître de leurs chefs qu'une image unie, forte et sereine ⁵⁰.

On s'accorde à dire que les premiers de tous les Dúkure sont les Mangare, mais nul n'est capable de préciser avec certitude ce que recouvre ce nom. Il désigne, selon les uns, les Dúkure aptes à devenir chefs du *dyamāne*, selon les autres, les individus nés de père et de mère Dúkure. Si la première explication est la bonne, il n'y a pas de raison de privilégier les Mangare et de les mettre au pinacle: le terme engloberait la grande majorité des

⁴⁷ C'est ce que nous dit un Dúkure à propos de l'attitude observée par les Sibi envers son clan, mais qui s'applique bien mieux encore à celui-ci même à l'égard de l'ensemble de la population.

⁴⁸ Le secret ne porte évidemment pas sur les inégalités de statut. Le moyen de cacher qu'un Dúkure Kurabinne (voir p. 213) ne peut être chef!

⁴⁹ Voir pp. 59-60.

⁵⁰ Tout autre clan que celui des Dúkure ignore ou, par crainte de se compromettre, feint d'ignorer ces choses cachées. C'est des traditionnistes (voir p. 215) seulement qu'il est possible de les apprendre, car ils ont la fonction de mémoriser les règles et les faits relatifs aux Dúkure et l'avantage de pouvoir les révéler, en dehors de leur présence.

membres du clan. Si c'est la seconde explication qu'il faut retenir, les Mangare ne sont pas une branche, un sous-groupe constitué appartenant comme tel à un clan, mais une qualité attachée à la personne de certains Dúkure appartenant d'ailleurs à telle ou telle branche dont la place au sein de la hiérarchie de tous les Dúkure peut être plus ou moins haute. En ce cas, comme une plus grande attention est portée au nom de la branche qu'à celui de Mangare, ce ne serait qu'au sein de cette branche qu'ils auraient une position prédominante. Dans les deux hypothèses on ne peut donc prendre telle quelle l'affirmation qui met les Dúkure Mangare au-dessus de tous. Il est vrai toutefois, précisons-le, que l'appartenance au *dyamu* Dúkure par la descendance paternelle et par la descendance maternelle constitue effectivement une supériorité qui trouve à se concrétiser en une occasion au moins: si, dans un groupe d'âge⁵¹, il se trouve deux Dúkure nés le même jour et que la primauté de l'aînesse ne puisse donc intervenir, celui dont la mère est une Dúkure l'emportera sur son homonyme *ta bāne* (litt. une seule jambe, puisqu'il ne tient au clan que par son père), et c'est à lui que revient la chefferie du groupe.

Pour établir le rang de prééminence entre les Dúkure, il faut examiner séparément les Dúkure de Tambaƙara et ceux de Gori, les deux capitales n'abritant pas le même ensemble de branches⁵². Mais il est dans la logique du système que si pour opérer une distinction on doit introduire un terme de référence, ce terme lui-même donnera lieu à un nouvel ordre d'inégalité. Rappelons donc que Tambaƙara, ayant été établi dix ans avant Gori, a le pas sur ce village. Si la remarque est relative à la hiérarchie entre deux villages, elle ne devait cependant pas être passée sous silence dans la description de la hiérarchie clanique dans la mesure où, prenant la partie la plus importante pour le tout, les Dyahunanƙo parlent parfois de Tambaƙara et de Gori essentiellement comme des lieux d'habitation de leurs chefs. A Tambaƙara on compte les Gantƙagaba (qui se subdivisent à leur tour en Dyaka, Dibakoye et Yaragille) et les Tanƙaliba. Tous ces Dúkure sont égaux en droits politiques: c'est l'aîné d'eux tous qui est chef de village. Mais au point de vue de la valeur sociale, il y a entre eux une disparité conçue en termes de situation généalogique: les Dyaka, qui forment la branche aînée, l'emportent en considération sur les autres. Viennent ensuite les Tambagalle ou Tambaƙeri qui n'ont pas droit à la chefferie, pour y avoir renoncé en choisissant par sainteté ou par lâcheté de se faire marabouts.

A Gori il ne se trouve que deux branches de Dúkure, les Kuraƙo et les Kurabinne qui occupent respectivement le haut et le bas de l'échelle.

Les premiers sont les descendants de Tamāro, le fondateur du village. Ils constituent la branche de Dúkure la plus nombreuse du Dyahunu.

⁵¹ Voir p. 264.

⁵² Voir p. 48.

Habitants de Kura Kase au XII^e siècle, ils essaimèrent très tôt, le plus grand nombre d'entre eux pour établir Gori, quelques autres pour rejoindre Dyongaga. (Certains aussi restèrent dans les environs de Kura, où ils demeurent toujours encore, à Genanuru, localité qui assure symboliquement la succession du village de Kura Kase rendu à la brousse lors du départ des Dúkure et au souvenir duquel ce clan reste très attaché. Genanuru est un *dyama-mp-ho*, une chose du *dyamāne*, de « l'assemblée de tous les Kuraŋko », et comme telle soumise à des règles particulières. La chefferie et la terre y reviennent collectivement aux Kuraŋko représentés par l'aîné d'entre eux, dans quelque village qu'il habite.) Comme les Dúkure Gañfagaba de Tambaŋara, les Dúkure Kuraŋko de Gori se distinguent entre eux d'après la situation généalogique de leur souche, telle qu'elle se présente au sein de la descendance de Tamāro. Ces ancêtres, au nombre de quatre, ne se situent pas tous à la même hauteur généalogique; si ce sont eux pourtant et non l'un quelconque de leurs fils que chaque lignée désigne comme *hóláye* (souche) respectif, c'est parce que la tradition rattache à leur personne les quatre quartiers à chefferie Dúkure de Gori, dont ils passent pour les fondateurs et auxquels ils ont en tout cas donné leur nom, à savoir dans l'ordre de préséance suivant l'ordre d'aïnesse généalogique, Yāte Diŋe pour Diŋkara, Ma Tēre Henda pour Madiŋkanu, Bugari Setan pour Bugarikara et Masiga Henda pour Masigala⁵³. Dans le quartier Diŋkara, la concession de Daŋkuru jouit d'un prestige particulier (le raffinement hiérarchique tend vers l'infini) parce que Tamāro y fut enterré. Seuls des descendants de Tamāro peuvent y habiter, et c'est dans une des cases de cette concession, à huis clos et la porte gardée, qu'ils se réunissent quand ils ont à discuter d'un sujet que les autres habitants de Gori ne doivent pas connaître. (D'autres concessions de Gori encore portent un nom honorable pour être habitées depuis des siècles par la même famille, sans pourtant qu'elles égalent jamais le prestige de Daŋkuruŋka, par exemple la concession Dyomberega, habitation des Sako Dyombera).

Les autres Dúkure de Gori, les Kuraŋbinne, ont un statut inférieur, mais ils n'acceptent pas de s'humilier, et l'histoire, qui rend compte de leur situation particulière, les y autorise. On rapporte que Simbala Wakari Dúkure, du quartier Diŋkara, alla les chercher il y a longtemps dans le Mandé. Leur *dyamu* d'alors était Berāte. Comme ils se montrèrent courageux à la guerre, une réunion générale fut tenue au cours de laquelle les chefs décidèrent de les nommer Dúkure et de les associer au commandement. Ils acceptèrent le premier honneur mais déclinèrent le second, pour eux et pour leurs descendants. « Les chefs sont aussi des juges, et ils ne voulaient pas courir le risque d'être des prévaricateurs, mais il est exact qu'ils marchaient à la guerre avec les autres Dúkure, eux à la pre-

⁵³ Voir *Généalogie II*.

mière place, avec les *dyonkuruŋke* (esclaves collectifs), parce qu'ils étaient les plus braves. Les autres buvaient de l'eau, eux ne buvaient que du sang. » Certains Kurabinne vont jusqu'à prétendre que tous les Dúkure, eux compris, sont égaux, ce que les faits démentent. Les Kuraŋko refusent que les hommes et les femmes de leur branche épousent les Kurabinne, qui sont (aujourd'hui encore) leurs commissionnaires et leurs percepteurs (dans le temps, ils avaient pour fonction de récolter les amendes infligées par le chef de village⁵⁴). Les Kuraŋko gardent leurs distances avec eux. Ils ne leur permettent pas de s'asseoir sur leur natte, « pourtant, disent-ils, les Kurabinne peuvent manger avec nous et autrefois nous nous battions ensemble ». Ils consentent à leur donner la main, « parce qu'il est facile de se laver ». Leur nom même de Kura-binne — *kura* (signification oubliée) noir — indique leur caractère déprécié. Encore la qualité de *binne* leur est-elle attribuée par euphémisme, la courtoisie retenant les Kuraŋko de les dire *mekente* (sales), à l'instar des *nyakamala*. Si un Kurabinne possède un boubou qui plaise à un Kuraŋke, celui-ci ne peut pas l'acheter en principe, et s'il passe outre, il faut qu'il le lave (ce qu'il ferait aussi d'un boubou venant d'un autre clan noble, « par souci de propreté »), puis le fasse porter pendant un certain temps par un griot ou un cordonnier, enfin le lave de nouveau, avant de pouvoir le porter lui-même.

Les autres clans nobles ne donnent pas lieu à tant de distinctions et de sous-distinctions. Ils n'ont pas le plus souvent de pouvoir politique, qui est un critère de classement important; leur poids social, moindre que celui des Dúkure, ne réclame pas de si grands raffinements. Il n'y a pas aujourd'hui, pour autant qu'il en ait existé une autrefois, de hiérarchie univoque pour les *dyamu* nobles ni même pour les plus prestigieux d'entre eux, mais on signale seulement certains noms sans ordre, qui dépassent les autres (et ces noms prétendus supérieurs diffèrent selon les informateurs). Les Tandy (« les seuls qui pussent s'adresser à Tamāro ») sont « comme les Dúkure ». On dit pour les honorer qu'ils sont des *tuŋka* (rois). Avec eux émergent les clans beaucoup moins représentés des Gasamma Sulle et des Gasamma Dyābi déjà nommés. Les marabouts Dōrāme Taganti, Dōrāme Kandji et, moins sûrement, Gaku, comme les Tandy, « suivent les Dúkure en toutes choses », expression qui n'est pas à prendre à la lettre, mais qui est surtout destinée à décrire une situation élevée. Les Silla Kaŋenēra et les Dyawara, qui ont les uns et les autres une chefferie de quartier à Gori, sont également réputés. Le partage de la *yugu siri na*, à ces noms permet d'ajouter celui des Kebe Hōronne; la mention des Dyaguraga⁵⁵ y est assez étonnante, puisque les Dúkure les regardent de haut: « Sans doute, ils n'ont pas de cornes ... Dans les palabres, s'ils prennent la parole, ce qui est rare,

⁵⁴ Ces fonctions peuvent être assurées pour les Dúkure par d'autres clans encore, tels que les Silla, les Tandy, les Dyawara et les Gasamma.

⁵⁵ Voir p. 59-60.

on ne les écoute pas. C'est parce qu'ils ne sont pas intelligents, qu'ils sont des pêcheurs à la nasse ⁵⁶. » Il est significatif que les Gasámma Habakes, le seul clan avec les Tandya Sambakes à disposer d'une chefferie importante en dehors des Dúkure, ne soient pas cités: dans l'ordre de prééminence aussi ils sont donc tenus à l'écart. De ce fait leur situation, estimée en valeur sociale, est incertaine.

Quant aux branches, hors les cas signalés des Gasámma, des Dǎrāme et des Silla, il n'y a pas, au sein des clans qu'elles composent, d'ordre de valeur bien établi.

B. la caste des métiers spécialisés (*nyaċamala*)

Nature de leur travail

Les *nyaċamala* de chaque catégorie, traditionnistes, artisans du métal ⁵⁷, griots, artisans du cuir ⁵⁷, détiennent la pratique exclusive de leur métier.

Les traditionnistes (*gesere*) sont chargés de mémoriser et de réciter ou de chanter en s'accompagnant à la guitare les généalogies et les traditions des principales familles nobles du pays. Ils accompagnaient les Dúkure à la guerre, exhortaient au combat, rappelant le courage des ancêtres, raillant les lâches. Ils continuent aujourd'hui à exalter les nobles en célébrant leur clan, leur ascendance et leurs qualités individuelles de courage et de générosité. Charles Monteil put encore assister à la formation de *gesere*, menée selon les principes traditionnels: « Le maître tient séance à l'ombre d'un arbre, avec auprès de lui une lance fichée en terre, sans doute pour marquer le caractère épique de son enseignement. A tour de rôle chaque élève s'avance pour déclamer ce qu'il a appris, et alors prend la lance en main ». Il ajoutait, sur les fonctions de ce *nyaċamala*: « Lors d'événements graves il sait rappeler à son maître qu'il faut avoir le courage nécessaire pour soutenir la renommée des ancêtres ou conserver leur mémoire [...] Il est courant d'entendre dire que tel chef, découragé, s'est trouvé éclairé par le chant de son *gesere*. Le *gesere* considéré comme magicien du verbe, inspire une certaine superstition, qu'on exprime en disant: "le *gesere* connaît les mots qui tuent" ⁵⁸. »

⁵⁶ Pêcher à la nasse, nous l'avons déjà dit, est le fait de rustres. C'est la spécialité des Dyaguraga, que les Dúkure tiennent pour des paysans. Certains clans, les Gasámma, les Dyawara, les Dyakite et les Ndyay (tous de bonne noblesse) peuvent pourtant occasionnellement en faire autant sans déchoir. Si un membre de tout autre clan les imitait, ce serait une raison pour un Dúkure de ne pas lui donner sa fille en mariage, car « ce n'est pas son travail »: on ne saurait lui permettre un comportement qui ne convient qu'aux Dyaguraga (que, précisons-le, les Dúkure épousent très couramment). Nous avons donc affaire à des règles de trois natures différentes: ce qui est une spécialité pour les Dyaguraga constitue une tolérance pour quatre clans et un interdit fondé sur les convenances sociales pour tous les autres.

⁵⁷ Nous reprendrons à leur propos les appellations habituelles de forgerons et de cordonniers.

⁵⁸ 1953, p. 365.

La femme du *gesere* remplit la même fonction que son mari, sans pourtant jouer de la guitare.

Les forgerons (*tāge*) ont actuellement pour fonction essentielle la fabrication des outils agricoles, houes, faucilles, sabres d'abattis; autrefois ils forgeaient aussi les sabres des guerriers et réparaient les fusils à pierre dont chaque noble était armé. A ces travaux fondamentaux il s'ajoute la confection de bijoux d'argent (bagues, bracelets, boucles d'oreilles, etc.) faits à partir de pièces de monnaie française, et plus rarement le travail de l'or (technique du filigrane). Ses activités se réduisent à présent à la fonte du métal et au façonnement des objets. Jadis le forgeron soninke se chargeait lui-même d'extraire le fer de pierres trouvées dans la brousse. Il usait d'un four en banco, pourvu de trois ouvertures. On mettait, disent les vieux artisans, le fer en dessous et au-dessus de brindilles enflammées, les pierres fondaient et se conglo­méraient. On recueillait le métal en ôtant les scories⁵⁹. Aujourd'hui le fer est acheté sur le marché de Kayes et auprès des commerçants.

Le forgeron se consacre aussi au travail du bois. Il fabrique mortiers, tambours, escabeaux, planchettes coraniques, etc.⁶⁰.

Il est enfin le circon­ciseur, qualité que nous aurons à rappeler plus loin en discutant les rôles sociaux des *nyakamala*. Sa femme est l'excuseuse.

La forgeronne est la détenteur­rice de techniques que tantôt elle est seule à pouvoir exercer ou qu'elle partage tantôt avec d'autres femmes *nyakamala*. C'est à elle qu'il revient de confectionner des pots en terre. Ce métier lui était réservé naguère avec, semble-t-il, plus d'anxiété qu'aujourd'hui: « Si elles surprennent les personnes d'une autre caste occupées à faire de la poterie, elles perçoivent une indemnité; sinon un malheur frappe celui qui a empiété sur leur domaine. Elles connaissent des formules magiques⁶¹. » Cet aspect surnaturel lié à leur activité est disparu⁶². La technique de la poterie chez les Soninke a été trop souvent décrite pour que nous croyions nécessaire d'y revenir⁶³. Nous rappellerons seulement qu'il n'y a pas

⁵⁹ « Comme les Toucouleurs et les Mandingues, ils (les forgerons soninke du Sénégal) emploient des hauts fourneaux de trois à quatre mètres où le minerai alterne avec le combustible. » (LASNET, 1900, p. 103).

⁶⁰ Pour une description du travail du fer et du bois et pour la fabrication des bijoux, voir ZELTNER, 1915, pp. 219-222 et SAINT-PÈRE, 1925, pp. 44-46. Une collection complète des bijoux en argent a été rapportée au Musée royal d'Afrique centrale (Tervuren).

⁶¹ ZELTNER, 1908, p. 229.

⁶² Il semble d'ailleurs n'avoir existé que pour la poterie. En tout état de cause, la division du travail ne donne lieu aujourd'hui en aucun domaine à une observation révérentielle. Un noble peut incidemment, en cas de nécessité, effectuer un travail, une réparation qui relève de la compétence du forgeron ou du cordonnier.

⁶³ Voir ZELTNER, 1915, pp. 230-233; SAINT-PÈRE, 1925, pp. 46-47; NIAKHATE, 1946, p. 10; BOYER, 1953, pp. 104-105; DAGET, 1956, pp. 116-118.

usage d'un véritable four, mais que la terre est mise à cuire dans un tas de brindilles, de bouse de vache, de tessons et de paille. La forgeronne est aussi la coiffeuse des femmes nobles, fonction qu'elle partage avec les femmes de cordonniers et des femmes de traditionnistes, mais c'est elle qui à celles-ci enseigne le métier. Les jours de fête, coiffant les femmes, elles nouent à leurs cheveux des tresses artificielles.

La fonction des griots (*dyāre*)⁶⁴ est de louer les nobles (les hommes et les femmes), les Dúkure surtout, en faisant valoir leur nom et leurs ancêtres. Ils parlent en s'accompagnant les uns à la guitare, les autres au tambour.⁶⁵ Ils adressent leurs flatteries non seulement lors des fêtes et des cérémonies (aux acteurs et aux assistants des circoncisions, des mariages, etc.) mais en toutes occasions, au hasard des rencontres, en rendant visite aux nobles. Ils sont aussi des amuseurs qui agrémentent les réunions en chantant des contes et en jouant sur leur instrument de musique des pièces de divertissement ou des pièces consacrées à l'honneur des nobles⁶⁶.

Comme la femme du traditionniste, la griot exerce le métier de son mari: elle chante, sans toutefois pouvoir jouer d'un instrument de musique.

La suppression de la guerre, en privant le traditionniste de son rôle héroïque, qui était certainement sa principale raison d'être, a eu pour effet de le rapprocher très fort du griot. L'un et l'autre chantent, jouent de la guitare et flattent les nobles, mais le *gesere* conserve à ce jour des bribes de l'histoire du pays et des traditions familiales, alors que le *dyāre* est plutôt un improvisateur.

Les cordonniers (*gāranke*) travaillent la peau, tannant, cousant et teignant (autrefois au moyen de végétaux, aujourd'hui avec de la poudre chimique); ils fabriquent tous les objets de cuir présents dans la culture matérielle: selles, bottes, sandales et babouches, sacs, amulettes, etc.⁶⁷

En plus de sa spécialisation de coiffeuse (qu'elle partage avec d'autres femmes *nyakamala*, mais qu'elle est seule à exercer sur ces dernières), l'épouse du cordonnier pratique aussi le tatouage sur les filles et les jeunes femmes, en leur piquant les lèvres, les gencives et le front et en tamponnant de la poudre d'arachides torréfiées dans les plaies, afin de produire des cicatrices dont l'effet est jugé esthétique. Elle procure aux femmes les parfums, qu'on peut d'ailleurs acheter aussi dans les boutiques. Il lui

⁶⁴ Les griots semblent ne pas appartenir au système des sous-castes originel des Soninke, mais ils ont sans doute été repris aux Malinke.

⁶⁵ Sur le *gambare*, guitare à trois cordes creusée dans unealebasse et le *dondona*, petit tambour de bois biconique que l'on serre sous le bras, voir BOYER, 1953, p. 118, fig. 29.

⁶⁶ Des chants de louange et des contes accompagnés à la guitare ont été recueillis au cours de la mission. Les enregistrements appartiennent au Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren).

⁶⁷ Leurs outils ont été décrits par ZELTNER, 1915, p. 224 et SAINT-PÈRE, 1925, p. 48-51.

revient de raser pour la première fois les cheveux du nouveau-né, le jour de l'imposition de son nom.

Les techniques du métier sont enseignées au *nyakamala* par son père, et à son défaut, par un membre de la famille paternelle ou maternelle ou un membre quelconque de la sous-caste qui, sans être un parent, accepte d'être le maître (*karamoko*⁶⁸) du garçon. L'apprentissage dure de cinq à dix ans et se termine approximativement à l'âge où le jeune homme prend le pantalon. La rétribution du travail de l'apprenti revient jusqu'à son mariage pour tout ou partie à son maître, qu'il soit ou non son parent. Mais dès cette époque ses instruments de travail sont sa propriété individuelle. Les femmes *nyakamada* reçoivent l'enseignement des techniques de leur mère ou d'une autre parente, le plus souvent alors qu'elles sont encore en bas âge.

Le *nyakamala* peut à loisir exercer ou abandonner son métier. Quelques-uns, parce qu'ils étaient orphelins, par négligence de leurs parents ou pour toute autre raison, n'en connaissent même pas la pratique. Cette circonstance ne modifie en rien leur statut politique et social.

Le nombre des *nyakamala* est réduit. Il comporte, pour le Dyahunu, sur la foi du recensement de 1964-1965, deux familles de traditionnistes, quarante-cinq familles de forgerons, quatre familles de griots et dix-neuf familles de cordonniers, pour un total de plus de douze cents familles que compte le *dyamāne*.

Situation des nyakamala et leur place dans la hiérarchie sociale

a) Généralités

Le statut du *nyakamala* était fixé par sa naissance et ne pouvait varier. Jamais un *nyakamala* ne devenait noble, et il était également exclu d'en faire un esclave, qu'il demeure dans sa propre société ou que, à la suite de migration, de guerres, il se trouve dans un autre groupe soudanais.

Le *nyakamala* ne pouvait se battre à la guerre; l'honneur et la gloire étaient hors de son atteinte. Il est tenu à l'écart de la chefferie de village⁶⁹. Il n'a la maîtrise d'aucune terre (mais il en reçoit aujourd'hui l'allocation aux mêmes conditions que les nobles).

Si l'on quitte l'organisation juridique de la guerre, du pouvoir et de la détention foncière⁷⁰ pour décrire l'idéologie et les comportements sociaux

⁶⁸ Le terme de *karamoko* désigne originellement le maître coranique.

⁶⁹ Sauf le cas du village de culture qu'il aurait fondé, et sous réserve de la présence d'un noble (hypothèse dont nous ne connaissons même pas d'illustration, le fondateur du village de culture étant avant tout un cultivateur à la recherche de terres et le *nyakamala* ne s'adonnant à l'agriculture qu'en ordre subsidiaire).

⁷⁰ Ces différents aspects d'un statut sont les seuls à être affectés par le fait de la caste. Pour tous les autres dont nous ne parlons pas (par exemple, les principes de l'organi-

qu'elle détermine à l'endroit des *nyakamala*, nous abordons des questions plus ambiguës. L'inégalité qui joue en défaveur des membres de la caste inférieure est certaine; il faut toutefois la qualifier, car non seulement elle ne s'exprime pas de façon univoque, mais elle peut aller de pair avec des relations de réciprocité entre *nyakamala* et nobles.

Il faut dire d'abord qu'elle est conçue moins en termes de supériorité et d'infériorité que de qualité, de valeur sociale plus ou moins grandes. Les nobles tiennent les *nyakamala* à distance, ils les traitent de haut ou avec condescendance, proclament eux-mêmes que « si un *nyakamala* est sage, les nobles ne le diront pas ». Si aucun lien ne les unit, ils évitent tout contact trop intime, s'abstiennent de coucher avec leurs filles, de frayer avec eux en perdant leur quant-à-soi. D'un autre côté, comme ils n'ont pas à se gêner, ils n'hésitent pas à leur faire confiance en des occasions difficiles, demandant conseil, les chargeant de commissions délicates, se cachant sous leur toit pour commettre l'adultère.

La notion d'impureté est attestée dans la représentation idéologique de la caste inférieure, mais elle apparaît atténuée. Les Dúkure refusent leur natte, non seulement aux *nyakamala* il est vrai, mais aussi bien aux membres de leur clan privés du commandement, les Kurabinne ⁷¹, et aux esclaves. Ils mettent leur attitude en rapport avec l'idée de « saleté » (*mékente*), qu'ils appliquent donc d'une même façon aux Kurabinne et aux esclaves et que, parmi les *nyakamala*, ils réservent aux forgerons, — quoiqu'à leur avis il faille tout de même, après le passage d'un *nyakamala* quelconque, laver la couverture (étalée sur la natte) sur laquelle il s'était assis. Mieux, une couverture sur laquelle un forgeron (ou un Dúkure Kurabinne ou un esclave) se seraient assis doit, après son lavage, être employée par un griot ou un cordonnier, afin que le Dúkure soit prémuni contre la sueur de l'impur, « qui est comme la lèpre ⁷² ». Si donc le propos d'éloigner de soi certains inférieurs trouve sa raison idéologique dans la crainte d'un contact impur et non, comme cela semble être le cas aujourd'hui, dans la seule volonté de marquer ses distances, il est de fait que ces inférieurs tenus à l'écart ne sont pas identifiés avec le groupe des *nyakamala* ni avec une sous-caste quelconque. Signalons enfin qu'il n'y a pas, en liaison avec les castes, d'interdits de commensalité ni de prohibitions relatives à la nourriture en général. Au contraire, il est dans la coutume que le noble invite quelquefois son griot à partager son repas.

sation familiale, le régime de la propriété des biens), la condition des *nyakamala* et des nobles ne présente pas de différences institutionnelles.

⁷¹ Voir p. 214.

⁷² Expression radicale d'un informateur Dúkure et pour laquelle nous n'avons pas recueilli de confirmation. Le lavage du vêtement lui-même peut (aujourd'hui tout au moins) passer pour un souci d'hygiène: on se souvient que c'est la raison avancée dans le cas du boubou usagé qu'un noble achète à un autre noble (p. 214).

La distance que les nobles mettent entre eux et les *nyakamala* doit se comprendre en termes sociaux: ce qu'ils affectent, c'est le mépris, la mésestime, termes qu'il faut d'ailleurs tout de suite nuancer, comme l'ont fait à juste titre les auteurs qui furent les premiers à les appliquer aux Soninke, Zeltner, en précisant qu'« on ne peut dire d'une façon absolue que (les *nyakamala*) sont méprisés, car ils fréquentent souvent sur pied d'égalité les autres hommes et parfois leurs conseils sont recherchés ⁷³ », Monteil en écrivant que « comme gens de caste, les *gesere* sont frappés d'une certaine mésestime, du moins quand ils sont de petite famille et de faible savoir, (mais qu'il est des *gesere* de haute notoriété, entourés de considération, honorés, choyés. La tradition rapporte fréquemment qu'un noble tombé dans l'infortune a émigré, précédé de son *gesere* à cheval, et suivi de son forgeron, à pied comme lui-même ⁷⁴ ». Il est exact que la prestance, la personnalité, la richesse, le talent créent, dans le cadre de la caste inférieure, des inégalités de fait entre ses membres et que quelques-uns émergent par là de leur condition.

Mais il est plus important encore de voir que l'ambiguïté de la position du *nyakamala* tient à certains mécanismes mêmes de la société. A ce point de vue, la situation sociale des membres de la caste inférieure ressort le mieux à la lumière des rapports qu'ils entretiennent avec les nobles.

b) Rapports entre *nyakamala* et nobles

Au niveau des familles

Ces rapports sont organisés suivant plusieurs principes, dont le plus important, qui fonde le mode d'intégration sociale des *nyakamala*, tient en ce que dans le passé (beaucoup plus qu'aujourd'hui) « chaque grande famille sarakollé (avait) une famille de forgerons, une de cordonniers, une de griots, qui ne (relevaient) que d'elle, ne (travaillaient) que pour elle, et qu'elle (entretenait) complètement ⁷⁵ ». De cette façon le *nyakamala* se trouve appartenir à un *kā* noble, à une famille dont il peut parler comme de ses parents. L'attachement entre les chefs de famille respectifs se marque tant aux occasions solennelles que dans le cours de la vie quotidienne. Ils partagent le *diya* l'un de l'autre; le noble pourvoit à la dot du *nyakamala*; celui-ci lui sert d'intermédiaire (*hāre*) dans les formalités du mariage, l'accompagne dans les visites et les déplacements auxquels il veut conférer un certain faste (tous deux revêtant le grand boubou de percale), le veille à son agonie; s'il est *gesere* ou griot, il célèbre son clan et loue sa personne; tous deux se rendent des services (l'un prendra à charge les visiteurs de l'autre s'il doit s'absenter, etc.), sont solidaires dans les différends qui opposent l'un d'eux à un tiers; à l'occasion le noble invite son *nyakamala*

⁷³ 1908, p. 220.

⁷⁴ 1953, p. 364.

⁷⁵ ZELTNER, 1908, p. 220.

à partager son repas, il se confie à lui et parfois à lui seul; de préférence il ne le paiera pas pour son travail, comme ferait un étranger mais il lui donnera fréquemment des cadeaux (ce faisant il s'honore, car on juge de la générosité et de la fortune d'un noble au traitement qu'il réserve à ses *nyakamala*). L'inégalité entre eux ne cesse donc pas d'être marquée, mais le noble en atténue les effets en donnant au *nyakamala* sa confiance et en le faisant entrer dans son intimité et dans tous ses intérêts. On peut dire que dans une certaine mesure la stricte séparation qui existe entre les statuts pris collectivement est court-circuitée, du moins au point de vue psychologique, par ces rapports personnels entre l'individu de caste supérieure et l'individu de caste inférieure.

Leurs relations constituent un système de clientèle: l'élection des parties est réciproque; chacune d'elles peut si elle le désire prendre l'initiative, le noble de s'attacher un *nyakamala*, le *nyakamala* d'offrir ses services à un noble qui deviendra son patron (*tumka yugo*) et chacun d'eux a la faculté d'accepter ou de refuser ce qu'on lui propose. Une fois nouée, la relation peut être rompue à tout moment de part et d'autre. La liberté du *nyakamala* reste donc entière; il peut quitter le noble à son gré, mais aussi longtemps qu'il reste attaché, il doit demander l'autorisation de pouvoir s'absenter longtemps, soit qu'il désire s'établir dans un village de culture, soit qu'il parte cultiver l'arachide au Sénégal.

Ce qui était autrefois la norme est devenu assez rare aujourd'hui. Les nobles devenus moins riches depuis le départ de leurs esclaves n'ont plus en général les moyens d'entretenir ne fût-ce qu'une seule famille de *nyakamala*. Un petit nombre de ceux-ci sont encore recensés avec leur patron, mais l'appartenance a rarement des conséquences plus concrètes que celles-là. Ils se retrouvent donc presque toujours indépendants aujourd'hui, travaillant beaucoup moins pour un patron dont ils sont le client que pour des consommateurs achetant leurs produits. Dans le cas suivant, observé dans la société actuelle, et dont l'exemple est rare, on verra que si l'attachement est assez solide pour se transmettre de père en fils, il ne va pourtant pas jusqu'à faire habiter dans la même concession le noble et ses clients, que le premier n'a pas à charge l'entretien du second, et que par conséquent les *nyakamala* doivent s'adresser à d'autres nobles (et accessoirement travailler la terre) pour subvenir aux besoins de leur famille.

Kosa Saño était un griot *kasonke*, vivant dans la région de Sero. Au cours d'une de ses tournées il passa par Hungu. S'y trouvant bien, il prolongea son séjour et finit par faire alliance avec la famille de Banjugu Dükure, chez lequel il s'installa définitivement. Il habitait dans la concession du marabout Tambadu, appartenant lui-même à la famille Dükure. Banjugu lui trouva une épouse et paya la dot.

Banjugu et Kosa sont morts tous deux. Aujourd'hui Bamba et Hatu sont attachés à Demba. Bamba a trouvé lui-même son épouse, mais c'est Demba qui a payé la dot. Hatu a pourvu au paiement de la sienne, mais à une époque où Demba lui faisait beaucoup de cadeaux. Les deux frères ont reçu l'usage d'un champ de

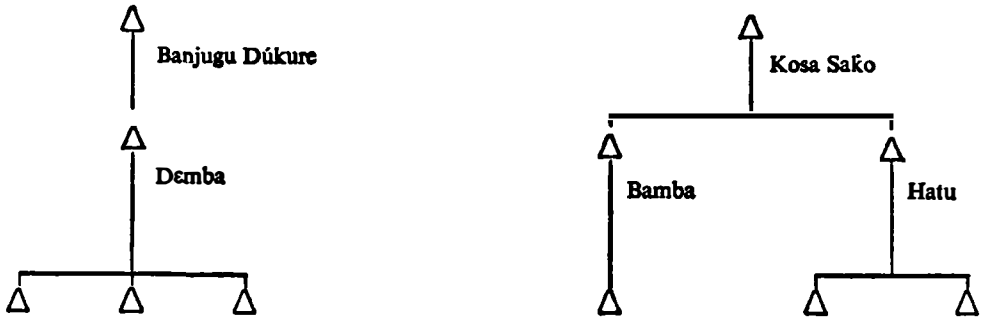


Diagramme 1

Demba. L'un et l'autre vont parfois manger chez leur patron et ils reçoivent fréquemment des cadeaux de lui. L'importance des rapports personnels est très marquée en cet exemple. Les relations que Demba entretient avec Hatu sont beaucoup plus étroites, plus amicales que celles qu'il a voulu établir avec Bamba, qui est pourtant l'ainé des Saño. La sympathie, les affinités entre individus l'emportent ici sur les préséances dues à l'ainesse.

Les enfants de Bamba, de Hatu et ceux de Demba, petits garçons d'entre cinq et quatorze ans, sont camarades. Il est prévu qu'ils reproduiront plus tard les rapports qu'entretiennent leurs pères. Ils seront libres aussi de partir, mais « cela se fait rarement, le village insisterait pour qu'ils restent ». Hatu, qui est un griot éloquent, affirme que d'autres familles nobles le sollicitent de les rejoindre, mais il demeure avec Demba, « parce qu'ils sont amis ». Quand il part en voyage ou s'il fait des tournées dans le pays, ce qui arrive souvent, il prévient Demba de son départ et lui annonce la raison de son déplacement.

Une famille Dyumāsi de Gori nous fournira l'illustration d'un dégage-
ment suivi d'un nouvel engagement auprès d'autres nobles.

Attaché aux Dükure de Masigala, un chef de famille Dyumāsi voulut étudier le Coran tout en continuant à pratiquer son métier de forgeron. Il quitta Dükure pour s'établir chez les marabouts Saño Dyombera qui lui donnèrent une *lāda* : qu'à l'avenir tout forgeron (ou tout *gesere*) épousant une fille de la famille Dyumāsi devrait donner trois *besa* à l'ainé. De plus, les deux familles Saño et Dyumāsi partageraient le *diya*. (Parfois, après un changement de cette sorte, le *nyakamala*, tout en prenant le *diya* de sa nouvelle famille, conserve celui qu'il avait en commun avec la famille qu'il a quittée.)

Au niveau des clan: ⁷⁶

Il existe un second mode d'alliance entre *nyakamala* et nobles qui se définit non au niveau familial ni conventionnellement, mais qui est établi de clan *nyamakala* à clan noble, et ce en vertu de la coutume. Il semble que ces attachements furent, à un moment donné de l'histoire, noués par un accord collectif impliquant par exemple tous les représentants des deux clans dans une région ou dans un important village seulement, mais les renseignements ne permettent pas, si cette hypothèse est exacte, de préciser l'ancienneté de ces alliances ni toutes les conséquences qu'elles entraînaient.

⁷⁶ La liste complète des clans de *nyakamala* du Dyahunu est incluse dans le tableau 8.

Depuis des temps très anciens, les Dymāsi de Gori sont les forgerons attirés des Dūkure. La tradition dit qu'ils étaient liés à Tamāro.

A Yaginne, les Simaka Kuto sont les forgerons des Gasamma, des Hohana et des Magasa.

Un autre type de rapports privilégiés entre certains clans de nobles et l'un ou l'autre clan de *nyakamala* emprunte les formes de l'égalité et va même parfois jusqu'à intervertir les relations habituelles.

Les Dyawara Samabone, cordonniers des Tandya de Dyongaga, ont avec eux des liens que l'on fait remonter à des temps très anciens (la dispersion du Wagadu). La légende de l'ainé des trois Tandya se sacrifiant pour le cadet rend compte de l'état de *nyakamala* de celui-ci et de ses descendants⁷⁷. Ces liens sont à ce point étroits que les Tandya n'affectent pas de tenir les Dyawara à distance (les autres nobles disent qu'il leur arrive de coucher avec des femmes Dyawara). Lorsqu'une fille d'un des deux clans est demandée en mariage, le prétendant doit rendre une visite à l'ainé de l'autre clan. Ils sont *kalleḡḡorḡḡke*, ce qui constitue et décrit une situation d'égaux. Mieux encore, par un retournement des relations normales entre nobles et *nyakamala*, les Tandya peuvent recevoir des cadeaux des Dyawara. De leur côté, ils donnent la valeur du *birigado*⁷⁸ (trois francs, au début de l'époque coloniale; aujourd'hui de 150 à 200 FM) à chaque Dyawara qui se marie. Quand les Tandya tuent un bœuf, les Dyawara peuvent en prélever un morceau de leur choix.

A Sambaga, les rapports entre les cordonniers Simaka et les nobles Dyawara les font également paraître très proches les uns des autres. Ils ont la communauté du *diya* et sont *kalleḡḡorḡḡke*. Certaines pratiques sociales attestent la force de leur union: c'est ainsi que Simaka ne réclame pas le prix d'un travail exécuté pour Dyawara, et si ce dernier s'abstient de le payer ou même de lui donner un cadeau, il n'a rien à faire valoir contre lui. Quand un cheval meurt chez les uns, un rapport de réciprocité veut que les autres leur en offrent un pour le remplacer. Dyawara et Simaka ne se font jamais les intermédiaires les uns des autres, par exemple dans les procédures prématrimoniales (pour eux cette fonction est d'ailleurs toujours assurée par un esclave), mais ils assument les uns à l'égard des autres un rôle très spécial: quand un noble quelconque désire épouser une Dyawara, il visitera ses parents mais devra se rendre ensuite chez Simaka, lequel acceptera le *tama*⁷⁹ pour le donner à la fille par l'intermédiaire de sa mère (l'ordre habituel est: l'intermédiaire du fiancé au père; le père à la mère; la mère à sa fille). Mais — ici les choses deviennent extraordinaires — si le père

⁷⁷ Voir pp. 234-235.

⁷⁸ Un pagne donné à l'occasion du mariage.

⁷⁹ Accepter le *tama* (des bandes de coton) vaut promesse de mariage.

de la fille ne consent pas au mariage, Simaka pouvait (cette faculté est aujourd'hui tombée en désuétude) accepter tout de même le *tama*, et par là faire une promesse de mariage à la place du père, auquel il forçait donc la main ouvertement. Dyawara pouvait en faire autant à l'égard du chef de famille Simaka, dont la fille était demandée en mariage par un cordonnier qu'il ne désirait pas avoir pour beau-fils.

Lors des assemblées de forgerons, les Dyumāsi redoutent de voir survenir un Dyakite, car il peut les insulter, mais eux ne peuvent répondre. En revanche, Dyakite les louera s'ils lui auront donné un cadeau. Les deux clans sont *kallēgōrōnke*, mais non pas cependant à égalité: Dyakite peut dérober des objets à Dyumāsi, qui n'est pas autorisé à lui rendre la pareille. L'abattage du bétail requiert la collaboration des deux clans. Si c'est le village en son entier qui acquit le taureau ou la vache, c'est un marabout qui tue la bête, un esclave qui la dépouille, les Dyumāsi et les Dyakite qui la débitent; si la bête appartient à un chef de famille, il l'abat lui-même, un esclave la dépouille et Dyumāsi la débite. Quand ce chef de famille se trouve être un Dyumāsi et qu'il abatte une pièce de petit bétail, c'est Dyakite qui doit la dépouiller. D'une chèvre il recevra la tête, le cou, l'estomac et la moitié du foie; d'un mouton, les mêmes parties, la tête exceptée. S'il abat un ovidé, c'est un esclave qui devra le dépouiller, mais Dyakite le découpera et il en recevra un morceau de viande de son choix ⁸⁰.

Les autres applications d'un lien entre *nyakamala* et nobles établis au niveau du clan ne concernent que des rapports particuliers et de portée restreinte. Elles sont de nature à marquer une relation symbolique plutôt qu'à donner une forme à de véritables liens sociaux. Nous en donnons deux exemples: celui des femmes Dyumāsi recevant à leur mariage un pagne des Dyaguraga et des Ndyay, à charge pour elles de leur faire don d'un pot en terre lorsqu'une fille d'un de ces clans se marie; celui d'un rapport analogue unissant les Dūkure et les cordonniers Simaka, prévoyant qu'au lendemain de son mariage le membre d'un de ces clans donne à l'autre clan (comme les Tandyā aux Dyawara) un cadeau d'argent représentant le prix du *birigado*.

L'alliance des cordonniers avec les nobles Dyawara présente une configuration insolite: ici c'est une sous-caste en son entier qui jouit d'avantages auprès d'un unique clan noble. Ils sont en rapport de *kallēgōra*. Les Dyawara reçoivent des cadeaux, ce qui est un signe d'infériorité. Aux fêtes, les Dyawara nobles et les Sumbunu, c'est-à-dire tous ceux qui reçoivent des cadeaux des cordonniers, dansent pour ceux-ci ⁸¹.

⁸⁰ Les Dyumāsi sont aussi en relation privilégiée avec les Kebe et les Gasamma (p. 192).

⁸¹ En pays malinke (BOYER, 1953, p. 23, 24, note 15) comme aussi chez les Soninke du Gidyume, les Dyawara nobles portent le nom fictif d'esclaves des cordonniers.

Il existe aussi, tant entre clans nobles et clans *nyakamala* qu'entre clans nobles et l'ensemble d'une sous-caste, des relations d'évitement dont nous avons déjà eu l'occasion de traiter, à propos du *kose* ⁸²⁻⁸³.

Nous répétons que l'existence de ces alliances est la plupart du temps d'intérêt local; souvent elles n'impliquent que ceux des membres du clan qui habitent le même village et, dans les grands villages, le même quartier que les membres du clan répandant.

c) Rôles sociaux intercommunautaires des *nyakamala*

Dans les actes importants d'intérêt familial (formation des liens du mariage) ou villageois (palabre), les nobles ne se parlent pas « bouche à bouche ». Ils usent, pour communiquer entre eux, de l'intermédiaire d'un *nyakamala*. A cet égard, les rapports entre les deux castes sont fondés sur le principe de réciprocité: quand un *nyakamala* se marie ou est partie dans un différend qui l'oppose à un autre *nyakamala*, par exemple pour des questions matrimoniales, c'est un noble qui « lui tient la tête ». Les *nyakamala* représentent ici un groupe indistinct, en ce sens que le noble peut faire appel à n'importe quel clan de n'importe quelle sous-caste pour faire remettre son *tama* ou pour lui servir de porte-parole. Aussi bien, ce que ces fonctions requièrent, c'est d'être assurées par un individu de condition ou de statut différents de celui de l'intéressé: pour cette raison un esclave peut procurer au noble une participation aussi valable que celle du *nyakamala*.

Ce n'est qu'en de rares circonstances que s'impose la participation exclusive d'une seule sous-caste définie. Les forgeronnes et les cordonnières sont seules à pouvoir recueillir le *ɩko* (prénom) de la bouche du marabout lors de l'imposition du nom au nouveau-né. Seul le forgeron est habilité à circoncire. (Par un exemple très rare d'absence de réciprocité, il pratiquera également pour les autres *nyakamala*, forgerons compris). De même, c'est en général la forgeronne, et rarement le forgeron, qui excise les petites filles. Au cours des fêtes de la circoncision et du mariage, quelques actions d'importance mineure sont également le fait d'une sous-caste particulière: les traditionnistes (et non les griots, en particulier) accompagnent les garçons dans leurs sorties pendant la journée et la nuit précédant la circoncision; c'est un cordonnier qui distribue les tas de viande du taureau ou du mouton tué par un des pères des circoncis. Au lendemain d'un mariage, c'est à un cordonnier qu'il revient de faire l'inventaire du trousseau de la jeune épouse et d'en prélever une part pour son propre

⁸² Voir p. 188.

⁸³ Bien qu'il ne s'agisse pas de rapports claniques, c'est ici qu'il paraît le plus à propos de citer une relation d'évitement entre une sous-caste et un village dont l'exemple est unique dans le Dyahunu. Aucun cordonnier ne doit s'établir à Yaginne ni séjourner dans cette localité pendant l'hivernage. A cette époque de l'année le village est isolé par l'effet des inondations; or, on dit que celui qui nagerait dans le marigot Hallane après le passage d'un cordonnier, s'y noierait.

usage, et c'est à la cordonnière ou à la forgeronne qui coiffe la femme depuis son jeune âge, à lui faire sa première coiffure après le mariage.

Les obligations ou les compétences reposant sur les membres d'une sous-caste donnée dépassent cependant le domaine des cérémonies. Ainsi le chef de village, qui se doit de traiter les hôtes de sa localité, les envoie loger chez un cordonnier. Si l'étranger est invité par tout le village, c'est la communauté des chefs de famille qui subviendra à ses besoins, mais s'il n'est reçu que par une famille, cette charge incombe aussi au cordonnier. A la rigueur le griot peut être appelé à la même obligation.

Après avoir envisagé les fonctions des *nyakamala* pris en général et celles des membres d'une sous-caste particulière, il reste à traiter des clans de *nyakamala* auxquels sont liées certaines attributions, plutôt des honneurs qui leur reviennent que des services qu'ils doivent rendre.

Lorsque une tête de bétail est abattue, les différentes opérations de boucherie donnent lieu à un partage de compétences où, nous l'avons vu, les *Dyumāsi*, aidés par les *Dyakite*, jouent le rôle principal.

La procédure d'une assemblée ou d'un palabre suscités par le chef de Gori prévoit la participation de deux clans de cordonniers: le chef s'adresse à l'ainé des *SimaKa*, lequel charge l'ainé des *Dembaga* de convoquer les six chefs de quartier. Lors de la réunion, ceux-ci parlent tour à tour, en ayant prononcé « *Goro* », terme d'adresse pour *SimaKa*, qui, à son tour, dit alors « *Dyabake* », un nom des *Dembaga*, pour ce faisant le présenter à l'orateur comme un auditeur officiel représentant l'assemblée des hommes réunis. *Dembaga* approuve chaque parole émise par le chef.

d) Attitudes sociales et psychologiques des *nyakamala*

Certains comportements sont fixés par la coutume. Avec les esclaves, il n'y a d'hommes adultes qui dansent aux fêtes que les *nyakamala* (les nobles ne dansent jamais; ils laissent cela à leurs femmes et leurs enfants). La danse des forgerons consiste à mimer l'abattage des arbres. Les femmes de la caste inférieure ont l'usage exclusif de certains chants⁸⁴ qui s'adressent

⁸⁴ Exemple d'un chant de forgeronne (en bambara):

« O Nanta, brave forgeron Nanta, sors pour que je te voie.
L'arbre va crier sous le forgeron qui ne sait pas l'utiliser.
La forgeronne qui ne sait pas tresser les cheveux est malheureuse.
La forgeronne qui ne sait pas fabriquer la poterie est malheureuse.
Forgeron pauvre, jamais je ne me marierai avec toi.
Les hommes braves se connaissent, mais ne sont pas égaux.
Le forgeron brave connaît ses adversaires et sait qu'ils ne sont pas pareils.
O *Dyogoda*, excellent enfant unique, sors que je te voie.
O forgeron sans réputation, jamais je ne me marierai avec toi.
L'arbre va crier, l'arbre va pleurer sous le fer du forgeron qui ne sait pas l'utiliser ».

Exemple d'un chant de cordonnière (mélange de bambara et de soninke):
« Gloire au prophète, salut à *Domba*, fils de *Māma*,

à des hommes de leur sous-caste. Les paroles en sont parfois hermétiques, et les nobles sont censés ne pas pouvoir les comprendre; ils doivent n'y voir que langage de *nyaKamala* et affecter cette attitude, quand bien même le contenu, le vocabulaire et la syntaxe ne présentent rien de particulier. Il arrive que ces chants soient en bambara, mais ceci n'est pas exceptionnel, les filles nobles mêlant aussi dans les leurs des mots de cette langue au soninke.

Aucune marque corporelle⁸⁵, rien dans le vêtement ne distingue le *nyaKamala* du noble.

Les attitudes psychologiques débordent le domaine des institutions. Même la façon quotidienne d'être obéit à des règles (coutumières mais non obligatoires), dans la mesure où chaque statut social commande un comportement qui l'exprime. C'est le *dambe*, la façon d'être et de faire qui convient à son rang⁸⁶.

Le noble n'oublie jamais qu'il risque la honte; il ne perd pas de vue qu'un manque de dignité le jugerait et lui ferait perdre la face. Il doit toujours éviter de se mettre dans le cas d'être abaissé ou méprisé. La notion de *yāgu* qui domine la conduite du noble signifie à la fois l'humiliation, la honte et la crainte de la honte. Etre *yagunte*, ce n'est donc pas avoir une attitude humble, mais c'est ne pas oublier qu'un manquement à la bienséance peut coûter l'honneur.

Le *nyaKamala* ne partage pas ces valeurs et cette anxiété. Il est, et peut être sans déroger, effronté, indiscret, quémendeur, intéressé; il lui est permis à tout moment de proposer ses services et de mendier à mots couverts; il n'est pas tenu de garder ses distances; il ne doit pas craindre

Domba, fils de Māma, salut à toi.

L'homme attrape l'homme et le domine.

Toi cordonnier, qui es invulnérable, je t'estime, cordonnier.

Est-ce que ta mère a mangé du piment ?

Est-ce que cela t'a donné une grande fierté ?

Est-ce que ta mère a vu le fleuve soumis au vent ?

Est-ce que ta mère a vu la mer toujours étendue ?

Est-ce que ta mère a vu le chemin qui ondule comme un serpent ?

Est-ce que ta mère a vu le lion qui cherche la chair crue ?

Père de Nāna, beaucoup de gens te sourient.

Ma tante*, sois sûre que l'ami-ennemi n'est pas bon.

Sois sûre qu'il a du sang sur les dents.

Hé cordonnier, tant que le ciel te sera favorable,

Un jour ne répond pas à un jour. »

* Sœur du père.

⁸⁵ Chez les Dyawara du Kingi on rase la tête aux enfants, en ménageant des touffes de cheveux dont la disposition varie selon la statut et le sexe (BOYER, pp. 67, 68, fig. 6).

⁸⁶ Le mot *dambe* signifie l'espèce et ce qui lui appartient en propre: en ce contexte-ci, il marque l'accord entre le comportement et la qualité sociale (d'un noble qui chanterait une chanson d'esclave on dira qu'il abandonne son *dambe*; le *dambe* du griot est de jouer de la guitare).

d'être importun; il est familier et relâché. Il n'a pas grand honneur à défendre et sa conduite justifie *a posteriori* le dédain des nobles.

Il est évident que ces stéréotypes varient fort d'un individu à l'autre. Il faut remarquer aussi qu'ils sont le plus sensibles, surtout en ce qui concerne les nobles, dans les grands villages, et à Gori en particulier. Là les attitudes de fierté des nobles, leur propos de ne fréquenter que des égaux, le mépris qu'ils témoignent aux *nyakamala* et aux descendants d'esclaves, se font valoir plus que dans les petites localités où « tous font tout ensemble ». Le grand nombre des habitants permet d'y choisir ses amis et d'ignorer ses inférieurs. L'ancienneté du village, son passé glorieux, l'implantation plusieurs fois centenaire des grandes familles Dúkure et d'autres anciens guerriers, donnent aux nobles ce vif sentiment de leur excellence qu'ils ont moins de raison de connaître dans les petits villages récents où ils se trouvent coupés de leur parentèle et compris dans un petit groupe de villageois de composition sociale hétérogène.

e) Avantages économiques des *nyakamala*

L'appartenance à la caste inférieure est gage de revenus. Le travail artisanal, moins dur que le travail agricole, qu'il soit accompli pour la famille du noble à laquelle le *nyakamala* est attaché ou, plus encore, pour divers commanditaires, valait — et continue à valoir — au forgeron et au cordonnier paiements et cadeaux, mais c'étaient surtout les traditionnistes et les griots qui pouvaient tirer de leur métier les plus grands profits. Dans le temps, disent les *gesere* d'aujourd'hui, nous n'avions qu'à dire trois mots et nous recevions un cheval, une vache, un esclave. Le griot et lui pouvaient décider du cadeau qui leur serait donné. Ce régime leur permettait de s'enrichir, et certains qui, en plus, cultivaient les champs ajoutaient le mil reçu au mil récolté. Les nobles les plus riches trouvaient par eux le moyen de faire valoir leur prodigalité et ils craignaient leur arrogance contre laquelle il n'y a pas de parade: « Le griot ne vit que de la terreur qu'il inspire ou des cadeaux des riches dont la gloire et les mérites se mesurent pour lui à l'importance de l'aumône ⁸⁷. »

La richesse étalée par le *nyakamala* a une certaine incidence sur la considération qu'il mérite; elle témoigne de son habileté, de ses talents, mais ne lui vaut pas d'être vraiment honoré. Un griot riche reste un griot, et ce n'est que dans les limites de sa sous-caste qu'il peut espérer briller. Au demeurant, sa richesse n'existe que par la générosité des nobles et il la doit à son statut même: l'origine même de ses biens l'empêcherait de nier la qualification qui l'en fait bénéficier.

D'un point de vue plus général les *nyakamala* — les griots surtout — jouissent d'autres avantages encore qui débordent la sphère économique.

⁸⁷ DANIEL, 1910, p. 31.

Disposant de plus d'argent que les nobles ils sont souvent plus tôt qu'eux en mesure de payer la dot, donc de se marier, même si dans le passé les frais matrimoniaux du *nyakamala* l'emportaient parfois sur ceux du noble. La richesse peut amener des situations paradoxales de ce genre jusqu'à l'intérieur de la famille. Nous avons observé chez des griots l'exemple d'un frère ayant procuré l'argent de la dot à son aîné, son talent l'ayant pourvu plus tôt. Comme il est de bonne règle que l'aîné se marie le premier, il avait fallu qu'il se fasse aider par son cadet.

Hiérarchie des sous-castes et des clans nyakamala

Les rapports entre les sous-castes et, à l'intérieur même de la sous-caste, entre certains des clans qui la composent, sont organisés par le principe hiérarchique, ainsi qu'il en va des relations entre les nobles, mais avec plus de rigueur. Les sous-castes, qui, au sein de la société, occupent par rapport aux nobles et aux esclaves une position intermédiaire, sont donc, en outre, elles-mêmes le lieu d'application d'une ordonnance à double articulation.

1. Le principe d'inégalité des sous-castes, comme celui qui sépare entre eux les nobles et les *nyakamala* dans leur ensemble, s'exprime en termes de plus ou moins grande excellence sociale plutôt que de supériorité et d'infériorité, bien qu'il opère ici dans le cadre d'un seul statut. On parle de meilleurs et de moins bons. Mais tandis que les préséances existant au sein de la noblesse, tout en étant connues de chacun, sont rarement manifestées, à l'intérieur du système des sous-castes en revanche l'inégalité s'exprime ouvertement par une conduite qui reproduit d'ailleurs entre *nyakamala* inégaux celle qui marque les rapports de *nyakamala* à nobles: on connaît le moins bon à ce qu'il mendie auprès de meilleur que lui, à ce qu'il le « mange » et à ce qu'il soit autorisé à l'insulter. Réciproquement la qualité supérieure s'exprime dans le fait de pouvoir donner des cadeaux ⁸⁸.

⁸⁸ Il importe de faire ressortir qu'il y a plusieurs sphères de cadeaux, définies par les rapports sociaux dans lesquels ils s'inscrivent et qu'ils contribuent d'ailleurs à entretenir. 1) Les paniers de mil dus au maître de la terre (voir p. 321) lui sont remis en reconnaissance de son droit foncier. Les dons que reçoit le marabout participent de l'aumône faite dans un esprit de respect moral. L'aîné de la famille, pour qui travaillent les cadets (fils et frères puînés) reçoit de chacun d'eux une petite fraction de leur récolte, en témoignage de soumission. Ces cadeaux, qui portent tous le nom de *dyaka* (d'après l'arabe *zekat*, impôt ordonné par la religion), sont considérés comme des dus. 2) Nous passons rapidement sur les dons prescrits par la coutume lors d'occasions solennelles (circoncision, mariage, condoléances, etc.). On peut leur assimiler tous les cadeaux faits entre parents et amis. Ils marquent les bonnes relations des intéressés et ne s'inscrivent pas dans des rapports hiérarchisés. 3) De nobles à *nyakamala* et d'une sous-caste à l'autre, les cadeaux sont faits, pour ainsi dire, en vertu même de la signification qu'ils revêtent. Ils sont la manifestation de rapports institutionnels d'inégalité. C'est la seule sphère où le supérieur se trouve être le débiteur de l'inférieur, et ces positions respectives des parties ne sont qu'une forme de la situation que l'un occupe envers l'autre. L'inégalité comme telle ne suffit pas, en effet, à en rendre compte: ainsi le descendant.

La hiérarchie des sous-castes s'établit comme suit, de haut en bas : traditionnistes, forgerons, griots, cordonniers.

Les deux sous-castes nommées en premier lieu, les traditionnistes et les forgerons, ne se détachent pas clairement. Le régime des alliances permises, donne aux traditionnistes l'avantage sur les forgerons ; ils sont néanmoins plus liés entre eux que ne le sont les autres sous-castes. Ils se disent *kallɛŋɔrɔŋke* (répondants de relations à plaisanterie, comme les cousins) « puisqu'ils s'épousent » ; or, on remarquera que les traditionnistes épousent aussi bien les griots, sans que jamais ils ne se déclarent leurs cousins : au contraire, les griots flattent les *gesere*, ce qui marque bien leur valeur moindre.

Les forgerons affirment avec force leur situation élevée : « Un forgeron ne va jamais saluer un griot ou un cordonnier, mais il salue les nobles et reçoit des cadeaux d'eux. »

Les griots et, enfin, les cordonniers tiennent nettement le bas de l'échelle.

2. A l'intérieur même de la sous-caste, la situation plus ou moins élevée de certains de ses clans, paraît obéir à des déterminations variées.

Celle qui amène à distinguer entre les *gesere* n'est pas connue. Il n'y a au Dyahunu que deux familles de cette sous-caste⁸⁹, appartenant à des clans différents. Les circonstances de leur venue dans le *dyamâne* ne sont pas oubliées : les Sise vinrent à Tambaƙara sur l'invitation de Ƙore Ƙanyi Dúkure, dont on retrouve le nom dans la généalogie des Dibakɔye ; les Sira arrivèrent à Gori en y suivant un certain Hadima Dǎrǎme Taganti. Les premiers des traditionnistes et par conséquent les plus excellents de tous les *nyaƙamala* sont les Sira. « Ils donnent à tous les autres *nyaƙamala* et ne reçoivent rien de personne, hormis les nobles. » Entre eux les Sira ne se font pas de cadeaux, mais quand ils sont réunis pour chanter (à la fête de la circoncision, par exemple), ils se partagent tout ce qu'ils ont reçu.

Les premiers des forgerons sont les Dyumāsi. Ils sont attachés aux Dúkure depuis des siècles ; leur nom figure dans la suite de Tamāro, ce qu'ils tiennent à grand honneur. Ils sont des rois (*tuŋka*), chefs de tous les forgerons et appelés en cette qualité à régler les affaires qui concernent cette sous-caste (par exemple, c'est le doyen (*ƙɪrise*) des Dyumāsi qui désigne les forgerons pratiquant aux grandes circoncisions). « Si on frappe l'enfant des Dyumāsi, les Dúkure se fâchent » ; quand un Dúkure se marie, il

d'esclave donne aujourd'hui couramment de menus cadeaux à son maître, en signe d'hommage.

⁸⁹ Il y a cependant des *gesere* dans presque tous les *dyamâne* voisins : des Hadiga dans le Kenyareme, des Kamana dans le Sɔɔma et le Dyɔmboko, des Wāsa dans le Gidi-maka, des Silla dans le Ƙiŋgi. Le Gidyume n'en possède pas.

donne un âne au doyen des Dyumāsi. Tout ceci cependant ne vaut que pour les Dyumāsi de Gori, ces forgerons élus du fondateur du village. A Tambaġara, les Dūkure les disent « les forgerons de tout le monde ». Ici exceptionnellement nous touchons du doigt le caractère historique des inégalités entre les *nyaġamala* ou de certains d'entre eux.

Par une dérogation à la règle, les forgerons Bōmu, qui ne valent pas les Dyumāsi, leur donnent des cadeaux. Les forgerons Ture Dyaraha de Gori se prétendent leurs égaux : aussi, quand ils se rencontrent, c'est à qui donnera le premier un cadeau à l'autre.

Les griots, peu nombreux dans le Dyahunu et d'origine étrangère au *dymāne*, n'y sont pas l'objet d'une classification. On se borne à placer les Maġeysa au rang inférieur.

L'ordonnance des clans de cordonniers est moins clairement établie que celle des autres *nyaġamala*. Les Simaġa Ķore, dont la présence dans le Dyahunu est ancienne (ils faisaient partie des cent quarante-quatre clans), sont leurs chefs, des *tuġka*, comme les Dyumāsi chez les forgerons de Gori. Leur doyen collabore avec le chef de village, en faisant convoquer, par l'intermédiaire des Dembaga, les chefs de quartier aux réunions et aux palabres ⁹⁰. Les épouses du doyen des Simaġa Ķore jouissaient naguère encore d'un privilège spécial : le soir, quand les femmes nobles pilaient, Simaġa pouvait entrer dans la cour et prendre trois poignées de mil (« mais si elle avançait la main pour en prendre une quatrième, on lui saisissait le poignet, et elle se retirait »). Elle visitait ainsi tous les quartiers du village. Les Dembaga se distinguent, nous l'avons dit, dans la procédure des réunions et ils jouissaient du temps des Bambara et d'El Hadj Omar d'une exemption d'impôt, la communauté villageoise subvenant au paiement à leur place. Eux aussi ont droit à une considération particulière : « Quand tu parles au doyen des Dembaga, il ne te regarde pas ; c'est un *tuġka* ». Il est le porte-parole des cordonniers. Mais en même temps on affirme que les Ganesi et les Dyawara Samabone (dont nous verrons aussi qu'ils ne se marient pas entre eux) étaient déjà cordonniers « avant les guerres » (Kaġkinya par exemple) et sont, pour cette raison, les meilleurs de leur sous-caste ⁹¹, — ce qui revient à dire que les nobles en devenant *nyaġamala* tombèrent plus bas que n'étaient les membres de la sous-caste depuis toujours assignés à leur statut. Or, il est dit expressément par ailleurs que les meilleurs *nyaġamala* sont ceux qui furent des nobles jusqu'à un certain moment de leur histoire ⁹². Les Sumbunu sont les derniers des cordonniers. Ce sont

⁹⁰ Voir p. 226.

⁹¹ Ainsi que les Maġgasi (eux les tout premiers) et les Kallba, non représentés dans le Dyahunu. Cependant lors de leurs réunions, les Maġgasi reçoivent des cadeaux de tous les cordonniers.

⁹² C'est du moins ce qu'on affirme des griots Kuyate, nobles déçus (non représentés dans le Dyahunu).

leurs esclaves (*kome*)⁹³; ils vont chercher du bois pour eux et de la paille pour leurs chevaux, mais par un effet de retournement radical, ils donnent, plus spécialement encore que les autres cordonniers, des cadeaux aux Dyawara nobles; ils en donnent également aux Dukara nobles. Les Sumbunu ont l'usage d'un tambour particulier, le *djubure*; ils en jouent⁹⁴ aux fêtes pour faire danser les *nyakamala*.

Toutes ces inégalités laissent entrevoir un système cohérent de gradation de la valeur sociale où les catégories de *nyakamala* et certains de leurs clans (sans doute étaient-ils plus nombreux dans le passé, et les marques d'inégalité plus circonstanciées) ont une situation nettement déterminée.

Il est clair aussi que chaque entité, sous-caste ou clan, occupe une place qui ne saurait changer, que ce soit en sa faveur ou à son désavantage.

L'individu cependant, l'homme *nyakamala*, a une possibilité non de modifier réellement son statut, mais de se donner droit à une certaine considération: en étudiant le Coran et en devenant ainsi *feire*. Par là il lui revient de pouvoir accomplir certaines fonctions de marabout. Le *feire* est le *nyakamala* qui connaît par cœur une partie au moins du Coran. Son titre n'est pas héréditaire. Il peut, à l'instar du marabout, écrire le texte des amulettes et, selon certains, tenir une école coranique; il lui est aussi permis, en l'absence de marabout au village, de laver le corps des morts. Il n'a jamais le droit de recevoir des aumônes (*dyaka*), mais il peut aller trouver des marabouts, leur réciter une partie du Coran et recevoir d'eux un cadeau. S'il le désire, il peut exercer le métier de sa sous-caste, tout en restant *feire*. Le *feire* ne doit épouser que les femmes auxquelles sa sous-caste peut prétendre, jamais une noble par conséquent, fût-elle fille de marabout ou de clan maraboutique.

Régime matrimonial des nyakamala

La séparation des *nyakamala* d'avec les nobles et les inégalités existant entre eux sont assurées, et maintenues, par le principe endogamique. Les nobles sont rigoureusement interdits aux hommes et aux femmes de caste inférieure. Ceux-ci n'épousent pas non plus les esclaves. Les règles matrimoniales applicables à l'intérieur même de l'ensemble des *nyakamala* varient selon le groupe (sous-caste et même parfois clan) envisagé. Considérons-les pour chaque sous-caste en particulier.

⁹³ BOYER les décrit chez les Dyawara du Kingi comme les « griots des castés » (1953, p. 73).

⁹⁴ Tout de même que leurs femmes, qui sont donc les seules de toute la société à pratiquer cet instrument de musique. C'est un tambour de même modèle que celui des griots, mais de dimensions plus grandes.

Outre les femmes de leur propre sous-caste, 1) les traditionnistes épousent les filles des forgerons et des griots ⁹⁵, 2) les forgerons prennent en mariage les filles des traditionnistes et les « grandes femmes » (veuves et divorcées) des griots, 3) les griots, les filles des traditionnistes et les « grandes femmes » des forgerons. Les cordonniers sont strictement confinés à leur catégorie, à l'intérieur de laquelle les Ganesi et les Dyawara Samabone ne peuvent s'épouser ⁹⁶.

Bien que les sous-castes soient considérées comme des corps sociaux spécifiques et distincts, des *Kabila*, les alliances ouvertes à chacune d'elles, sauf à la plus basse (les cordonniers), débordent donc des limites de ses propres membres.

Le tableau suivant ordonne les *nyakamala*, hommes et femmes (v.: vierges; g.f.: grandes femmes), selon leur rang. Les alliances permises à chaque sous-caste (à lire dans le sens horizontal pour le sexe masculin, vertical pour le sexe féminin) sont indiquées par des hachures.

Tableau 9

Cordonnières	Griotes		Forgeronnes		Traditionnistes	
	g.f.	v.	g.f.	v.		
	/	/	/	/	/	Traditionnistes
	/		/	/	/	Forgerons
	/	/	/		/	Griots
/						Cordonniers

Formation des castes (théorie soninke)

L'idéologie soninke donne de la constitution des castes une double explication. De la plupart des clans *nyakamala* elle affirme qu'ils le sont

⁹⁵ Au début de ce siècle, un traditionniste Sira (du Dyahunu), qui avait voulu sauver les vaches de sa femme, une griote, fut tué par des Maures de Lakangemu. Depuis lors certains *gesere* se sont fait une obligation d'éviter le mariage avec une griote vierge, n'épousant plus que les femmes divorcées ou veuves de cette sous-caste. L'intérêt de ce fait est de montrer qu'une règle de principe peut avoir trouvé son origine en un événement fortuit.

⁹⁶ Non plus que les Mangasi et les Kallga (absents du Dyahunu, mais connus de ses habitants). Sur ces quatre clans interdits les uns aux autres, voir p. 231⁹¹.

« depuis toujours, de par la volonté d'Allah ». Mais pour d'autres, ceux qui partagent leur *dyamu* avec des nobles et à propos desquels il faut donc expliquer pourquoi, au sein d'une entité, certaines branches sont de la caste supérieure et certaines de la caste inférieure, il est dit que ces dernières doivent leur situation à une circonstance spéciale, un événement particulier. On se trouve donc en présence tantôt d'une loi générale dont on ignore quand elle est apparue, ou qui est éternelle, tantôt d'un donné politique résultant d'un fait réel ou légendaire de l'histoire.

L'application la plus frappante du second type d'explication, la seule à porter sur un fait concret et nommable, est la bataille de Kaŋkinya où le roi de Soso, Sumanguru Kante, un Soninke, fut défait par Sundyata, le roi du Mali. A l'occasion de cette bataille, disent les Soninke du Dyahunu (qui ont d'ailleurs oublié sa signification et jusqu'au nom de ses protagonistes), plusieurs nobles à cause de leur lâcheté perdirent leur statut et furent à l'origine d'une branche *nyakamala* de leur clan, les uns comme certains Kante et certains Ture choisissant à ce moment d'appartenir à la caste inférieure afin de ne plus devoir se battre, les autres après la bataille se prétendant *nyakamala* afin d'échapper au massacre, comme certains Sise ou ces Silla Nimisera (de *animisi*, regretter) qui se donnèrent faussement pour cordonniers, ce dont ils se repentirent plus tard ⁹⁷.

Les autres raisons auxquelles est imputée la déchéance de certains nobles ne présentent pas ce caractère de précision historique, mais elles ressortissent cependant au même genre de justification parce qu'il s'agit toujours de circonstances nommées, d'événements situés dans le passé, fût-il celui de la légende. Si elles ne sont pas réelles, mais seulement inspirées à l'imagination par le besoin de rationaliser, de telles explications, que la société se donne pour penser un processus de différenciation s'opérant au sein d'un groupe originellement homogène, éclairent d'autant mieux les aspects idéologiques de ces rapports sociaux. D'après ces explications, la scission s'opérant au sein du clan s'est faite entre des « frères » (dont les qualités d'aîné ou de cadet sont toujours précisées). Il est dit que par reconnaissance ou par admiration, l'un des frères, tantôt l'aîné, tantôt le cadet, se déclare le *nyakamala* de l'autre. Cette qualité se transmettra à tous ses descendants.

Arrivés dans le Sahel, les trois frères Tandy, de même père et de même mère, venant du Wagadu, souffrirent de la faim. L'aîné s'éloigna

⁹⁷ « C'est de cette défaite mémorable que datent les familles de griots. La plupart des gens libres de Simangourou, pour échapper à une mort certaine, n'hésitèrent pas à se faire passer pour griots, tels les Kanonte (= Kante = Diara), Traore, Sisoko, Konate. Les enfants de ces gens libres demeurèrent et sont encore griots. Quand ces événements se passèrent, les migrations du Wagadou s'étaient déjà produites. » (Ch. MONTEIL, 1966, p. 169). Dans le même sens, l'histoire du chef Dyaguraga mécontent de ses guerriers Baraka, Silla et Dërâme, et faisant d'eux des griots (p. 45).

dans la brousse et rapporta un morceau de viande, que le plus jeune dévora. Quelques jours plus tard le cadet remarqua que son frère boitait. Il le questionna et l'autre lui répondit qu'il s'était coupé un morceau du pied pour le lui donner à manger. Le cadet lui dit qu'à partir de ce jour il serait son *nyakamala*. Il est l'ancêtre des cordonniers Dyawara Samabone (« car les cordonniers Dyawara sont des Tandya, qui te répondent si tu les appelles de ce nom »)⁹⁸⁻⁹⁹.

Toutes ces histoires mettent donc en cause un clan noble qui, en se fractionnant, donne naissance à une branche *nyakamala*. Tantôt la fraction déchue garde le *dyamu* et y ajoute son nom de branche, tantôt elle change radicalement de nom¹⁰⁰.

Ce genre de justification s'appuie sur la forme des castes telle qu'elle s'inscrit dans le système clanique. D'une part le rapport de la caste et du *dyamu* est rigide, puisqu'il n'y a pas de possibilité pour le membre du clan de modifier le statut social qui lui est assigné par sa naissance et que son nom manifeste, mais d'autre part ce rapport ne vaut que pour une région donnée, car tel *dyamu* est noble ici qui est *nyakamala* là-bas. C'est bien ce que suggèrent les traditions rapportées ci-dessus: que l'abaissement du *nyakamala* entraînait celui de toute sa descendance, mais qu'il ne pouvait évidemment engager tous les membres du clan, dispersés sur une aire

⁹⁸ Cette histoire se retrouve en plusieurs points de la région soudanaise et doit justifier l'origine de l'inégalité de clans divers (cfr par exemple, Ch. MONTEIL, *Les Khassonké*, *op. cit.*, pp. 295-6; M. SIDBÉ, « Les gens de caste ou nyamakala au Soudan français », *Notes africaines*, 81, 1959, pp. 13-17).

⁹⁹ Ou encore: « Quatre frères Sisakho, Nyaranké, Fasare Musa, Sule et Budala, venant de l'Est se rendaient chez Diamera Sokhona Diaguraga, lorsqu'ils furent sur le point de mourir de soif. Un oiseau *lanne* leur indiqua la mare de Nima, près de Goumbou. Là les deux frères cadets quittèrent l'ainé, craignant qu'il ne se prévalût, pour les dominer, du fait qu'il les avait sauvés. Suivis de leur forgeron, ils se soumièrent au *manga*; leurs descendants constituent la branche des Sisakho-Mangana (région de Banamba et de Touba). L'ainé prit pour *khose le lanne*; il est l'ancêtre des Sisakho-Nimaga, nommés ainsi en souvenir de la mare. A son frère Fasare Musa, qui était resté près de lui, il dit: "Comment feras-tu pour cultiver, puisque notre forgeron nous a abandonnés? — C'est moi qui ferai le forgeron, répondit Fasare, mais n'oublie pas que je suis ton égal (*dukha*). " Ainsi Fasare devint l'ancêtre des Sisakho-Dukhansi, qui sont forgerons. » (Ch. MONTEIL, 1953, p. 406).

¹⁰⁰ Ce mode de réduction à la caste inférieure paraît avoir été d'application il y a peu de temps encore. Monteil semble, en effet, parler en ce sens, mais il est malheureusement impossible de démêler si l'auteur fut témoin de ce phénomène ou s'il ne fait que rapporter une tradition (auquel cas sa remarque ne serait qu'une autre explication de ce que nous venons de décrire): « Il est arrivé qu'un homme libre, non casté s'est, de lui-même, déclaré le *gesere* d'un autre homme, auquel il a voulu marquer ainsi sa reconnaissance ou sa soumission ou lier sa fortune. Dans ce dernier cas, il n'est pas rare que la cérémonie d'échange solennel des sangs des contractants intervienne pour affirmer les conditions réciproques du pacte. Le *gesere* bienveillant devient casté, et ses descendants de même. Ce qui explique la co-existence, dans la famille ou le même clan, de gens libres et de gens de caste. » (Ch. MONTEIL, 1953, p. 364, note 2).

immense. En d'autres termes, si le fonctionnement même du système est rigide, il reçoit des applications qui varient selon les régions.

Ces traditions retiennent aussi le fait que tous les clans *nyakamala* n'ont pas reçu leur statut à la même époque, mais qu'une fois fixé, le cadre institutionnel put recevoir de nouvelles applications à des époques ultérieures.

Situation actuelle des nyakamala

Les conditions d'existence de la caste inférieure — spécialisation du travail et endogamie — sont inchangées et appliquées rigoureusement.

De même, ce qui a été dit du statut politique des *nyakamala* n'a pas varié; leur infériorité sociale n'a pas subi de modifications importantes. La distance entre les nobles et eux s'est un peu réduite par l'effet de l'affaiblissement des principes aristocratiques. Rares sont aujourd'hui les Dúkure qui refusent leur natte aux *nyakamala* (sans qu'ils étendent cette tolérance aux Kurabinne); les rapports sexuels entre eux et les nobles semblent plus fréquents qu'ils ne furent l'être jadis.

Il est pourtant survenu depuis l'époque coloniale des changements dans la situation économique et sociale des *nyakamala*, mais ils s'expliquent par des causes étrangères au système des castes lui-même. Nous les avons déjà signalés en passant. L'appauvrissement de la noblesse a eu sur la condition des *nyakamala* deux conséquences: qu'ils ont beaucoup plus rarement qu'avant la possibilité d'être des clients de riches patrons et qu'ils sont évidemment devenus eux-mêmes moins pourvus de biens, puisque la générosité des nobles a moins souvent l'occasion de se manifester à leur égard. Ils continuent pourtant à tirer de leur travail plusieurs avantages appréciables. Ils forgent, font de la musique ou confectionnent des sandales plutôt que de manier les outils agricoles: ce ne sont pour la plupart que des cultivateurs d'occasion, quoique certainement plus assidus que dans le passé. Pour la même raison, ce ne sont pas des navétanes aux voyages très fréquents; les années passées à l'étranger sont d'ailleurs vouées tant au travail artisanal — et non seulement pendant la saison sèche — qu'à l'agriculture. Si, comme à certains nobles, il arrive à quelques *nyakamala* de faire mine de s'expatrier, c'est aussi pour les mêmes raisons que la plupart reviennent au pays: parce que le chef de famille est mort et qu'ils consentent à prendre la charge de sa succession, ou parce que « leur maison est ici ».

Rarement liés à une famille, moins que les autres astreints au travail de la terre, ils jouissent d'une grande liberté de mouvement. Elle leur est du reste imposée par la recherche de travail et inspirée par le désir d'échapper aux commandes d'un patron, moins rémunératrices que toutes autres. Souvent le forgeron ou le cordonnier, évitant la concurrence, se fixe ici ou là, même hors des limites du *dyamane*, en fonction des opportunités. Le griot a intérêt à circuler beaucoup dans le pays et à connaître dans les

villages le plus de nobles possible, qu'il pourra flatter et solliciter. Tel alla en France non pour se faire manœuvre, mais afin d'entretenir les nobles dans leur prestige et de leur plaire par sa musique et ses chants traditionnels. Il y trouva l'occasion de réunir une somme d'argent importante.

Le pouvoir malien ne s'est pas prononcé explicitement sur la question des castes. Il reconnaît leur existence, en acceptant par exemple de recenser les familles de *nyakamala* sous le couvert des familles nobles auxquelles elles sont éventuellement attachées. Il tolère la discrimination sociale dont ils sont l'objet, mais le législateur ne l'a pas confirmée dans le Code du Mariage, qui ne consacre aucune discrimination. L'Union Soudanaise — R.D.A. n'apprécie guère les usages des griots, considérés par elle comme des parasites drainant à leur profit des richesses que ne justifie aucun travail utile. Elle recommande en conséquence de réduire l'importance des cadeaux qu'on leur donne. Les *nykamala* eux-mêmes, et moins que les autres les griots, ne manifestent pas le désir de changer de statut, jugeant apparemment que les avantages économiques compensent les inconvénients d'ordre social qui y sont attachés.

2. Les esclaves

Période traditionnelle

Généralités

La société soninke fut esclavagiste dès le temps du Wagadu. « On faisait remonter les esclaves de l'Etat à celui que Dinga avait acheté à Luti qui devint chef de ses captifs sous le nom de Kunu (chef) Biranin Tunkara. On appelait les esclaves *kuso* [...]. Ils étaient de toute provenance: capture, achat, naissance et aussi option de gens libres mais pauvres soucieux de s'assurer contre la misère et la tyrannie. Chacun conservait son nom de clan et ses interdits claniques ou personnels [...] Il y eut divers grands chefs d'esclaves d'Etat, personnages considérables [...] ils commandaient à une nuée de chefs de groupements d'esclaves (la masse servile était fractionnée à l'infini pour briser sa cohésion et susciter de rassurantes rivalités) [...] ¹⁰¹. »

Sur la nature et l'importance du rôle économique de l'esclavage à cette époque nous sommes moins bien renseignés. Monteil ne parle que d'esclaves de l'« Etat » et ne décrit pas leurs fonctions; en un autre endroit il précise que le travail de la terre était assuré par une classe particulière de la société, les Karo, ce qui donne l'assurance que le travail servile, s'il était employé aussi sur les champs (ce qui n'est pas explicité), ne constituait pas, de loin, la seule main-d'œuvre agricole, mais au plus une force de travail d'appoint.

¹⁰¹ MONTEIL, 1953, p. 403.

L'institution ne disparut pas après l'éclatement du royaume. Quant au Dyahunu, il en est fait état pour les tout premiers temps de son histoire, à propos du mariage de Tamāro avec sa troisième femme, la fille du roi du Kingi, qui lui valut de recevoir soixante-dix familles de captifs. Lui-même était venu du Wagadu avec cinq captifs soninke: Tumamoni, qui était leur chef (il faisait exécuter les ordres et percevait les amendes), Bumoni et Sembé Lembe, qui n'eurent pas de descendants, enfin les *dyonkurunke* (esclaves collectifs) Harāba Ma Ture et Dyara Kantoro.

En l'absence d'un important pouvoir central, il va de soi que les captifs cessèrent d'assurer les fonctions administratives dont les rois et les chefs avaient pu les charger et qu'ils ne servirent plus désormais qu'à doubler ou à remplacer leurs maîtres dans les travaux matériels (cultiver la terre, porter les charges des commençants) et à leur fournir une source de profit en tant que marchandise.

Qu'en était-il de leur importance numérique? Le Capitaine Mazillier évaluait en 1894 la proportion des esclaves dans le cercle de Kayes (voisin du cercle de Nioro) à 30% de la population totale (il ajoute que le recensement indiquait 20%). En certaines autres régions voisines du Dyahunu, telles que le Kingi et le Gidyume, ce nombre représentait environ 60%¹⁰². Pour la fin du XIX^e siècle, et pour nous tenir à la région qui nous occupe, les Dyahunanjo se rappellent des maximums de trente à soixante captifs pour une famille noble, mais en général leur nombre n'excédait pas deux, trois ou quatre. Mazillier considère que les conquêtes bambara ont contribué à la multiplication des esclaves. Les guerres de Samory, d'El Hadj Omar et d'Ahmadu, enfin la conquête française ont également favorisé l'essor de l'esclavage.

Ces données relatives aux derniers siècles avant la colonisation permettent de croire qu'à cette époque au moins, les Soninke du Sahel occidental avaient la possibilité de laisser une grande part du travail des cultures à leurs esclaves: hypothèse que d'autres sources d'information viennent confirmer. Plusieurs observations de l'administration française portant sur les Soninke et des ethnies voisines vont en effet en ce sens: « De juillet à décembre, les Bambara, de même que les autres Noirs (de la région du Sahel) s'occupent de la culture des champs, et les gens libres se contentent d'emmenner leurs captifs dans les lougans et de les surveiller dans leurs travaux ¹⁰³. » « Ils (les Toucouleur, les Maures, les Soninke, les Kasonke) ne daignent pas le plus souvent travailler eux-mêmes et laissent ce soin à

¹⁰² Capitaine MAZILLIER, *Rapport sur la captivité*, 1894, Archives Nationales du Sénégal (Dakar), K 14.

¹⁰³ LARTIGUE, *Notice géographique sur la région du Sahel*, [1896], Archives Nationales du Sénégal (Dakar), 1 G-156.

leurs captifs ¹⁰⁴. » « Alors que le Bambara va aux champs avec ses serviteurs, vit de la même existence, le Marka ¹⁰⁵ (du Bélédougou), assis à la mosquée ou sur les galets des places publiques, traite des affaires commerciales, écoute les marabouts et méprise profondément ses serviteurs occupés aux travaux des champs ¹⁰⁶. » Nos propres investigations sur le terrain nous amènent, en ce qui concerne le Dyahunu, à nuancer ces termes. D'après les souvenirs des chefs de famille d'aujourd'hui, certains propriétaires d'esclaves laissaient tous les travaux à leurs captifs, se contentant d'en surveiller l'exécution, mais d'autres, légèrement plus nombreux, cultivaient eux-mêmes — quoique moins assidûment qu'aujourd'hui — avec leurs fils, leurs frères cadets et leurs esclaves, même si ceux-ci étaient nombreux à les servir. Il résulte donc du rapprochement des observations faites par l'administration coloniale sur le comportement des derniers propriétaires d'esclaves, et des témoignages recueillis auprès des descendants de ceux-ci, que l'importance relative du travail agricole effectué par les hommes libres variait pour une même ethnie selon les régions et qu'elle n'était pas nécessairement déterminée par la proportion de captifs présents.

Quoi qu'il en soit de son estimation en termes absolus et relatifs, le travail servile représentait un appoint très appréciable à la main-d'œuvre familiale, surtout dans les derniers temps de l'histoire pré-coloniale. « Les indigènes n'employant encore pour les cultures et pour tous les travaux que le travail manuel, les captifs sont en grande partie cause de la richesse de certains pays. Les Sarakollés, qui sont les plus aisés des noirs du cercle de Kayes et peut-être du Soudan, sont ceux qui possèdent le plus de captifs ¹⁰⁷. » Non seulement l'esclavage suffisait, pour tout ou partie, à assurer la satisfaction des besoins de la population et à dispenser un grand nombre d'hommes et de femmes libres (nobles et *nyakamala*) du travail agricole, mais en outre il produisait un excédent de biens qui faisait largement déborder le système économique de la sphère d'autosubsistance. L'esclave ne consommait que ce dont il avait besoin pour survivre et continuer à travailler. Nous estimons que le propriétaire amortissait son prix en trois ans à peu près. La production annuelle moyenne d'un individu (300 *mudd*), diminuée de sa consommation (120 *mudd* plus la valeur de 80 *mudd* en divers autres frais de subsistance) représente le tiers du prix d'achat d'un esclave (1 barre de sel, soit 300 *mudd*). Encore, faute de renseignements, ne pouvons-nous faire figurer dans ce calcul la production

¹⁰⁴ Commandant PANIER DES TOUCHES, *Colonne du Guidimaka*, 1894, Archives Nationales du Sénégal (Dakar), 1 D-158.

¹⁰⁵ Marka est le nom donné aux Soninke par les Bambara.

¹⁰⁶ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Correspondance et Rapports*, 1905, *Incidents de Banamba*, 1 N.

¹⁰⁷ MAZILLIER, *op. cit.*

des esclaves tisserands. Ce que l'homme libre retirait du profit était affecté en partie en biens alimentaires, en partie en biens de prestige (chevaux, bijoux). Le mil produit par l'esclave et non converti en d'autres biens réalisait à la fois ces deux fonctions: il est la nourriture par excellence, et rien ne confère plus au chef de famille le droit d'être appelé un homme riche qu'un grenier rempli du mil de plusieurs récoltes. De même le gros bétail, acheté au moyen de surplus, jouait ces deux rôles.

Outre qu'il avait un grand rôle dans la production, l'esclave était aussi une marchandise. Acheté sur un marché, employé à porter les fardeaux en route, il pouvait être revendu sur un autre marché ou, avec bénéfice, dans le pays même de son maître. Le marchand réalisait ce faisant des profits difficilement chiffrables, mais dont on sait qu'ils faisaient apprécier au *dyula* le trafic des captifs plus que tout autre commerce.

La condition servile comportait différents statuts hiérarchisés, définis surtout par l'ancienneté relative de l'assujettissement (et de celui des ascendants éventuellement) à la maison du maître.

Nous en relevons trois dans le Dyahunu:

A. les *dyɔŋkuruŋke* ¹⁰⁸

Ces captifs de la catégorie supérieure sont à la disposition collective des chefs de leur village. Ils passent pour avoir fait partie à un certain moment d'un héritage indivis de l'un ou l'autre chef de famille (Dükure en particulier) et d'avoir ainsi été dévolus à l'ensemble d'un groupe du clan. L'origine de leur condition est en tout cas très ancienne ¹⁰⁹.

Dans le Dyahunu, les *dyɔŋkuruŋke* ne sont pas, aujourd'hui du moins, tenus à l'endogamie au sein de leur catégorie (il est douteux qu'ils ne l'aient pas été non plus dans le passé); tant les hommes que les femmes épousent soit un homologue, soit un esclave. L'enfant né d'un mariage inégal suit le statut de sa mère.

¹⁰⁸ Du bambara *dyɔŋkuru*, réunion d'esclaves.

¹⁰⁹ Saint-Père, qui sur l'esclavage recueillit une riche information, distinguait dans le GidimaKa deux sortes de *dyɔŋkuruŋke*: outre leur homologues du Dyahunu, les « captifs libérés (?) qui, du fait que le maître était désoché sans héritiers, passèrent à la collectivité des membres de la famille, vis-à-vis desquels ils ont certaines obligations sans pouvoir être commandés par aucun », il y avait « les anciens mercenaires, gens d'armes étrangers au pays, qui venaient se mettre à la disposition du *tunka* ou de ses généraux pour faire la guerre et qui avaient, à titre de salaire, une part du butin pris à l'ennemi [...] Ils étaient toujours subordonnés aux nobles, mais ils étaient au-dessus des captifs. Ils n'étaient commandés que par le *tunka*, ses généraux et ses officiers, mais par personne d'autre après les guerres. Ils géraient leurs biens, en acquéraient; ils étaient régis par les mêmes coutumes qui régissaient les gens libres [...] mais ils ne pouvaient pas se marier ni avec les nobles ni avec les castés ni avec les esclaves; ils ne se mariaient qu'entre eux (1925, p. 22).

La fonction essentielle de ces captifs est d'assurer des tâches d'exécution ayant trait à la vie publique du village, ainsi que certains rôles sociaux qui, à leur défaut, sont dévolus à des *nyakamala* ou à des esclaves de case ou de traite. Ils ne cultivent que pour eux-mêmes. Les *dyɔŋkurunke* étaient aussi installés par les Dúkure au sein d'un groupe (village, quartier) que les chefs désiraient contrôler par leur moyen.

Il s'en trouvait dans les quatre plus grands villages du Dyahunu, et c'est dans les termes de cette division géo-politique que nous en traiterons en plus grand détail car, posée leur condition commune de captifs collectifs, leurs fonctions actuelles (et peut-être aussi anciennes, mais cela paraît moins sûr) varient selon qu'ils habitent Gori, Yaginne ou Dyɔŋgaga.

A Gori il y a différentes familles *dyɔŋkurunke*, de *dyamu* Dyara Kantoro, Ture et Dyelu. L'origine des Dyara et des Ture est prestigieuse et leur assure dans le village la supériorité sur les autres *dyɔŋkurunke*. Leurs ancêtres respectifs étaient des esclaves de Tamāro. Une tradition (dont les Goriŋko ne font état qu'avec une extrême réticence) rapporte que Dyara fut sacrifié par Tamāro pour assurer une victoire militaire à Gori. Un marabout (?) ayant recommandé d'enterrer vif dans le village un captif monté sur une jument de sept ans, ce fut lui qu'avec son consentement le chef de Gori désigna. Avant de mourir, Dyara dit: « A aucun de mes descendants il ne faudra faire de mal; on leur donnera des cadeaux. Eux-mêmes frapperont ceux qui désobéissent aux Dúkure. » Depuis lors les Dyara sont des captifs honorés, chefs des autres *dyɔŋkurunke*, jouissant de certains droits et privilèges exceptionnels: ils reçurent de Tamāro la maîtrise inaliénable de deux petites terres et jusqu'à ces dernières années ils ne payaient que la moitié de leurs impôts, le village suppléant l'autre moitié. Chaque jour, au matin, Dyara doit se rendre auprès du chef du village et lui demander s'il y a des tâches à accomplir. Le chef de Gori est seul à pouvoir lui imposer des travaux, mais Dyara et les autres *dyɔŋkurunke* sont employés par tous les Dúkure comme messagers. Les corvées imposées par le chef sont toujours d'intérêt public; jamais il ne pourrait demander par exemple de cultiver son champ. Dyara doit assurer la liaison avec l'administration à Yélimané, battre le tambour aux occasions officielles (à la mort du chef; pour appeler aux travaux collectifs). Naguère il s'occupait des hôtes du village (la collectivité les prenait à charge, mais c'étaient les femmes des *dyɔŋkurunke* qui pilaient le mil pour eux). Il percevait les amendes levées par le chef, dont il recevait une part; il pouvait entrer dans la maison du débiteur absent et d'emparer d'un mouton ou d'un boubou. Si le propriétaire voulait récupérer son bien, il avait à s'acquitter de l'amende, sinon le chef liquidait les objets confisqués. Dyara a le droit de se décharger de ces travaux sur les autres *dyɔŋkurunke* et sur les esclaves Tamura, Ndyay et Dambele habitant à Gori. Les Dúkure répartirent les Dyara, les Ture

et les Dyelu dans les différents quartiers du village « afin de surveiller ce qui s'y passe ».

Nous verrons qu'à Yaginne trois *dyɔŋkuruŋke* (de même *dyamu*, Dukara, mais de familles différentes) furent détachés par les Dúkure de Gori pour prêter main-forte aux Gasámma Habakés contre certains clans qui revendiquaient la chefferie du village ¹¹⁰. Ils restèrent à Yaginne définitivement. On les y dit aujourd'hui « esclaves de tout le village ». Ils sont ceux qui font les commissions des nobles, qui appellent aux réunions, qui reçoivent les étrangers. La coutume veut qu'avant de se marier, les *dyɔŋkuruŋke* de Yaginne et les Dyawara nobles de ce village s'avertissent les uns les autres, sans qu'ils puissent toutefois s'interdire le mariage projeté.

Des *dyɔŋkuruŋke* Dyara ont suivi leurs maîtres, les Dúkure Taŋkaliba de Dyɔŋgaga, lors de leur installation au village de culture Dɔrɔhiri. Ils continuent à assurer quelques-unes de leurs anciennes fonctions: dépouiller les bêtes tuées par les Dúkure Taŋkaliba, desquelles ils prélèvent un morceau de leur choix; accompagner les futurs circoncis du village lors des visites qu'ils rendent à leurs parents établis dans la région (le *dyɔŋkuruŋke* a pour tâche d'accepter les cadeaux faits aux garçons avant de les remettre à leur père, et pour avantage de garder à son profit le tiers des dons en espèces); accompagner la jeune fille quittant le village pour rejoindre celui de son futur mari; répartir les prises de poisson entre les clans intéressés du village ¹¹¹.

A Tambaƙara, on se rappelle qu'il y eut autrefois des *dyɔŋkuruŋke* dans le village, mais ils l'ont quitté il y a longtemps pour s'établir dans l'actuel cercle de Kayes. On a oublié quel était leur *dyamu*.

B. Les esclaves de traite (*kome*)

Les Dyahunanƙo ne se procuraient leurs esclaves que par le moyen du commerce. A en croire les informateurs, les guerres et les razzias n'étaient pas, dans la région, occasions de captures ¹¹², et l'esclavage pour dettes n'existait pas. On les acquérait des *dyula* qui eux-mêmes se les procuraient sur les grands marchés de Ségou, de Sikasso, du Wasulu et de la Côte-d'Ivoire. Le prix était à débattre entre les marchands. Il était en moyenne (aux premiers temps de la colonisation encore), pour un homme de trente ans, d'une barre de sel, ou de 120.000 cauris et plus, ou de vingt *besa* ¹¹³,

¹¹⁰ Voir p. 271.

¹¹¹ Voir p. 326.

¹¹² Il faut pourtant remarquer, même si aucun souvenir ne s'y rattache, que le terme *kurekome* (esclave de guerre) est resté vivant dans les mémoires, peut-être, il est vrai, du fait des pratiques toucouleur, dont les Soninke eurent à souffrir, plutôt que des leurs propres.

¹¹³ Nous rappelons qu'une *besa* est une pièce de guinée de trente coudées.

ou encore de 200 francs; pour un enfant, garçon ou fille (souvent les esclaves étaient achetés tout petits), une demi-barre de sel; pour une femme de vingt ans, plus de vingt *besa* de guinée. D'après les souvenirs des hommes les plus âgés, dont certains se rappellent être allés acheter des esclaves avec leur père, les prix — sans doute sous l'action des premières mesures antiesclavagistes de la colonisation — allèrent jusqu'à deux barres de sel pour un jeune homme et jusqu'à trente *besa*, aux marchés de Sikasso, de Koutiala et de Bougouni ¹¹⁴. Un esclave pouvait aussi évidemment être donné en cadeau. Parfois au mariage de sa fille, le père ou la mère lui donnait une esclave pour l'aider dans ses travaux ménagers. La dot elle-même était autrefois constituée par deux esclaves.

C'étaient des Peul du Masina, des Bobo, des Somono, des Senoufo, mais surtout des Bambara, que des marchands de leur propre ethnie proposaient parfois aux acheteurs (« ils vendaient jusqu'à leurs fils »). Il était rare, mais il arrivait, que des Soninke fussent des esclaves de nobles ou de *nyakamala* soninke. Un homme libre mis en présence d'un esclave de son ethnie (les guerres rendaient courante cette sorte de rencontres) habituellement donnait au maître le prix de l'affranchissement. Après la guerre qu'Ahmadu fit au Dyahunu beaucoup allèrent à Nioro afin de racheter leurs proches faits prisonniers et réduits en esclavage (« et quand les Toucouleur savaient l'acquéreur parent de l'esclave, ils en profitaient pour exiger le double du prix normal »). Cette obligation morale incombait en particulier aux membres du clan de l'esclave.

La condition familiale de l'esclave était déterminée plus par les règles qui frappent la propriété des objets (des animaux) que par celles qui définissent le droit des personnes. Si par sa naissance l'homme libre fait partie d'un lignage, celui de son père, l'esclave nouveau-né appartient à un individu, un maître (*kaman yugo*), celui de sa mère. C'est pourquoi toute considération lignagère, familiale, était sans objet à son propos, et l'unique règle juridique dont la naissance de ses enfants rendait l'existence nécessaire était la détermination de son appartenance: c'était celle-là même qui assure au propriétaire d'une vache le croît de la bête.

Le travail de l'esclave était essentiellement la culture des champs. Il se faisait sous la surveillance du chef des esclaves (*komonyime*), ou du maître et de ses fils. Les femmes aidaient l'épouse du maître à piler le mil et chercher l'eau ¹¹⁵, mais elles travaillaient aussi comme, et avec, les hommes aux cultures de leur maître, quoique ce fût « une meilleure coutume » (souvent observée par les marabouts pour cette raison) de les faire tra-

¹¹⁴ Les prix que donne SAINT-PÈRE pour le GidimaKa sont plus élevés encore, puisqu'ils atteignent, pour les femmes de seize à quarante ans, des maximums de 500 F (1925, p. 25).

¹¹⁵ Le mari pouvait aussi donner une esclave à sa femme, qui lui servirait de commissionnaire; cette esclave se nommait *gāda*.

vailler sur le champ de la femme du maître: «Mélanger les esclaves masculins et les esclaves féminins sur un même champ, disent les informateurs, c'était leur faire honte, mais un noble qui n'avait qu'un esclave de chaque sexe était irréprochable en les faisant travailler tous les deux pour lui. Pour les hommes, la «meilleure coutume» était de les faire travailler du matin à deux heures pour le maître, de deux à quatre heures pour leur chef, de quatre heures au déclin du soleil pour «celui qui suit le chef», le frère cadet ou le fils aîné du maître, ou pour soi sur un lopin de terre prêté par le maître. Le chef était l'esclave favori du maître, pas nécessairement le plus ancien ou le plus âgé, mais celui en qui il avait placé sa confiance. Il travaillait avec les autres et n'avait pas le droit de les punir; il pouvait seulement les reprendre et les menacer.

Les esclaves accompagnaient à la guerre; les nobles les faisaient combattre avec eux. Ils pouvaient être employés au commerce, et ceux qui jouissaient de la confiance de leur maître négociaient aussi des marchandises pour leur propre compte. Certains étaient tisserands (*mirāna*). Ce métier demeure aujourd'hui réservé exclusivement aux descendants d'esclaves; il est pratiqué tant par des esclaves de Soninke que par des esclaves étrangers de passage dans la région, des Peul le plus souvent. La connaissance du métier peut être transmise de père en fils, ou apprise dès l'enfance auprès d'un autre esclave.

Le produit du travail était approprié intégralement par le maître. Parfois il était permis à l'esclave de cultiver un peu pour lui-même ou de trafiquer quelques marchandises pour son propre profit. Il pouvait donc théoriquement posséder des objets qui en dernière analyse n'appartenaient qu'à son maître, même quand ces objets étaient eux-mêmes des esclaves: «L'esclave est un bien (*nābure*), son bien est donc le bien du maître». Le maître donnait chaque jour à l'esclave ce qu'il lui fallait de nourriture.

L'esclave, mis en dehors de la communauté des nobles et des *nyaḱamala*, en restait exclu par la règle de l'endogamie. Le *kome* ne pouvait jamais épouser qu'un de ses semblables. La dot consistait en un fagot et un coq, donnés par le prétendant au maître de la fille. Mariée, la femme esclave continuait à demeurer, avec ses enfants, dans le village de son maître; son mari, qui continuait de son côté à travailler pour son propre maître tout le jour, la rejoignait la nuit. Pour sa commodité, le propriétaire d'esclaves les poussait systématiquement à s'épouser entre eux, «et si quelqu'un refusait, le maître le battait jusqu'à ce qu'il change d'avis». Les esclaves avaient très rarement plus d'une femme. Le divorce leur était applicable, mais ils ne pouvaient répudier.

Les rapports sociaux des esclaves, dans la pratique de l'existence, les confinaient à leurs semblables. Ils n'étaient pas «mêlés aux nobles», mais s'ils étaient nombreux à appartenir à un seul maître ils habitaient

tous dans un voisinage délimité par une clôture, à la périphérie du village, ou sinon dans une concession contiguë à celle du maître et séparée d'elle par une haie d'épineux. Les hommes y vivaient avec leur femme; c'étaient là aussi qu'ils mangeaient, hommes et femmes séparés (la femme pilait le mil chez son maître et l'apportait). Ils élevaient eux-mêmes leurs enfants.

Les auteurs qui connurent les derniers temps de l'esclavage au Soudan sont unanimes à distinguer les Soninke pour les mauvais traitements qu'ils réservaient à leurs esclaves. Une première remarque, tout en étant d'une portée limitée, doit être citée, car la rébellion d'esclaves dont elle fait état ne paraît pas avoir été un phénomène fréquent. Il s'agit du « nommé Mamadou Guiané, riche marchand serracoulet, dont la demeure était à Sambor Mura sur la Falémé et qui avait, dit-on, plus de mille captifs. Sa cruauté envers eux les porta à se révolter et après lui avoir fendu la tête d'un coup de hache, ils mirent la maison au pillage et prirent la fuite chacun de son côté ¹¹⁶ ». Bérenger-Féraud, en décrivant les esclaves des marchands soninke de la Sénégalie, remarqua que « dans les voyages si longs que font les caravanes, les captifs sont généralement attachés par le cou; ils forment un chapelet dont les intervalles sont constitués soit par une corde, longue plus ou moins de deux mètres, soit par un bâton. Cette dernière disposition est réellement un supplice cruel pour ces malheureux, car on comprend que dans un pays où les sentiers sont très accidentés, le moindre faux pas de l'un retentit en même temps sur les deux voisins ¹¹⁷ ». Frey étendait ces constatations aux travaux et au traitement des esclaves tenus par des propriétaires soninke, en ayant sans doute, de son point de vue colonial, avantage à forcer le trait: « Maître dur, inexorable, le Sarakollé sait tirer pour tous ces travaux (agriculture, élevage) de ses captifs tout le rendement dont ils sont capables. Il n'hésitera pas à employer contre ces derniers les sévices les plus révoltants, à tuer au besoin de sa main, pour faire un exemple, un captif d'un mauvais rapport ou qui fait preuve d'une trop grande mauvaise volonté au travail. Il a été donné à tout voyageur qui a navigué sur le Sénégal, d'apercevoir sur la rive, des captifs, malades, épuisés au point de pouvoir à peine se tenir sur leurs jambes, des femmes tombant de faiblesse ou de vieillesse, se traîner péniblement sur le sol, courbés, accroupis, occupés à travailler la terre sous l'œil d'un Sarakollé, leur maître ¹¹⁸. » Et Charles Monteil, pour une région particulière: « Le Guidimakha passe pour le pays où les captifs de toutes sortes sont les plus malheureux. Un maître ne se gêne pas pour frapper son captif ¹¹⁹. Le rapport de Mazillier, à plusieurs reprises ¹²⁰, distingue les Soninke des autres peuples soudanais: leurs captifs se plaignent d'être mal nourris, mal traités, mal vêtus.

Les témoignages que nous avons recueillis nous-mêmes auprès des intéressés — descendants des maîtres et descendants des esclaves — ne permettent pas de douter de ces textes. « Les esclaves étaient des bêtes de somme. » Le droit de vie et de mort était exercé seulement par les « mauvais maîtres », mais les châtements en cas de fuite ou de travail jugé insuffisant (l'esclave était battu ou attaché à un pieu en plein soleil) étaient fréquents. Les marabouts passent pour avoir été moins rigoureux.

Le chef des esclaves d'un maître était commis par lui et recevait des tâches de confiance. Il faisait fonction d'intermédiaire, distribuait les

¹¹⁶ Archives Nationales du Sénégal (Dakar), *Exploration Durantou*, 1824-1829, 1 G 8.

¹¹⁷ 1878, p. 605.

¹¹⁸ 1888, p. 240.

¹¹⁹ 1966, p. 114.

¹²⁰ *Op. cit.*

travaux et les châtiments. Tout en restant un *kome*, son existence était souvent moins misérable que celle de ses semblables.

« Le chef des esclaves de Bundyahala Ndyay, Musa Sangare, fut à ce point apprécié de son maître que celui-ci le racheta par deux fois. L'ayant acquis de Djibril Tambadu de Gori (objet de vente, il n'était donc pas un captif de case), Bundyahala paya son prix quand El Hadj Omar se fut emparé de lui, et il en fit autant quand Musa fut prisonnier d'Ahmadu, après la défaite. Il travaillait comme trois et il était comblé par son maître. Les esclaves de Bundyahala travaillaient pour Musa de deux à quatre heures. Il avait deux épouses, sa propre case, son grenier, et un cheval. Au contraire de ses autres esclaves, Bundyahala ne le nourrissait pas. A chaque fête, les esclaves de Dyonkulâne venaient danser pour Musa. Il leur offrait alors un bœuf de son maître. A l'époque de l'affranchissement par les Français il était devenu riche. Il partit pour Yélimané avec les autres esclaves de son maître et il prétendit aussi emporter les vaches de Bundyahala, mais l'administration ne lui permit de se libérer qu'à condition qu'il ne prit rien de chez son maître, pas même le cheval qu'il avait reçu de lui. »

Le comportement obligé des esclaves exprimait la bassesse de leur condition. Ayant à témoigner respect et crainte à son maître — « quand le maître paraît, l'esclave se cache » — en même temps, il n'était tenu à aucune des règles de bienséance observées par les hommes libres et il poussait l'arrogance jusqu'à insulter les nobles. Plus ou moins assimilés aux bêtes, on n'avait pas lieu d'attendre d'eux une conduite mesurée à des exigences sociales. Ils avaient des danses qu'hommes et femmes exécutaient devant les nobles, et ces danses étaient obscènes (ils appliquaient les mains aux fesses et aux aines, ils faisaient trembler les fesses); il leur était réservé jusqu'à des façons consacrées de s'asseoir: le *misigina take* (l'asseoir du pauvre), les jambes repliées sous le corps, et le *nyonkolone*, un genou à terre l'autre levé, « pour marquer qu'ils sont prêts à partir si on les chasse ». (Planche 7) Les femmes avaient des chants exprimant la misère des esclaves et la reconnaissance qu'ils étaient censés porter à leur maître ¹²¹.

Les facteurs d'intégration à la société ne représentaient pas un contre-poids important à la situation que nous venons de décrire, mais certains avaient néanmoins pour effet de reconnaître l'esclave comme un être humain.

L'esclave acquis à l'âge adulte gardait son *toko* et son *dyamu*; un petit enfant qui ne connaissait pas de nom recevait pour *dyamu* celui de son

¹²¹ « Hé noble sans honte, va danser, hé noble à l'honneur faible, va danser.

Celle qui chante s'appelle Koda Nyuma.

Koda Binta Gâta, c'est moi qui danse.

Il faut me montrer le chemin, je vais aller chercher le *dyadye**.

Je pars pour Yahembambe.

Allah est avec Nyuma Dalla**.

Je mourais de faim. Je n'ai plus faim maintenant car Nyuma Dalla m'a donné du mil.

Sans Dieu et Nyuma Dalla j'allais mourir.

J'avais soif et j'ai bu. »

* Graines de nénuphar consommées en période de disette.

** La maîtresse de l'esclave.

maître et il était prénommé souvent d'après son maître également ou le père de son maître. Selon Panier des Touches, « les hommes de condition libre contraignaient leurs captifs à suivre les pratiques religieuses ¹²² »; dans le Dyahunu, certains (les captifs de case?) étaient, dit-on, convertis à l'islam. La circoncision était pratiquée sur eux non par un forgeron mais par leur maître, au même âge que les nobles. Ils partageaient le *diya* avec leur maître, étant de sa *kabila*, mais ils n'avaient de *kose* que celui de leur père (quand ils le connaissaient) et pour *kallengɔɔŋke* ceux que leur *dyamu* assignait comme tels au sein de leur ethnie (par exemple, chez les Peul: Sidibe et Sangare). Les rôles sociaux d'intermédiaires et d'assistants joués par les esclaves sont plus intéressants, car tout en ayant pour effet de les tenir à distance (ces rôles doivent être assurés par les esclaves précisément parce qu'ils sont de condition différente), en même temps ils sont le signe d'une participation à la vie sociale et le lieu d'un rapport de réciprocité entre esclaves et hommes libres. Exécutant au cours des cérémonies les fonctions que nous avons dites être aussi celles des *nyakamala* ¹²³, ils reçoivent en retour les mêmes services d'un noble (ou d'un *nyakamala*) tout au moins à l'occasion de leur mariage. Une seule fonction, celle de *haräba* (guide, conseiller), est dévolue aux esclaves seulement, à l'exclusion des *nyakamala*, et aux nobles lors des mariages d'esclaves (et de *nyakamala*).

Il y avait plusieurs façons d'affranchir un esclave (*dubagandi kome*). Ou bien, avec l'accord de son maître, l'esclave se libérait lui-même soit en payant le prix exigé, soit en procurant un autre esclave à sa place, ou bien le maître prenait l'initiative en le libérant « pour Allah » ou à sa mort. Un homme libre qui avait eu un enfant d'une esclave pouvait demander que cette femme soit, après sa mort, affranchie par son maître. Mais si un esclave épousait une femme noble en la trompant sur sa condition sociale, elle pouvait, revenue de son erreur, se l'approprier. Un enfant né d'un esclave et d'une noble non mariée était libre; il portait le *dyamu* de sa mère, puis celui du mari de sa mère. Si, dans le cas de deux nobles se partageant la propriété d'un esclave, l'un prenait l'initiative de le libérer, l'autre pouvait être contraint de l'imiter. Enfin, un noble sans enfants était libre d'épouser une esclave (appelée alors *tara yağare* ou *nukare*, malheureuse), soit après trois mariages dissous qui avaient été stériles, soit comme cinquième femme, avec l'accord des quatre autres. Il devait l'affranchir au préalable et il fallait qu'elle fût de sa maison. L'esclave *feire*, comme le *nyakamala* de même qualité ¹²⁴, ne changeait pas de condition. Malgré la diversité de ses modes possibles, le droit de l'affranchissement paraît avoir été surtout d'intérêt théorique. A en juger au seul exemple dont nous ayons retrouvé trace, il semble même que, prononcé, il ne sortît pas tous ses effets, car

¹²² *Op. cit.*

¹²³ Voir p. 225.

¹²⁴ Voir p. 232.

l'affranchi en question, ayant acheté sa liberté (pour vingt *bésa*) « ne voulut pourtant, au dire d'un de ses petits-enfants interrogés, donner sa fille en mariage qu'à un esclave ¹²⁵ ».

Saint-Père donne de la condition des *kome* du Gidimaka une description semblable à la nôtre ¹²⁶. Toutes ces données enfin sont confirmées pour l'essentiel par les observations de Mazillier sur les esclaves de traite, consignées trente ans auparavant, probablement dans la même région (cercle de Kayes) ¹²⁷.

Les informations que l'on peut recueillir aujourd'hui sur l'esclavage sont dues à des vieux, nobles et descendants d'esclaves, qui se rappellent certains éléments de l'institution. En 1965 il ne vivait plus dans le Dyahunu qu'un seul ancien esclave assez âgé pour avoir connu l'époque de l'esclavage autrement que comme enfant: né en 1885, Nuomtahay Ndyay fut donc un *kome* au pouvoir de son maître jusqu'à l'âge de vingt ans. Nous repro-

¹²⁵ De même, au Gidimaka, le *dubagandi kome* jouissait de la condition de l'homme libre, mais il n'épousait que ses homologues et les *dyonkurunke*. S'ils prenaient pour femme une *kome* les enfants issus de ce mariage suivaient le sort de la mère et appartenaient au maître de celle-ci. (D'après SAINT-PÈRE, 1925, p. 23).

¹²⁶ 1925, p. 23.

¹²⁷ « Le maître a droit au travail des captifs obtenus par la guerre ou par la traite jusqu'à deux heures de l'après-midi. Les captifs disposent de leur temps après deux heures, et toute la journée du vendredi. Le commandement du captif appartient au maître seul ou à son fils aîné adulte. Les autres fils ou les femmes ne peuvent commander aux captifs que si le maître les y autorise, et encore, les esclaves ont le droit de refuser s'ils sont plus âgés et habitués à soutenir les intérêts du maître. Le maître a le droit d'obliger les captifs à adopter sa religion (musulmane). En retour le captif a droit à son entretien et à sa nourriture. Il doit être traité avec égards et bienveillance. Les châtiments corporels sont admis contre lui par les coutumes. Le maître paie en principe l'impôt du captif. Le maître a le droit de marier son captif et même de l'y obliger. Les mariages de captifs de même maître ou de maîtres différents se font sans dot pour la femme. Le captif a le droit de racheter à prix débattu le travail de sa femme, qui alors dépend complètement de son mari. Les enfants sont esclaves-nés et appartiennent au maître de la femme. Le captif peut être vendu, mais seulement en dernière extrémité. La vente du captif est généralement considérée comme une mauvaise action. Les captifs font partie de l'héritage et sont partagés entre les héritiers comme les autres biens. Le captif a le droit de posséder, mais tout ce qui lui appartient est aussi la propriété de son maître, qui peut en disposer à la mort de l'esclave, même si celui-ci est marié et a des enfants.

Le témoignage d'un esclave n'a pas de valeur contre celui d'un homme libre. Le captif musulman est considéré comme un témoin de meilleure foi que le captif animiste, même contre un individu libre mais fétichiste.

Le captif peut commercer avec l'autorisation de son maître. Le captif qui est employé en dehors de la maison, comme laptot ou comme manœuvre, doit payer au chef de case la moitié de son salaire ou un prix convenu au moment du départ. Les gains extraordinaires apportés par le captif dans la maison, sont de même partagés par moitié.

En ce qui concerne les captives, le maître peut les prendre comme concubines, sans limitation de nombre. Si la captive concubine devient enceinte du fait de son maître, l'enfant naît libre et la mère devient libre elle-même à la mort du maître. Jusqu'à ce moment, elle reste à la maison et ne peut plus être engagée ou vendue. » (*Op. cit.*)

duisons ici celles de ses réponses qui ont trait à sa vie jusqu'en 1095, l'année de l'abolition de la traite, et celles qui portent sur les conditions générales de l'état de captif. Ce qu'étaient l'existence et le travail des esclaves, il le rapporte sans réticence et sans honte, au milieu de nobles venus assister à l'entretien et qui s'amusaient fort de certains traits (de sa pauvreté et qu'il ne connût pas le nom de ses parents):

Il est d'origine dagare, d'un pays à trois mois de marche du Dyahunu. Il ne connaît pas le « *dyamu* » de son père ni de sa mère et il recevrait celui de son maître. Il fut amené à vendre à Yâte Ndyay de Hungu, quand il était encore tout petit, par feire Dyumâsi, en même temps que trois autres enfants, que feire garda pour lui. Fut élevé par Siga Silla, la femme de Yâte. Circoncis à seize ans, par son maître. Travailla sur les champs à partir de ses dix ans, avec Yâte et beaucoup d'autres esclaves, tous les jours jusqu'au déclin du soleil. Après ce moment il pouvait travailler pour lui-même, sur un lopin prêté par le maître. Il n'avait pas de grenier. Le chef des esclaves s'appelait Baba Sako; il transmettait les ordres de Yâte, qui organisait le travail. Les esclaves ne travaillaient pas pour Baba.

Les femmes esclaves cultivaient le même champ. De plus, elles pilaient le mil pour le repas des nobles et celui des esclaves. C'était Siga Silla qui cuisait les plats, pour les uns et les autres. Elles étaient sous les ordres de Siga mais elles avaient aussi une chefesse esclave.

Il travaillait beaucoup et mangeait beaucoup. Les esclaves de Ndyay mangeaient à leur faim, et Yâte reprenait sa femme quand la nourriture ne suffisait pas aux besoins. Les esclaves d'un même maître mangeaient ensemble, hommes et femmes en deux groupes séparés.

L'esclave s'adressait à son maître en l'appelant *kaman yugo* (homme maître); à l'épouse de celui-ci: *kaman yağare* (femme maîtresse); à leur fils, par son *toko*; à tout noble par son *dyamu*. Le maître l'appelait par son *toko*.

Le maître était très mauvais. On ne pouvait même pas pêter sans être battu. On ne recevait jamais de cadeaux. Quand l'esclave était malade, il n'y avait qu'Allah pour le soigner. S'il disait au maître qu'il était malade, le maître répondait: « Tu es seulement fatigué, repose-toi », et il l'attachait à un pieu au soleil. Il y avait une punition qui consistait à travailler sur les champs pendant deux semaines, la chaîne aux chevilles, ou encore les esclaves étaient battus à coups de lanière de peau de vache et parfois frappés, pieds et poings liés. Il ne se rappelle pas un maître ayant tué son esclave.

Les esclaves ne recevaient d'ordre que de leur maître. Ni le frère cadet du maître ni ses fils ni sa femme ne pouvaient leur commander.

Ils n'intervenaient pas dans les affaires de la famille du maître, pas plus que le maître n'intervenait dans leur propre ménage. Ils n'étaient pas nommés « fils » par leur maître, ils ne faisaient pas partie de leur *maremmu* (parents, au sens le plus large du mot); ils étaient « achetés seulement, c'est tout ».

Ils ne possédaient pas de biens, excepté leur maigre récolte personnelle à vendre aux Maures avec laquelle ils payaient la dot ou s'achetaient des chèvres. Epargner de l'argent pour acheter sa liberté était impossible. Toute prétention à la condition d'homme libre était réprimée. Il était impossible de s'enfuir ou de se mettre sous la protection d'un homme libre. Ils n'héritaient rien du maître (la question le fait rire).

Ils ne se vêtaient que d'un pagne de coton. Si l'un d'eux s'avisait de mettre un pagne de tissu, les nobles lui disaient: « Tu veux devenir noble », ils le ligotaient et le frappaient.

Le maître était responsable des dommages que causaient ses esclaves et pour moitié avec eux, des dommages causés par leurs enfants. Par exemple, il payait le *diya*.

Il n'a rien à dire sur la mise en gage d'esclaves ni sur un éventuel esclavage pour dettes. Il se rappelle le cas d'esclaves prêtés par leur maître à d'autres nobles.

Il n'a rien à dire non plus sur le mariage ou le concubinage entre nobles et esclaves¹²⁸.

Son mariage. Il tenait à prendre une femme de son pays. Il voulait épouser celle que Jeire Dyumási avait amenée petite fille en même temps que lui dans le Dyahunu. C'est ce qu'il demanda à Yâte et à Jeire; Yâte préférait qu'il épouse une de ses esclaves à lui, car les enfants des esclaves restent dans la maison de leur mère, mais Jeire intervint et Yâte céda. (C'était en 1905.)

Pendant le jour l'esclave était sur les champs ou dans la concession du maître; après le repas du soir, il rejoignait sa femme dans une case du quartier des esclaves.

L'esclave était enterré par ses semblables.

C. Les captifs de case (*sārīda*)

Le *sārīda* (litt. qui est né [dans la maison du maître]) jouissait par rapport à l'esclave de traite d'une condition privilégiée. Son maître ne pouvait le vendre. Tout en restant de condition servile et tenu à l'endogamie, les captifs de case étaient des *maremmu* (parents au sens le plus large) et participaient à ce titre à la vie familiale du maître. « Ils sont assis près de toi; ils sont comme tes fils. » Ils assistaient aux débats familiaux, pouvaient y prendre la parole et donner des conseils. Le maître était obligé de consulter son *sārīda* lorsque son fils allait se marier, quoiqu'on sût que les avis du captif étaient parfois intéressés, car il arrivait à des prétendants de le corrompre. Son opinion n'était jamais décisive: « Si tu as un captif qui te tient pour son père et dont tu es sûr qu'il ne te trahit pas, s'il critique le prétendant, on l'écoute, mais si les frères cadets lui sont favorables, la parole du captif ne suffit pas ». « Le *sārīda*, c'est ta famille, mais ce n'est pas ta famille: si quelqu'un veut se venger de ta famille, il tuera ton frère mais pas ton captif. » Son maître pouvait lui confier des messages importants, des marchandises à trafiquer au loin et il pouvait le gratifier de cadeaux.

Les traditions du Dyahunu à l'endroit du statut et du traitement du captif de case sont très pauvres. Pour remédier à cette lacune nous recourrons à des informations issues des régions voisines et qui furent recueillies aux premiers temps de la colonisation.

Selon Charles Monteil, dans le Kaso, « un captif de case pouvait toujours se libérer de tout travail envers son maître en payant une pièce de guinée par an. C'est ce que l'on nommait « sortir les mains », *kitibagande*. Généralement les captifs de case qui avaient des enfants cessaient tout travail, l'homme quand un de ses fils était circoncis et capable de le remplacer, la femme quand une de ses filles était mariée ». A propos de leur traitement il écrivait qu' « un captif de case ne peut pas insulter la mère de son maître, mais il est toléré qu'il insulte ses femmes. Il faut considérer que le chef de famille a sur ses frères ou parents une bien plus grande puissance que sur les captifs de case. Il frappera et mettra impunément ses frères

¹²⁸ D'après certains informateurs, le maître avait des droits sexuels sur ses femmes esclaves.

aux fers, qui ne trouveront aucun partisan pour prendre leur défense. Frapper un captif de case est beaucoup plus grave; la rumeur publique est toujours contre le maître, et l'esclave en s'enfuyant peut lui faire perdre une somme importante en allant grossir un parti adverse ¹²⁹.

Leur sort paraît avoir été plus sévère dans le Gidimaka; tout ce qu'écrit Saint-Père sur « ceux dont on était devenu propriétaire en se les passant par héritage », c'est que « ces captifs devaient obéissance absolue à leur maître et travaillaient pour lui ¹³⁰ ».

La condition des captifs de case des Soninke du cercle de Kayes fut décrite par Mazillier dans les termes suivants: « Il ne peut être ni vendu ni engagé pour dettes. Il dispose de l'après-midi de chaque jour et du jeudi et vendredi, pour son travail personnel. Pendant qu'il travaille pour son maître, il est nourri. Lorsque le maître marie sa fille, il a droit à certains cadeaux. Il est marié comme le fils de la maison, mais la dot est à son compte. Le captif de case dirige les autres captifs en l'absence de son maître. Si à la mort du chef de la famille, il ne restait que des mineurs et des femmes, la direction de la famille revient au plus ancien captif de case, qui commandera aux veuves et aux enfants jusqu'à leur majorité, ainsi qu'aux autres esclaves ¹³¹. »

Au captif de case on assimilait dans le Dyahunu le *kome kase* (vieil esclave); tous deux étaient nommés *wɔrɔso* ¹³². Le vieil esclave est celui qui, sans être né chez son maître lui appartient de longue date. « Il n'est pas comme celui qu'on vient d'acheter et dont on ne sait pas s'il est voleur ou menteur. » Les observations de Ch. Monteil sur le Kaso (ou le Gadyaga) sont semblables: « Les captifs de traite deviennent captifs de case dès qu'ils ont des enfants; à partir de ce moment ni eux ni les leurs ne pouvaient être vendus, mais ils pouvaient être donnés en gage ¹³³. »

L'existence dans le passé de l'endogamie des captifs de case à l'intérieur de leur catégorie est des plus incertaines. Le fait qu'un vieux captif de traite était assimilé à un captif de case (et le fait que dans la région étudiée par Ch. Monteil les captifs de traite « passaient » captifs de case dès qu'ils avaient des enfants) inclinent à trancher la question par la négative. Ce n'est pas qu'un changement de statut de l'individu au cours de sa vie rende l'obligation de l'endogamie impraticable (sinon à lui, du moins à ses descendants), mais elle paraît néanmoins assez peu compatible avec l'absence d'un groupe constitué fondé sur le seul principe de la naissance.

Périodes coloniale et contemporaine

L'abolition de l'esclavage par la France ne s'est pas faite en une fois ¹³⁴. Le colonisateur, pris entre ses propres besoins en main-d'œuvre,

¹²⁹ 1966, p. 113.

¹³⁰ 1925, p. 24.

¹³¹ *Op. cit.*

¹³² *Wɔrɔso* signifie « né dans la maison » en bambara.

¹³³ 1966, pp. 113-114.

¹³⁴ Ainsi que le fait remarquer J. SURET-CANALE (*Afrique Noire occidentale et centrale*, Paris, Ed. sociales, 1961-1964, vol. 2, pp. 81-89), l'esclavage comme tel ne fut jamais supprimé par la loi, mais seulement la traite des esclaves. Tous cependant y virent la

les intentions humanitaires qu'il affichait et les difficultés politiques opposées par les populations depuis peu soumises dont il devait libérer les captifs, dut procéder à un affranchissement progressif étalé sur plusieurs années.

En vertu des Ordres Généraux d'Archinard, les premiers esclaves à libérer furent ceux qui « présentaient à leur maître une somme de 300 F » (1893), ensuite ceux que leurs maîtres maltrahaient (1894), mais aucune libération ne pouvait être autorisée par les commandants de cercle sans ordre spécial du gouverneur. Par les Arrêtés du 30 décembre 1894, du 12 janvier et du 11 mai 1895, il fut porté prohibition dans la colonie du Soudan français de la circulation de caravanes ou de groupes de captifs de traite. L'année 1895 vit aussi la défense de toute introduction de captifs de traite dans le Soudan. L'interdiction de toute « convention ayant pour but d'aliéner la liberté d'une tierce personne » ne fut promulguée qu'en 1905, par le décret du 12 décembre sur la répression de la traite en Afrique Occidentale Française et au Congo.

Afin d'offrir un refuge à ceux qui voulaient échapper à l'emprise de leur maître et surtout pour avoir à sa disposition les serviteurs nécessités par le portage et les corvées, l'administration mit sur pied ce qu'elle appela des villages de liberté, sur le modèle repris par Gallieni en 1887. Dès l'année suivante, Archinard statua que « les captifs peuvent obtenir un certificat de libération après trois mois de séjour dans un village de liberté; cette formalité accomplie, les intéressés ne sont pas tenus de demeurer pendant un temps quelconque dans les dits villages » (décision du 18 décembre 1888).

Nous n'avons à nous tenir ici qu'aux interventions administratives et aux circonstances de l'affranchissement dans la région qui nous occupe particulièrement. Les décisions prises par le pouvoir local et les événements consignés ou rapportés à l'autorité supérieure retracent d'ailleurs à leur échelle les vicissitudes et les progrès que connut la politique d'abolition en général.

L'administration du cercle s'employa donc d'abord à réprimer la traite: dès 1893 elle envoya chercher les commerçants ramenant des captifs¹³⁵. Elle veillait aussi à ce que les esclaves soient traités humai-

libération des captifs, les intéressés eux-mêmes qui partirent en masse et l'autorité coloniale qui considéra dès le début la captivité comme « légalement supprimée » (termes d'une lettre adressée par le gouverneur du Soudan au commandant de cercle de Ségou en date du 10.2.1908, Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Correspondance sur les villages et captifs libérés, Cercle de Ségou*, 1 E).

¹³⁵ Archives de l'Institut de Sciences Humaines (Bamako), *Renseignements politiques, Nioro*, 1893, 1 E. Pourtant la même année le droit de marché avait été appliqué au commerce des esclaves et un Ordre d'Archinard en date du 14 mars 1893 en fixait les modalités: perception en nature, soit un captif sur dix, ou perception en argent soit 20 F ou 10.000 cauris (SURET-CANALE, *op. cit.*). En 1892, l'administration délivrait encore des laissez-passer aux trafiquants d'esclaves (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Correspondances et Rapports sur les villages et captifs libérés, Cercle de Nioro*, 1 E).

nement par leurs maîtres: « Un grand nombre de gens, notait un administrateur, ne peuvent s'entendre avec leurs captifs et demandent l'autorisation de les vendre. Cela leur fut accordé, à condition qu'ils soient vendus, dans le cercle, à des agriculteurs et non à des dioulas et des Maures ¹³⁶. »

Le cercle de Nioro eut d'abord trois villages de liberté, créés en 1891: à Nioro même, à Sarah Medina et à Gemu. Puis, comptant une population de 855 habitants, celui de Nioro fut en partie transféré dans trois nouveaux villages, établis à Kosumale (sur la route de Nioro à Kayes), à Kasakare et à Yélimané (janvier 1896), attenant à la résidence de la subdivision. Un septième village fut constitué en 1896, à Munya. Installés sur la route des convois auxquels ils servaient de porteurs et employés aux travaux du chemin de fer, les anciens esclaves furent mécontents de leur sort; un certain nombre d'entre eux retournèrent dans les villages auprès du maître qu'ils avaient quitté peu de temps avant; d'autres prirent la fuite, essayant de rejoindre leur village d'origine. Tous réunis, les villages de liberté du cercle ne totalisèrent jamais beaucoup plus qu'un millier d'habitants, hommes, femmes et enfants. En 1908, le gouverneur décida que l'institution n'avait plus d'utilité et qu'elle devait tendre à disparaître. Les habitants étaient libres de les quitter ou, s'ils restaient, de devenir des villageois aux mêmes droits et devoirs que tous les autres. Les esclaves fugitifs des Dyahunan̄ko qui s'étaient établis à Yélimané continuèrent pour une partie d'y demeurer; leurs descendants constituent aujourd'hui un important village avoisinant les bâtiments du chef-lieu.

Les Soninke virent l'esclavage aboli et leurs captifs s'en aller, sans opposer de résistance, même quand les départs se faisaient en masse ¹³⁷.

¹³⁶ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Correspondances et Rapports sur les villages et captifs libérés, Cercle de Nioro*, (lettre du 9 septembre 1893), 1 E.

¹³⁷ « En 1906, trois mille serviteurs abandonnèrent inopinément les Marka (Soninke) du Bélédougou et quittèrent le Cercle de Bamako. Après le premier moment de stupeur, les patrons, convaincus que ce départ était bien définitif et que désormais ils n'avaient plus qu'à compter sur eux-mêmes pour la culture de leurs lougans (champs), acceptèrent le sort inéluctable qui leur était imposé et se soumièrent eux-mêmes résolument au travail de la terre, de façon à suppléer au défaut de la main-d'œuvre. Beaucoup eurent même l'idée de louer pour la saison le travail des Bambara voisins, et la récolte fut au bout de l'an aussi abondante que les années précédentes ». (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Correspondance et Rapports sur les villages et captifs libérés, Cercle de Ségou*, 1893-1908, 1 E).

Il semble que la région de Banamba, qui avait été celle des grands marchés d'esclaves, ait été la seule qui opposât de la résistance.

En avril 1905, l'administration constatait un exode en masse des esclaves de Marka de la région de Touba, Banamba, Kiba. « Interrogés les serviteurs se bornent à déclarer qu'ils désirent rentrer dans les cercles de Sikasso, Bobo-Dioulasso et les territoires de la Haute Côte-d'Ivoire où se trouvent leurs villages d'origine. Chaque année à pareille époque précédant la période des semailles on avait eu à constater la désertion d'un certain nombre de serviteurs de la même région, mais le plus souvent ces désertions étaient des cas isolés dus aux mauvais traitements de certains maîtres ou au désir de quelques serviteurs de regagner leur pays d'origine. »

Dans le Dyahunu, s'ils demeurèrent passifs, les maîtres furent cependant « très mécontents des Français ». C'est que dès les premières années de la colonisation, les plus malmenés des captifs les avaient quittés pour

Le gouverneur Roume donna comme directives de chercher la conciliation, tout en évitant de restituer de force à leurs maîtres des captifs qui voulaient être libres et, en même temps, de s'opposer administrativement à l'émigration en masse et de retenir les esclaves en des points déterminés.

Les Marka réagirent violemment aux injonctions de l'administration : ils se mirent en état de rébellion armée, allèrent réclamer leurs esclaves au commandant de cercle à Bamako et refusèrent de payer l'impôt. Ils organisèrent des patrouilles armées pour empêcher les esclaves de quitter le pays. A Kiba les notables détruisirent les amulettes et incendièrent les cases servant de « temples à fétiches » afin, disaient-ils, de supprimer la cause du mauvais esprit de leurs captifs. « Les habitants regrettent amèrement l'époque florissante où leurs villages étaient les premiers marchés d'esclaves du Soudan occidental. Les serviteurs y sont encore extrêmement nombreux (dans les villages du canton de Touba les esclaves représentent la moitié de la population), conséquence de la surabondance qui existait au moment où la traite devint impossible. Presque tous sont d'anciens habitants des Etats de Samory et du pays de Sikasso, enlevés de leurs villages par les razzias des Sofas et vendus à vil prix aux Marka contre des chevaux et des barres de sel que ces derniers fournissaient aux armées de Tieba, Babemba et Samory. »

Aucune des deux parties ne voulut désarmer. De nombreux esclaves furent mis aux fers ou emprisonnés par leurs maîtres dans les villages de Touba et Kiba. Une compagnie de tirailleurs reçut pour mission d'enrayer l'exode, de désarmer les parties, de tenter une conciliation et au besoin d'imposer une solution. Un grand palabre fut tenu à Banamba. Les Marka exprimèrent leur fureur aux Français : « qu'ils étaient de race libre et par conséquent incapables de travailler la terre et de se livrer aux travaux manuels qui incombent aux serviteurs, qu'ils espéraient que les Français changeraient leur politique en matière d'esclavage. Si les Français persistaient, le pays serait cassé. »

Le plus âgé des esclaves dit que les Marka avaient toujours été de mauvais maîtres pour eux : « Nous ne demanderions pas mieux que de rester en ce pays si nous pouvions travailler en paix et être à l'abri des pires vexations et des mauvais traitements que nous infligent constamment les Marka. Nos femmes, nos enfants constituent le foyer que nous nous sommes créé ici, et malgré l'ardent désir que nous avons de retourner dans l'ancien pays où vivaient nos pères et d'où nous avons été brutalement chassés, nous nous rendons compte que notre intérêt est de rester ici, car nous savons les difficultés qui nous attendent pour reconstituer un foyer dans nos villages d'origine. Notre sort est trop malheureux, car nous sommes plus maltraités que les animaux. Ce qui le prouve, c'est que les serviteurs des Bambara qui nous avoisinent ne demandent qu'à rester dans leur condition et ne désirent nullement partir. Nous sommes abreuvés d'insultes et menacés des pires châtiments depuis que le bruit a été répandu que les Français allaient bientôt quitter le pays. Nous avons eu peur, et c'est pourquoi nous cherchons à nous mettre à l'abri des vengeances des Marka en nous enfuyant de l'autre côté du fleuve. »

Une solution provisoire fut imposée, à valoir jusqu'à la fin des récoltes. Les serviteurs avaient deux jours de liberté par semaine et conservaient en toute propriété le fruit de leur travail. Ils devaient cinq jours à leur maître, qui s'engagerait à les nourrir pendant ce temps et à leur fournir tous les vêtements nécessaires. Défense était faite aux esclaves de quitter la région. Les parties acceptèrent, sous la menace des fusils et des canons. L'administrateur concluait ainsi son rapport au gouverneur : « Dans l'histoire du Soudan, le Saracolais n'a jamais eu le tempérament belliqueux du Toucouleur. Le Saracolais a toujours été le trafiquant s'enrichissant dans les guerres en achetant à vil prix aux vainqueurs quels qu'ils fussent le butin pris à l'ennemi. On peut donc espérer que les 8.000 francs d'amende, la prise des fusils et la crainte d'un retour offensif des Français constituent à leurs yeux des motifs suffisants pour respecter les bases de l'entente ». (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Correspondance et Rapports*, 1905, *Incidents de Banamba*, 1 N)

aller habiter dans les villages de Yélimané-Refuge et de Kayes-Liberté et qu'à présent que la suppression de la traite était proclamée, presque tous quittaient les villages. Certains maîtres essayaient de les récupérer en organisant des équipées nocturnes à Yélimané et, encore après en 1905, en rattrapant quelques fugitifs avant leur arrivée au poste. Quant aux esclaves, ils durent bientôt en rabattre de leurs espoirs. Déçus de la vie de travail qui leur était imposée par les Français, nombre d'entre eux retournèrent près de leur maître quand celui-ci ne les avait pas maltraités et d'autant plus facilement quand, esclaves depuis l'enfance, ils ne connaissaient pas leur pays d'origine ni personne chez qui habiter. D'une façon générale, ils étaient découragés de voir que, contre leur attente, « ils ne seraient tout de même pas vraiment des nobles », égaux de leurs anciens maîtres dont ils pourraient épouser les filles, faute (en partie) qu'une procédure d'affranchissement ait été prévue et qu'ils aient seulement été en mesure de payer le prix de leur liberté s'il avait été exigé d'eux.

Leur nouvelle situation sociale, fixée en ces années pour ne subir plus guère de modifications jusqu'à aujourd'hui, serait en effet bâtarde. La liberté, octroyée par un pouvoir étranger contre la volonté des maîtres, n'a pas fait d'eux des nobles. Ils sont restés des ressortissants de seconde zone, méprisés des hommes libres. Ils ne peuvent toujours épouser que les femmes esclaves et ils n'ont évidemment acquis aucun droit à la chefferie ni aucun titre foncier. Leurs rôles sociaux de *hāre* (intermédiaire) et de *harāba* (conseiller à l'occasion du mariage) sont restés les mêmes qu'auparavant. Mais l'esclave a cessé d'appartenir à un noble, d'être dans le pouvoir d'un maître, même s'il a conservé des liens avec lui. Quoique de condition inférieure, il est un membre de la société. Son appartenance familiale est réglée par le principe patrilinéaire (excepté celle des enfants des femmes *dyɔŋkuruŋke* pratiquant l'hypogamie), il est circoncis par le forgeron, prend le pantalon, se marie selon une procédure qui sans être toujours tout à fait celle des nobles tend à s'en rapprocher, est propriétaire de biens, suit les préceptes de l'islam, participe aux palabres (tout en étant très réservé). Surtout, il n'est plus tenu d'employer pour autrui toute sa force de travail, mais il n'en use que pour ses parents ou pour soi et s'il est resté attaché à un noble, nous verrons qu'il travaille pour lui selon un mode qu'on peut qualifier de familial. Il est libre de ses mouvements, au point de pouvoir fonder des villages de culture. Il arrive encore à certains nobles de charger un esclave quelconque d'une commission, estimant « qu'un bon captif considère tous les nobles comme ses maîtres », mais cette attitude n'est pas celle qui régit la société officiellement.

L'affranchissement n'a pas eu pour conséquence d'assurer aux esclaves, dans les premiers temps, l'indépendance économique, ni — et ceci reste vrai aujourd'hui — l'autonomie sociale. S'ils ne sont plus jamais des sujets à la merci d'un maître, ils demeurent pour la plupart plus ou moins

fortement attachés à une famille noble (ou de caste inférieure), qui est en général celle à laquelle avait appartenu leur père ou leur grand-père. En 1905, ceux des esclaves qui étaient restés dans le pays et qui ne s'étaient pas réfugiés dans un village de liberté, se trouvaient dans une situation difficile. Tenus à l'écart par des nobles qui n'étaient plus autorisés à les exploiter, libres donc mais démunis, sans famille (ils avaient au mieux une femme et des enfants) et sans biens, il leur fallait, ne fût-ce que pour habiter un village et cultiver une terre, se remettre sous la dépendance sociale des nobles. Dans cette situation donnée, qui était la même pour tous, des éléments subjectifs sont alors intervenus. Selon que le noble intéressé était plus ou moins d'esprit traditionnel et rigoureux, l'esclave plus ou moins fier et d'humeur indépendante, des rapports assez différents par leur intensité, leur force contraignante, leurs modalités ont pu s'instaurer — et se perpétuer. A propos de ce dernier point il faut préciser qu'un nouvel élément d'ordre général est perceptible, à savoir une évolution (assez timide) de la mentalité suivant les générations: on constate que les fils sont moins enclins que ne le furent leurs pères à rendre au noble les services qui symbolisent l'attachement et la dépendance ¹³⁸.

Il reste, dans le Dyahunu, cent soixante-douze familles de descendants d'esclaves recensées (en qualité de « cohabitants ») sous le couvert de la famille libre à qui elles sont attachées; plus nombreuses sont celles qui se font recenser de façon indépendante. La nature des relations que nobles et esclaves entretiennent, les prestations et les attitudes sociales auxquelles ces relations donnent lieu, doivent être décrites dans le détail pour qu'elles apparaissent dans toute leur diversité. Le rapport le plus étroit consiste évidemment pour le noble à faire de l'esclave un membre de sa famille. Cette intégration ne va cependant pas (nous n'avons connu qu'un seul exemple du contraire ¹³⁹) jusqu'à permettre que l'ancien esclave épouse une noble, tant il est vrai que là, dans cette dernière résistance opposée à l'assimilation, se trouve le vrai critère du statut individuel. Mais pour ce qui est des autres domaines, l'autorité, le travail, la procédure du mariage, etc., le noble et l'esclave entretiennent des rapports de père à fils ou de frère aîné à frère cadet. Comme ces demi-adoptions sont tenues secrètes afin qu'elles soient d'autant plus effectives et comme l'esclave prend dans

¹³⁸ La caste et l'esclavage occupent dans l'idéologie des situations très dissemblables. Le *nyamakala* relève d'un ordre donné, immuable, tandis qu'il n'est jamais perdu de vue que l'esclave ne doit imputer sa condition qu'à des circonstances fortuites (il est un prisonnier de guerre), conception dont la nature existentielle s'impose d'autant plus qu'en d'autres régions ce sont des Dükure qui se trouvent réduits en captivité (auprès des Malinké, des Peul, etc.). C'est ce qui permet d'avancer que la condition de descendant d'esclave paraît pouvoir se résorber plus facilement que celle de *nyakamala*, sans compter que ces derniers sont marqués par la spécialisation de leur travail (à laquelle ils tiennent, du reste).

¹³⁹ Cet esclave-là avait pour lui d'être *feire*; il paya pour s'affranchir la somme symbolique de 250 FM à son maître.

ces cas le *dyamu* du noble, nous ne pouvons dire avec certitude si elles sont d'un usage plus ou moins rare, n'ayant été mis au courant que d'un petit nombre d'entre elles, grâce à la confiance qu'on a voulu nous faire ou à des recoupements d'informations qui ne permettaient plus à la vérité de rester cachée.

(Quelques esclaves portent le nom de leur maître sans pour autant jouir de ce statut privilégié, mais pour avoir été, eux ou leur père, présenté au recrutement par ce noble — qui touchait la prime — comme étant son fils. Cette procédure semble avoir été assez courante.)

D'autres, qui ne sont pas liés aussi intimement, ne se réfèrent à leurs rapports en termes familiaux que par manière de parler. Tel noble affectera de considérer comme ses captifs la vingtaine d'enfants et de petits-enfants nés d'une esclave appartenant autrefois à sa famille, disant d'eux qu'ils viennent travailler pour lui quand il en a besoin, « comme des frères », sans qu'il ait à les payer. En retour il donnera des cadeaux aux membres âgés de cette famille, qui sont ses « pères » et (cela est rare) les consultera avant de marier sa fille.

Tous les autres types de rapports et les expressions auxquelles ils donnent lieu, sont plus informels.

L'esclave qui continue d'être attaché à la famille de son maître, habite dans la même concession que lui, mais il y vit séparé avec sa famille, dans des cases qui lui appartiennent en propre. Jusqu'à son mariage, le plus souvent il travaille tous les matins pour le noble; dès qu'il est marié, et certainement aussitôt qu'il a des enfants, il ne lui doit plus de prestations que les matinées du samedi et du dimanche ou bien il lui donne chaque année une petite partie de sa récolte. Les femmes ont moins généralement que les hommes continué à travailler pour une noble, pilant le mil et cherchant l'eau les jours de fête ou remplaçant la maîtresse en cas de maladie ou d'absence; il est exceptionnel qu'elles cultivent encore son champ. Ceux des esclaves qui sont tisserands exécutent, à l'occasion, de petits travaux pour leur maître, ou lui donnent un *dyaka*, dont ils fixent eux-mêmes l'importance. Il en est aussi qui, travaillant sur commande pour leur maître, se font payer par lui. Comme tous les autres hommes de la société, les anciens esclaves vont cultiver l'arachide au Sénégal; ils remettent une partie de leurs gains non seulement à leur père, mais aussi à leur maître. D'une façon générale, même si l'esclave a cessé de fournir des prestations, son maître peut toujours lui demander de rendre des services. Il est loisible à ce dernier de venir prendre chez lui du bois et du sel, s'il en manque. Quand le père, devenu vieux, cesse tout travail, il est de règle que son fils prenne la relève et assure pour le maître le même genre de travail, qu'il lui remette le même genre de tribut que son père avait accoutumé à lui donner (notons qu'à observer strictement la coutume de l'esclavage ce

serait au maître de la mère que le jeune homme devrait porter ses services).

L'esclave peut trouver lui-même la femme qu'il épousera, ou s'en remettre à ce sujet à son maître, s'il est au Sénégal par exemple. La bonne règle veut en tout état de cause qu'il demande l'autorisation de l'épouser; en principe le maître peut la lui refuser. Les éléments de la dot sont d'une grande diversité, mais presque toujours payés par l'esclave lui-même au père de son épouse. Les esclaves ont repris aux hommes libres l'usage de donner le *tama*. Le *hute*, quand il est prévu, ce qui n'arrive pas toujours, tient le plus souvent en une vache, ou en quatre chèvres (depuis peu cinq), ou bien dix à quinze *besa*, ou encore en de l'argent (200 FM). Le *nābure* est payé en argent; son montant (qui, dans les exemples recueillis, va de 500 à 20.000 FM) est un peu moins élevé que chez les nobles. Il n'y a pas de *sarana*¹⁴⁰. Le père de la jeune mariée partage le *nābure* avec les autres esclaves du village (appelés à cette occasion, *yaka lemme*, gens du mariage), éventuellement avec son maître.

De son côté, le maître prend soin de son esclave, s'il est dans le besoin. A Dyɔŋkulāne un noble appela récemment une réunion des chefs de famille du village pour leur demander d'envoyer quelquefois leurs fils en aide à son esclave invalide. Quand le maître tue un bœuf, la règle veut que l'esclave en reçoive la tête et le cou.

Toutes ces actions et tous ces gestes ne résultent pas d'obligations sanctionnées (et la loi malienne ne fait pas de distinction quant à la condition des personnes). Leur valeur est surtout symbolique. Les descendants d'esclaves, même s'ils ont à présent une famille, d'étendue nécessairement restreinte, et s'ils peuvent souvent assurer seuls leur existence matérielle aussi bien que les hommes libres, n'ont pas cessé d'avoir besoin d'être intégrés au reste de la société. C'est ce que, dans les limites de la reconnaissance que les nobles veulent bien leur accorder, représentent pour eux ces *modus vivendi* calqués sur ce qui existe entre le père et le fils. Dans ce répertoire d'attitudes¹⁴¹ chacun prend et laisse à son gré ou selon les circonstances. Même pour un seul individu les conduites à tenir ne sont donc pas cohérentes, en ce sens que telle prestation n'entraîne pas nécessairement tel autre signe d'allégeance; il arrive aussi qu'un homme continue à rendre des services à son maître, alors que sa femme a perdu contact avec l'épouse du sien.

¹⁴⁰ Chez les nobles, le *hute* tient en deux fois deux cents francs, le *nābure* en une somme d'argent de plusieurs milliers de francs. La *sarana* est une vache, remise à la mère de la mariée (voir chapitre VIII).

¹⁴¹ Il s'étend à tous les aspects de la vie quotidienne. Le noble ne permet pas à l'esclave de s'asseoir sur sa natte; l'esclave continue souvent d'affecter la pauvreté et l'humilité jusque dans son alimentation: il ne mangera pas de riz, par exemple.

La même diversité se retrouve dans les comportements individuels. Cet esclave-ci a trouvé son intérêt de rester quémandeur, humble et familier (il y a toujours avantage à se dire esclave, prétendent les nobles: « Il ne sait rien, on ne peut lui tenir rigueur de rien, il n'a pas de responsabilité, il peut mendier »); celui-là nie sa condition et proclame que « tous sont pareils », affirmation d'une forte personnalité que des éléments d'ordre social (par exemple, s'il est *feire*) ou d'ordre économique (par exemple, s'il est commerçant) peuvent lui rendre plus aisée. L'autonomie de fait de l'esclave est donc grande, si son statut est fixé par les nobles avec assez de rigueur. Un Dükure exprime cette ambiguïté en disant « qu'aujourd'hui chez les Soninke les esclaves peuvent tout faire, sauf oublier qu'ils sont des esclaves ».

Deux illustrations, choisies pour leur ampleur (la première s'étend sur quatre générations, ce qui est rare dans l'histoire connue d'un captif) et pour la diversité des rapports qu'elles mettent en scène, rendent bien compte, l'une des modes d'attachement qui lient l'esclave à son maître, l'autre, qui reflète une réalité beaucoup moins fréquente, du détachement progressif et de la conquête d'une indépendance entière.

Exemple 1

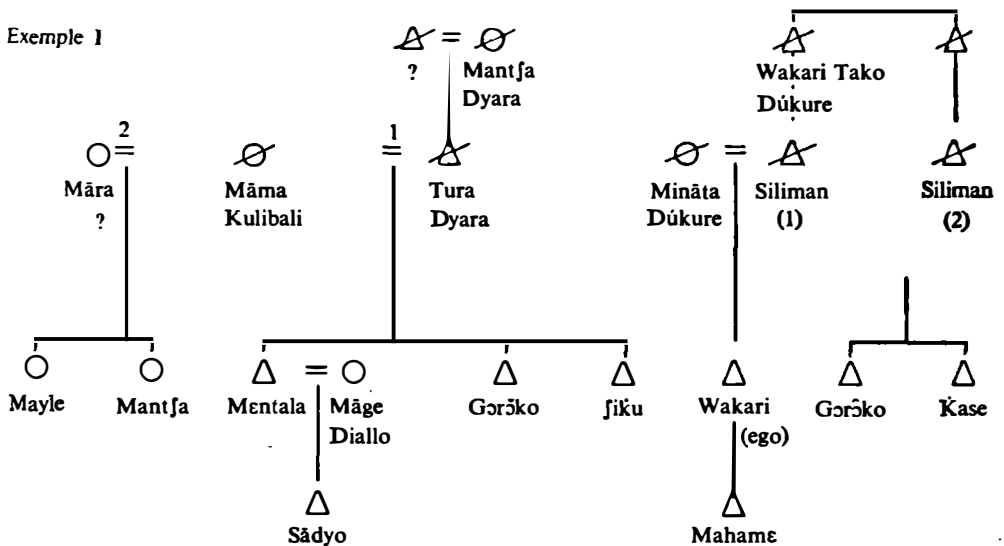


Diagramme 2

Wakari Tako, le grand-père d'ego, avait beaucoup d'esclaves, mais un grand nombre d'entre eux partit en 1905 et d'autres sont morts sans laisser de descendants. Seule cette famille-ci est restée liée à ego. Lors de l'affranchissement colonial, ? s'est enfui, laissant sa femme et un nourrisson. Wakari Tako les garda chez lui, et Mantfa devint la servante de Mināta, qui la considérait comme sa fille. Elle était nourrie et habillée par Mināta.

Ego a travaillé avec Tura pour Wakari, qui travaillait d'ailleurs avec eux, sur le même champ. A la mort de Siliman (1), ego et l'esclave travaillèrent pour Siliman (2). Il était vieux, et ses enfants Gərɔko et Kase trop petits pour aller déjà sur les champs. A cette époque Tura prit l'initiative de partir pour le Sénégal « pour un hivernage »; il y resta quinze ans. Siliman (2) finit par aller le chercher et le maria (à Māma Kulibali) pour qu'il ne reparte pas. Siliman paya lui-même la dot.

Après la mort de Siliman (2) c'est pour ego que Tura travailla, du matin au début de l'après-midi, le jeudi et le vendredi exceptés, bien qu'il fût son « frère aîné », mais c'était ego qui détenait l'autorité. Tura n'avait pas de grenier; sa récolte était entreposée chez ego et ne lui servait qu'à l'achat de vêtements. Il prit une seconde femme, qu'il avait choisie lui-même et dont il paya la dot.

Tura est mort en 1955. A ce moment ses enfants étaient petits, mais dès qu'ils furent en âge de cultiver ils se sont mis à travailler, avec Mahame, du matin à midi pour ego, l'après-midi pour eux-mêmes (de midi à trois heures pour Mentala, de trois à six heures chacun pour soi). Ni Mahame ni Mentala n'ont un grenier. Mentala est parti pour le Sénégal, avec la permission d'ego, pour y gagner la dot d'une seconde épouse. Il est à présent (1965) en France depuis un an.

Ego a enjoint à Gərɔko d'apprendre le tissage à Yélimané, « parce que c'est le métier des esclaves ». Il réside là-bas chez un esclave qui le nourrit en échange du produit de son travail. Quand il reviendra au village, ego lui permettra d'établir son métier dans sa concession « puisque c'est là qu'il a toujours habité, puisqu'il est mon fils ». Il n'exigera pas la remise de ses gains, mais il s'attend à recevoir des cadeaux en hommage. Avant de mourir Tura avait demandé à ego que Jiku puisse faire des études coraniques. Il est à l'école, à Takutalla, depuis quatre ans.

Mayle habite au village, chez sa grand-mère maternelle, par qui elle a été élevée. Elle vient quelquefois manger chez ego, son « père ». Elle a été promise en mariage, mais ego a rompu ce lien, parce que le prétendant n'avait pas assez d'argent pour l'épouser tout de suite (elle a quinze ans). Mant ja est à Takutalla, chez sa mère qui, avec la permission d'ego, s'est remariée après la mort de Tura.

La femme de Mentala vit au village, dans la concession d'ego. Elle travaille avec sa femme « sans être sa servante ». Elle a son propre champ, qu'ego a débroussaillé pour elle.

Exemple II

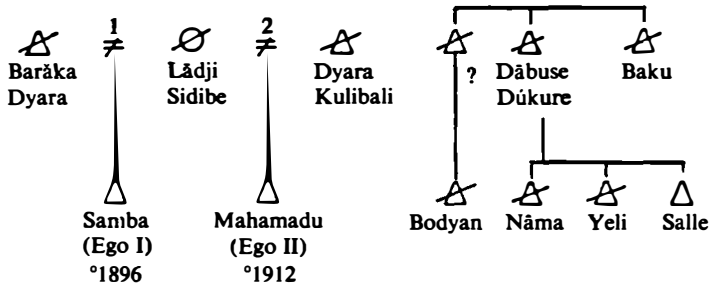


Diagramme 3

Dyara Kulibali tissait à Dyetema pour Gundo Ndyay sa patronne, qui habitait Nioro. C'est elle qui l'envoya à son père Bundyahala, à Hungu, afin qu'il travaille pour lui. Bundyahala le maria à Lādji Sidibe, une esclave de Dābuse Dūkure. Elle était divorcée de Barāka Dyara qui était, comme elle, esclave de Dābuse et elle avait eu de lui, entre autres enfants, Samba (ego I). De son mariage avec Dyara elle eut Mahamadu Kulibali (ego II). Les enfants esclaves appartenant au

maître de la mère, les frères utérins, Samba et Mahamadu, sont donc tous deux aux Dükure.

Baräka Dyara était resté à Hunḡu en 1905, parce qu'il « était le même avec les Dükure » (son « égal »). Un rapport de loyauté l'attachait à Däbuse, leurs pères à tous deux ayant été tués ensemble par les Maures, près de la mare de Wäli. Il travailla pour les Dükure, jusqu'à sa mort (1937).

Se détachant des Dükure, Dyara Kulibali installa son métier dans la concession de Wakari Dyaguraga avec qui il s'était lié d'amitié (il était son « fils »). Ils fondèrent Dälisilämi ensemble (1931).

Samba (ego I) commença de travailler à l'âge de dix ans. Il était palefrenier de Däbuse. Il le suivait dans ses déplacements (tous deux sur le même cheval). Quand Däbuse mourut, en 1909, ego travailla pour Nāma, à Biladjimi, village que Däbuse avait fondé et où il avait amené soixante esclaves. Il chassait les oiseaux des champs. La succession de Däbuse ne fut partagée effectivement qu'un an après sa mort. Ego fut dans le lot de Bodyan, le chef de famille étendue, avec tous les autres esclaves. Il cultiva pour Bodyan, du matin jusqu'au soir. Tous les esclaves, même ceux qui étaient mariés, vivaient dans une seule concession, sise près de celle de leur maître. A vingt ans, ego partit pour le Sénégal, sans demander l'autorisation; il n'envoya pas d'argent. Il y resta quatre ans sans interruption. Puis il revint au pays, à Hunḡu, chez sa mère. Là il travailla pour Dyara, le second mari de sa mère (« il faut travailler pour qui te nourrit », du matin au début de l'après-midi, pour lui-même le reste du temps, sur un champ reçu des maîtres de la terre Ture. Avec le produit de son travail il s'achetait des vêtements. Il n'avait pas de grenier. Bodyan Dükure essaya de rétablir l'ancien état des choses; il vint à Hunḡu dans ce but, mais ego « était grand » et refusa. A ce moment (1910) Bodyan avait pourtant encore des esclaves. Quand Dyara repartit dans son pays, le Kingi, ego se retrouva seul et retomba sous la coupe des Dükure. Il travailla pour Baku Dükure, alors chef de Hunḡu, lequel se mit à donner une partie de sa récolte à Bodyan « puisque l'esclave de celui-ci travaillait pour lui ». Il cultivait du matin à deux heures pour Baku, avec un autre esclave mort peu après, l'après-midi pour lui-même, sur un champ alloué par les Däbo. A trente ans, il cessa de travailler pour Baku (il avait un fils alors), mais il continua de lui donner du mil jusqu'à sa mort (de l'ordre de soixante à quatre-vingts *mudd* sur des récoltes de quatre à cinq cents). Depuis la mort de Baku c'est à Yeli (Nāma étant décédé entre-temps) qu'il donne du mil (cette année (1965) vingt *mudd* sur une récolte de deux cents). Yeli venant de mourir, il donne désormais son tribut à Salle. Du produit de son tissage il n'a jamais rien remis aux Dükure.

Sa vie de cultivateur fut assez mouvementée. De Hunḡu il alla d'abord à Sembala, un village de culture de Yaginne. Il y eut une grande famine dans le pays à cette époque (en 1920); ce n'est que grâce à la vente de certaines de ses bêtes qu'il réussit à survivre. Cette année-là il fit une seconde récolte, à Komeufu; trouvant la terre bonne, il y resta trois ans. Pendant ce temps Sembala fut abandonné, et certains de ses habitants fondèrent un nouveau village auquel ils donnèrent le même nom. C'est là qu'il alla pour y rester trois ans, puis un an à Takutalla, où il vécut de son tissage. Enfin il s'établit à Dälisilämi, le village fondé par celui qui avait été l'ami de son père. Il reçut un champ de lui.

Mahamadu Kulibali (ego II) est né à Hunḡu. Pendant dix ans il fit des études coraniques à Nioro. Comme à son retour Samba était déjà installé à Dälisilämi il se trouva chef de famille (à vingt-cinq ans). Il est *feire* et commerçant. Il se veut et est tout à fait détaché des Dükure, quoique ceux-ci se plaisent à le nommer leur « esclave ».

III. LES GROUPES D'ÂGE

Tous les membres de la société font partie d'un groupe d'âge (*ire*) englobant des compagnons (*melemme*) qui ne diffèrent pas entre eux de

plus de deux ans. Les hommes et les femmes forment des groupes différents, mais cette division est la seule que l'institution organise: la condition servile (car aujourd'hui les descendants des esclaves, comme jadis les captifs de case probablement, en font partie) et le statut de *nyakamala* ne sont pas discriminatoires.

Dès leurs neuf, dix ans, avant même d'être circoncis, les garçons, et de leur côté les filles, constituent des groupes avec les camarades de leur âge. Ils les forment eux-mêmes, sans l'intervention directe des adultes. Le critère d'appartenance est vague: en fait, autant que l'âge la taille entre en ligne de compte.

Les groupes de garçons ne sont formés définitivement que lors de la prise de pantalon: à ce moment s'opère un reclassement, et seuls les membres du groupe qui accèdent ensemble au statut d'adulte constituent le nouvel *ire*, à l'exclusion des autres qui formeront les leurs plus tard. A ce moment le groupe reçoit son nom du doyen de ses membres. On s'inspire souvent à cet effet d'un événement marquant de l'année (par exemple *gulumba*, famine, pour 1920, *buru*, criquets, pour les temps où ils sévissent, *Dogolɔŋko*, pour l'année où de Gaulle vint à Dakar). Lorsque le nom est donné, le groupe fait tuer une chèvre, des femmes esclaves pilent dix *mudd* de mil, et un grand repas se tient, qui marque solennellement l'instauration du nouvel *ire*.

Les groupes de filles restent inchangés pendant tout le cours de leur existence.

Le *ire* se constitue sur la base du village, sans qu'il doive du tout se limiter à ce cadre. Il arrive que des enfants, des petites filles surtout, soient confiés par leur père et leur mère à des parents habitant une autre localité; c'est alors, dans ce village, le groupe correspondant de leur âge qu'ils rejoindront. De plus, si l'individu reste pendant toute sa vie uni à son *ire* d'origine, il sera cependant intégré dans le groupe d'âge correspondant au sien dans tout autre village où il pourra s'établir. Il sera donc membre de deux *ire* et il devra s'acquitter des fonctions obligatoires envers l'un comme envers l'autre.

Dans les villages divisés en quartiers, il y a, pour chaque tranche d'âge, un groupe par quartier, soumis chacun à son propre doyen.

Le village de culture à ses débuts, quand il compte encore peu d'habitants, est joint à son village-mère quant au découpage en groupes. Plus tard, devenu autonome, il constituera ses propres *ire*, mais les groupes formés antérieurement demeurent unis et les obligations qu'ils dictent restent partagées par les villageois des deux localités.

Ces différents mécanismes concourent à ce que chaque membre de la société se trouve avoir un grand nombre de *melemme* virtuels dans tout le

dyamāne. Comme il ne peut évidemment les connaître tous, le bon usage veut que lors de sa venue dans une localité, même s'il ne doit y séjourner que quelques jours, il s'enquière de ses *melemme*, afin de pouvoir éventuellement leur rendre les services que la coutume commande.

Un groupe comprend actuellement de dix à trente membres. « Avant la destruction de Gori — ce nombre était plus élevé et les *tre* pouvaient compter jusqu'à cent membres, du fait, sans aucun doute, que les villages comprenaient un nombre d'habitants beaucoup plus grand qu'aujourd'hui. Le groupe est « fermé », constitué, dès que la différence d'âge entre ses membres atteint deux ans. Il ne faut pas en tout cas que deux frères germains (sauf s'ils sont jumeaux) appartiennent au même groupe : il y aurait contradiction entre les relations égalitaires et d'entraide — certains disent de *kallengora* — existant au sein des *tre* pour les membres d'un même statut tout au moins, et les rapports d'inégalité entre aîné et cadet. Comme, par ailleurs, il faut que chaque *tre* comprenne au moins un esclave ou un *nyakamala* (qui ont un rôle spécial à y jouer), on doit admettre, vu leur rareté relative, que la limite d'âge puisse être à leur égard légèrement reculée, dans un sens ou dans l'autre.

Quelles étaient à l'époque pré-coloniale les fonctions des groupes d'âge ? Les souvenirs que l'on peut recueillir à ce sujet sont pauvres. On affirme seulement que les fonctions actuelles des *tre* étaient autrefois observées avec plus de rigueur qu'actuellement, mais il n'est pas fait état d'anciennes attributions qui seraient aujourd'hui disparues.

Ces fonctions actuelles sont diverses mais d'assez peu de poids. Grâce à l'existence des *tre*, le chef de village a le moyen de mobiliser rapidement un grand nombre d'hommes : il lui est loisible d'appeler tels ou tels groupes à certains travaux collectifs au niveau du village, en vue d'éteindre un feu de brousse dévastateur (même s'il concerne un village voisin), de reprendre du bétail volé par les Maures, de collaborer à la construction d'une case (pose du toit), de creuser un puits, d'entretenir une piste, etc. Les membres du groupe assistent chacun de leurs camarades tour à tour quand, un jour par an, il va travailler sur le champ de son futur beau-père. Ils prennent part aux préparatifs et à la cérémonie du mariage de leurs compagnons. A toutes ces occasions ils organisent de grands repas collectifs et ils se réunissent parfois jusqu'à cinq ou six ans après leur mariage pour tenir ensemble de pareilles réunions de commensalité qui maintiennent vivante la cohésion du groupe. Pendant l'hivernage ils peuvent être sollicités par quiconque de travailler pendant un jour sur son champ ; en récompense un repas leur est servi. Pour les garçons qui n'ont pas encore pris le pantalon, les activités des *tre* se limitent absolument à de semblables réunions, tenues les jours de fête dans la maison de leur doyen.

Les rapports entre *ire* sont fondés sur la différence d'âge et de sexe. Un groupe peut faire appel à l'aide des groupes qui le suivent. A chaque *ire* de garçons correspond un *ire* de filles: ici aussi les relations suivent les normes habituelles de la société, le premier pouvant toujours faire appel à la collaboration du second (quand les hommes vont travailler sur un champ, les femmes les accompagnent et les encouragent en chantant et en battant des mains). Les cadets et les femmes n'ont jamais le droit de demander des services en retour.

Les groupes de filles ont peu d'occupations spécifiques: comme ceux des garçons ils participent aux cérémonies de mariage de chacune de leurs membres; souvent le groupe se réunit dans la *yakanankompe* (case des filles ¹⁴²) pour filer le coton ensemble jusqu'à une heure avancée de la nuit, à l'exclusion des autres filles du village.

Chaque *ire* comprend trois personnages indispensables à son fonctionnement: le doyen (*kirise*), le perceuteur (*tɔndyɔɔɔɔ*) et l'esclave ou le *nyakamala*.

Le rôle du doyen ou du chef du groupe revient, en règle générale, au membre le plus âgé du clan cheffal du village. En son absence, un autre représentant de ce clan le remplace. A Yaginne cependant, les *kirise* des groupes sont toujours des Dyawara ou à défaut un Ture, en aucun cas un Gasamma. Il faut noter toutefois que les Dyawara n'ont de compétence qu'à l'intérieur de Yaginne et de ses villages de culture; en dehors, par exemple dans un groupe s'en allant au Sénégal, les Gasamma prennent la relève (de même que les Dúkure l'emportent à leur tour sur les Gasamma s'il y a présence simultanée des deux clans). Dyɔɔgaga connaît pour ses *ire* un système de chefferie particulier. Dans les quartiers Kɔntjiga et Sobo les clans cheffaux respectifs, soit les Tandya Dibakɔye (ou, à leur défaut, les Kebe et les Sibi) et les Dúkure, sont les *kirise* de leur groupe, mais dans le quartier Sambakes, si avant la prise de pantalon ce sont les Tandya Sambakes (clan cheffal du quartier) qui sont les chefs des *ire*, il n'existe plus après ce moment qu'un seul groupe par tranche d'âge, commun à ce quartier et à celui de Sobo, qui donne le chef unique au groupe. (Pour les filles, Tandya Sambakes reste *kirise* sans limite d'âge.)

Les amendes (*daŋo*) ont une incidence fréquente dans l'activité des *ire*. C'est le *tɔndyɔɔɔɔ* (du bambara, captif de case du groupe) qui est chargé de les percevoir. L'absence aux activités ou l'inobservance de l'étiquette des réunions est sanctionnée. A l'appel d'une réunion chez le *kirise* le dernier arrivé doit payer une somme de 100 FM, ou de 50 FM s'il s'ac-

¹⁴² La *yakanankompe* est une case ordinaire faisant partie de la concession d'une des filles et que la famille leur cède pour quelques heures.

quitte immédiatement (dans le passé on égorgeait un de ses moutons); à l'issue de la réunion, quiconque s'apprête à partir avant que le *kīrise* n'ait levé la séance, ou quiconque au cours d'un repas prend de la viande sans autorisation, devra aussi payer une amende. Le membre le plus jeune du *ire* (*ἱρῆκῶκῶνε*) peut impunément, et même de mauvaise foi, dénoncer un de ses compagnons, qui sera frappé d'une amende dont il recevra une part. Dans la sphère de Gori, l'aîné des membres Tandya, Silla, Dyawara, Gasamma, Dūkure Kurabinne et des *dyḡḡkurunke* est en général choisi comme percepteur. La seule règle impérative veut que le *tḡndyḡbḡḡ* n'appartienne jamais à un clan habilité à la chefferie (de village ou de *ire*). A Tambaḡara, la fonction est assurée par les Dḡrāme. Les amendes sont remises au *kīrise*, et le percepteur en reçoit une partie. Privilèges du chef, elles sont en même temps gage de cohésion, car elles servent souvent à acheter la nourriture prise en commun par le groupe.

Quand les *melemme* mangent ensemble, c'est l'esclave qui va chercher l'eau et qui prépare la viande (jamais une femme ne voudrait faire ce travail pour un *ire* de garçons). La hiérarchie entre les esclaves est calquée sur celle de leurs maîtres, un esclave de noble étant supérieur à un esclave de *nyakamala*: c'est donc ce dernier qui dans l'éventualité d'un concours entre eux, devra faire les corvées; à défaut d'esclave, c'est un *nyakamala* (le plus indigne de tous s'il y en a plusieurs) et à défaut de *nyakamala*, un commissionnaire noble (Kurabinne, etc.) qui s'en acquittera.

A tout moment c'est le rôle des groupes de s'affirmer comme tels et celui de leurs membres de manifester l'esprit de corps qui les unit. Ils conservent leurs liens pendant leur existence entière. Aux occasions importantes de sa vie, sa circoncision, sa prise de pantalon, son mariage, l'imposition du nom de ses enfants, l'individu est entouré de la présence de ses *melemme*. C'est de préférence à eux plutôt qu'à ses parents qu'il confie ses secrets. A sa mort, il reçoit la visite de ses compagnons, venus le saluer une dernière fois. Au point de vue collectif, les *ire* adaptent à leur usage les principales structures hiérarchiques de l'organisation politique et sociale. Les inégalités de condition et de statut, la supériorité des hommes sur les femmes, les règles de la chefferie, la primauté de l'ainesse, les préséances entre clans¹⁴³, sont reproduites dans les groupes d'âge et font d'eux un microcosme de la société, consacrant à leur niveau les mécanismes fondamentaux de l'inégalité.

¹⁴³ Certains clans ne participent pas aux *ire* cependant, les Dyaguraga, parce qu'ils veulent « rester à part », les Ndyay, les Sako et les Tambadu, parce qu'ils sont des marabouts et qu'ils refusent de se soumettre à cette institution d'époque animiste (ou parce que les *ire* auraient été avant tout des groupes de guerriers?), ne font pas en principe, du moins dans les plus grands villages, partie des *ire*. (Les Dḡrāme et les Gaku, autres *dyamu* maraboutiques, ne sont pas dans le même cas, mais c'est parce qu'ils « suivent en toutes choses les Dūkure ».)

Organisation politique

I. Epoque traditionnelle: les attributions de la chefferie; système de la détention de la chefferie; II. Epoque moderne: l'affaiblissement du pouvoir traditionnel; crise du système de la détention de la chefferie; nouvelle conception de la chefferie.

CHAPITRE VI

ORGANISATION POLITIQUE

I. EPOQUE TRADITIONNELLE

Les attributions de la chefferie

Nous avons décrit¹ la politique suivie par les Dúkure aux premiers temps du Dyahunu, visant à rallier autour d'eux des clans nobles et *nyakamala*, sur lesquels ils puissent assurer leur pouvoir.

Il faut se demander maintenant en quoi consistait ce pouvoir et comment son exercice était assuré.

Le défaut de souvenirs consistants nous oblige à recomposer les principes généraux de l'organisation politique traditionnelle à partir d'observations faites dans la société actuelle et à la faveur de bribes incidemment retenues par la tradition.

Cette méthode présente évidemment le grand désavantage de faire dans une assez grande mesure abstraction de la pratique politique et militaire que les Français ont supprimée à la fin du siècle passé. C'est dire qu'une partie importante de la sociologie politique du passé nous échappe.

Essayons cependant d'exploiter au mieux les données éparses dont nous disposons.

Le pouvoir politique revint dès le début à l'aîné des Dúkure du *dyamāne* (ensuite, quand Tambaƙara et Gori se séparèrent², de chacun des deux sous-*dyamāne*). Il était *tuŋka* (chef politique, roi) et *haŋkaman* (litt. celui qui tient la force, chef de guerre)³⁻⁴.

¹ Au chapitre II.

² Voir p. 64.

³ On faisait précéder son nom du titre de *tère*, converti en celui d'*alimāmi* au XIX^e siècle, sous l'action d'El Hadj Omar.

⁴ Il apparaît que le principe d'organisation soumettant le *dyamāne* à l'autorité d'un seul ou d'un petit nombre de clans ait été répandu chez les Soninke. Il est attesté dans le Gadyaga, le Goy, le Kamera, le Gidimaka, le Kingi et le Gidyume. Dans le Gadyaga, « seuls les Bathily commandent partout, seul le chef issu de cette famille peut autoriser les déplacements ou la fondation des villages » (Ch. MONTELL, 1966, p. 130; dans le même sens: BATHILY, 1969, pp. 65-66).

Au sujet de la nature et de l'ampleur du pouvoir de la capitale (*tɔridebe*, village du commandement) sur les villages qui relevaient d'elle, presque aucun renseignement direct n'a pu être recueilli. La littérature est muette sur les relations qui existaient entre ces entités dans les autres régions de fort peuplement soninke.

Nous savons que si à Tambaƙara et à Gori le pouvoir était aux mains de leurs fondateurs Dúkure, la chefferie de village de Dyɔngaga et de Yaƙinne revenaient respectivement aux Tandya Sambakes et aux Gasámma Habaƙes, que les premiers l'avaient reçue des mains des Dúkure et que les seconds avaient réussi à imposer leur pouvoir de fait aux cofondateurs du village mais qu'ils n'avaient pu selon toute apparence s'arroger la chefferie qu'avec le consentement explicite ou tacite des Dúkure. Ce pouvoir leur était accordé à titre définitif; il ne pouvait leur être enlevé par le *tuŋka*. Les termes par lesquels les Dúkure remirent la chefferie aux Tandya de Dyɔngaga, leurs amis et alliés, ainsi que la nature des relations qu'ils entretenirent avec les Gasámma de Yaƙinne, montrent que ces derniers n'exerçaient le pouvoir que dans leur propre village et que les Dúkure tenaient la main à ce qu'il y soit cantonné. Ajoutons immédiatement qu'ils veillaient tout aussi activement à ce qu'à l'intérieur de ces limites il se fasse effectivement respecter et obéir. Ici, un témoignage précieux et unique en son genre: au temps où Tère Dāman Māma Dúkure était chef à Gori (époque impossible à situer), les Ture Gurdumɔko et les Silla Dyugari se soulevèrent contre les Gasámma Habaƙes, à Yaƙinne. Ces deux *dyamu* avaient fondé le village avec les Gasámma et leur avaient ensuite laissé le commandement

« Les Soninke répartis par îlots dans les royaumes n'ont d'autre gouvernement que celui de la commune. Chaque village se donne au chef [...] Ce n'est que dans le Guoy sénégalais que nous trouvons une sorte de roi, le Tonka, qui traite au nom de tout le pays » (*La France dans l'Afrique occidentale. Sénégal et Niger*, Paris, Challamel, 1884, p. 72). (A ce moment de la pénétration française, les voyageurs ne connaissaient pas encore les grandes communautés de l'intérieur, ce qui explique que l'auteur limitait sa constatation au Gɔy.) « Le commandement revient au plus âgé des Bathily du Goye » (ROBIN, 1952, p. 296).

« Le Kaméra est disputé par trois branches de Bathily: les Makhankaara, les Suntukaara, les Dyankamé [...] Ils fournissent à tour de rôle le chef du pays » (Ch. MONTEIL, 1966, pp. 127, 130).

Dans le Gidimaka, le *tuŋka*, chef suprême, était à l'origine toujours un Sumare. Il régnait sur les membres de son clan et sur le clan Dyabira, tous répartis en cinq villages. Par la suite des Kamara, chassés par les Maures, descendirent du Tagant. Ils reconnurent les Sumare comme leur *tuŋka tugune* (litt. petit roi, roi en second), mais le pouvoir souverain revenait à leur *tuŋka ƙɔre* (litt. grand roi), qui était l'ainé de leur clan. A la mort du *tuŋka tugune*, les Kamara s'imposèrent aux Sumare, pacifiquement, par la force du nombre. Ils créèrent des villages. Après plusieurs siècles il y eut de nouveaux immigrants venant du Nord. La chefferie du Gidimaka fut réorganisée. Les clans Sumare, Dyabira, Gasámma, Kamara se partagèrent les villages, mais le titre de *tu ka* resta aux Kamara. (D'après SAINT-PÈRE, 1925, p. 14).

« Chez les Diawara du Kingi le commandement échoit toujours, après une consultation purement formelle des chefs de famille, au plus âgé des Diawara Sagoné nobles » (BOYER, 1953, p. 71).

(« Nous sommes toujours dans la brousse, vous êtes dans les maisons »). Maintenant ils revendiquaient la chefferie, en tant que premiers occupants du site. Le chef Gasamma en appela à Tëre Dāman, qui lui répondit que si les Silla et les Ture avaient à l'origine reconnu le pouvoir des Gasamma, ils ne pouvaient revenir là-dessus plus tard pour le leur retirer. Il aida Gasamma à réduire les rebelles dont il confisqua les fusils. Ils envoya les *dyŋkurunke* Dukara comme gardes à Yaginne.

Cet épisode met en relief le droit qu'avaient les Dúkure d'intervenir dans les affaires intérieures des villages du *dyamāne* ⁵, même de ceux qu'ils ne commandaient pas directement. Dans l'exemple de Yaginne, le chef du village avait fait appel à eux, mais il n'en allait peut-être pas toujours ainsi. On se rappellera deux ordres de faits où, sur la foi de données hétérogènes et d'époques très différentes, nous trouvons la confirmation que les Dúkure étaient en mesure de faire exécuter leurs décisions et qu'il leur arrivait même de châtier les coupables de façon expéditive. Les Silla, les Gasamma, les Kante et les Dúkure Kurabinne étaient les exécuteurs des hautes œuvres, et ce fut la *lāda* des Kebe Hōronne de recevoir des Dúkure de TambaKara délégation des pouvoirs de police: ce second exemple est d'autant plus probant que les Hōronne sont une branche qui jamais ne fut à TambaKara, mais qui résida toujours à Dyŋgaga (où les Dúkure n'ont pas la chefferie) ⁶. L'autre ordre de faits a trait aux destructions pénales infligées à Komeulu et à Dyŋgaga ⁷, cette dernière accomplie sous le régime français comme une affirmation lancée à la face des colonisateurs, des pouvoirs traditionnels de la chefferie. Dans le cas de Komeulu l'empressement mis par le chef de TambaKara à punir et à faire du butin donne l'impression qu'il cherchait plutôt un prétexte à rapine que la défense du droit. On peut se demander dans quelle mesure les Dúkure n'usaient pas du couvert de leurs compétences pénales pour légalement spolier leurs sujets.

Il y a donc tout lieu de croire que le *tunka* détenait l'essentiel des pouvoirs; les informations sont cependant trop vagues et trop générales pour qu'on puisse préciser le partage des attributions entre chefs de capitale et chefs de village.

Le recours au vocabulaire politique permettra toutefois non pas sans doute de découvrir les compétences spécifiques du chef de village, mais de préciser la nature du lien qui le subordonnait au *tunka*.

Il existait, recouvrant des secteurs différents (et il continue d'exister dans les cas où leur présence a gardé sa raison d'être), deux séries de chefs,

⁵ Il va de soi que le chef de Gori est socialement supérieur à celui de Yaginne; récemment encore de toute vache tuée dans un village de culture de cette localité, la tête était offerte aux Dúkure de la capitale.

⁶ Voir p. 59.

⁷ Voir p. 65 et p. 66.

mettant en regard, d'une part, les maîtres souverains, ceux qui disposent, qui détiennent le pouvoir en dernière instance et qui sont désignés par le suffixe *-gumme* joint à l'objet par eux commandés et, d'autre part, à un échelon plus bas, les chefs qui ne sont chargés que de l'exercice, de la mise en œuvre du pouvoir possédé par les chefs souverains. Dans la composition du nom qui les désigne il entre le mot *yime* qui signifie tête: tandis que le premier est véritablement détenteur de la chose, lui n'est que placé devant elle. Dans plusieurs cas, deux termes complémentaires sont ainsi appelés à se répondre. *Kurungumme* (chef de guerre) était un titre qui revenait au *tun̄ka*; il se rapporte au pouvoir militaire supérieur de ce chef (qui d'ailleurs, trop âgé pour combattre, restait à la capitale pendant les opérations); le commandant effectif de l'armée, le plus âgé des Dúkure présents parmi les guerriers, était *kurunyime*. Le *kurungumme* décidait de la guerre et de la paix; le *kurunyime* marchait devant tous et menait les guerriers au combat. Quant à la détention foncière, le *nyinyagumme* est le maître de la terre, le *nyinyanyiman̄ke* le chef de famille qui bénéficie d'une allocation et répartit les champs entre ses dépendants. Les esclaves étaient soumis à leur propriétaire et maître, le *komogumme*, mais dans l'exercice des tâches quotidiennes ils suivaient les instructions de celui que leur maître avait chargé de diriger et de surveiller le travail servile, le *komonyime*, qui était lui-même un esclave. Ces valeurs respectives s'appliquent aux vocables de l'une des deux séries quand bien même ils n'ont pas, du fait de l'organisation du secteur intéressé, de terme correspondant dans l'autre. Le chef d'une aile de l'armée, le *kitiyime* n'était soumis à aucun **kitigumme*, dont l'existence même est inconcevable. Parallèlement, dans l'autre série, le *kāgumme*, le chef de la concession, de la famille étendue, n'aurait que faire d'un **kāyime*⁸. La situation du *tun̄ka* et celle du chef de village peuvent à présent être cernées de plus près. Comme pour le dernier terme envisagé, on constate que le *tun̄ka* ou *dyamangumme*, le chef du *dyamāne*, n'a pas de chef exécutant sous ses ordres; le chef de village (c'est le point qui nous importe) ne paraît pas devoir être considéré comme tel, car le nom qui le désigne (*debegumme*), s'il ne s'applique évidemment qu'au pouvoir détenu sur un village (*debe*), n'en marque pas moins, par l'usage du suffixe *-gumme*, le caractère souverain de ce pouvoir. Cela ne signifie pas, précisons-le, que le *debegumme* ne devait rien au *dyamangumme* ni qu'il n'était pas d'une façon générale placé sous ses ordres (de même que chaque *kāgumme* (chef de concession) devait obéissance à son *debegumme* (chef de village)), mais bien qu'il n'était pas seulement l'exécuteur des ordres du *dyamangumme*, comme s'il ne tenait tout son pouvoir que de lui. Dans son village il était le chef, si le *tun̄ka* était le maître de tout le *dyamāne*.

⁸ Les deux champs sémantiques s'étendent donc aussi bien à la sphère de l'autorité familiale qu'à celle du pouvoir politique.

Les chefs de quartier (*kundagumme*) répondent de son ordre et arbitrent les différends qui opposent ses membres, le chef du village n'étant saisi que si la tentative de conciliation échouait. A Gori, de ceux des chefs de quartier qui ne sont pas du clan Dúkure, les Silla à Sinyara et les Dyawara Mañanne à Kābínne, il est dit expressément qu'« ils n'ont pas le commandement »; comme pour bien marquer leur néant politique, les Kuraŋko les assimilent aux Kūrabínne, les nommant tous indistinctement d'un même nom, Seyduŋke, « ceux qui ne sont pas chefs » (tout en leur accordant cependant de porter le nom de *kundagumme* à l'instar des autres chefs de quartier). Nous rappelons⁹ qu'au demeurant, les quartiers Sinyara et Kābínne étaient subordonnés en tant que tels aux quartiers à chefferie Dúkure: ils cultivaient pour ces derniers qui, eux, « faisaient surtout la guerre »; en récompense, ils recevaient une partie du butin.

Les tenants du pouvoir ne considérèrent pourtant pas les *kundagumme* comme de simples préposés sur qui se reposer en toute confiance, car dans certains quartiers à chefferie Dúkure ils placèrent un *dyŋkurunke*, « pour surveiller ce qui s'y passe », et dans les autres ils mirent une famille de Kuraŋko.

Si l'existence et les règles de dévolution du pouvoir central sont, comme nous l'avons vu, clairement établis pour le Dyahunu et pour plusieurs autres grandes chefferies soniŋke, il est moins facile de circonscrire la matière de ses compétences.

La force militaire, source du pouvoir, résidait auprès de lui. Les exemples très anciens de Maŋan Batjili dans le Gadyaga¹⁰ et des Dúkure de Gori¹¹ témoignent que les chefs n'en faisaient tant pour retenir auprès d'eux les clans à leur portée — des Dyaguraga dans les deux cas cités — que pour les faire marcher avec eux contre leurs ennemis. A la guerre — ceci est certain — seuls les Dúkure commandaient. A Tambaŋara, le *tunŋka*, le plus âgé des descendants de Nanjutan Kōre (la branche aînée) avait le pouvoir militaire suprême, tandis que ses frères cadets¹² étaient les commandants en second ou les commandants de fractions de l'armée; à Gori, à ce propos, aucune allusion n'est faite à une telle distinction entre les différentes branches de Dúkure, mais on précise que les ailes de l'armée était chacune menée par un *kitiyime*, qui était toujours un Dúkure. Le butin était partagé entre tous les membres du clan cheffal (d'autres informateurs, à Gori, disent: entre le chef du village, les chefs de quartier, les Silla

⁹ Voir pp. 52-53.

¹⁰ Voir pp. 61-62.

¹¹ Voir pp. 60-61.

¹² Cadets par l'âge ou par la situation généalogique? Impossible de le savoir.

Dyāmōne et les *dyŋkurunke*). L'organisation de l'armée, les règles de tactique, etc. n'ont laissé aucune trace dans les mémoires. Les batailles se livraient dans la brousse. « Tous ceux qui portaient le pantalon et le bonnet — et parfois des garçons les revêtaient sans y avoir droit, pour partir avec les hommes — allaient se battre; ils ne formaient pas de groupes (?); on ne se cachait pas pendant le combat », mais s'ils s'estimaient en position d'infériorité, les guerriers se retranchaient dans un grand village, à l'abri d'un haut mur de terre qui l'entourait, le tata, dont l'existence à certains moments de leur existence est attestée pour Gori, ainsi que pour Tango¹³ et Yélimané Sebe, dans le Gidyume. Les Dúkure faisaient participer aux combats tous les hommes valides, nobles et esclaves, à l'exclusion des *nyakamala*. L'univocité du système politique paraît s'être reflétée dans le monopole du pouvoir cheffal sur l'armée (il est même permis d'inverser l'ordre de ces termes); elle doit expliquer l'absence probable d'une sociologie militaire élaborée. Ceci pourrait être aussi une raison de la rareté des informations.

La nature et l'importance des tributs exigées par les chefs sont matières à conjecture. Les souvenirs à ce sujet sont assez flous. A Tambaƙara on affirme que « les Dúkure étaient des guerriers, ils n'exigeaient pas d'impôts, mais il fallait se battre pour eux, et le butin des guerres était concentré à Gori et à Tambaƙara ». Il paraît difficile d'accepter sans réserve une affirmation aussi tranchée, car on pouvait en apprendre plus long il y a cinquante ans encore: « Le chef de Gori se contentait comme redevance fixe d'un panier de mil par chef de famille. Il prélevait aussi un cheval ou un esclave sur la dot de toute fille Doucouré. Beaucoup de ces coutumes persistent: sans contrainte aucune, le chef de Gori reçoit une pièce de guinée sur la dot de chaque fille Doucouré. Les chefs de case Doucouré ne voient aucun inconvénient à remettre, chaque année, un panier de mil au doyen de leur clan¹⁴. » Ces pratiques sont aujourd'hui complètement abandonnées, de même qu'il y a une vingtaine d'années disparut à Sambaga l'obligation pour chaque chef de famille de remettre un panier de mil au chef du village. Il faut faire état d'une autre information encore, dont la portée n'est pas très claire: comment interpréter ce qu'on dit à Yaginne des Gasamma Habaƙes, « que c'étaient des chefs, qu'ils étaient riches, qu'ils ne travaillaient pas, qu'ils recevaient une partie de toutes les pêches et qu'ils percevaient l'impôt »? L'impôt (*dyaka*) dont il est ici question est le nom du tribut exigé par les occupants à partir du XVIII^e siècle, et il se peut que la phrase ne doive pas être étendue à une époque antérieure, auquel cas l'allusion au chef ne pourrait viser que son rôle de collecteur au service de la puissance étrangère — l'imprécision chronologique des souvenirs

¹³ BOYER, 1953, p. 41.

¹⁴ Archives de Yélimané, *Registre de correspondance*, 1915-1917.

et l'absence de contexte ne permettent pas d'en décider —, mais il faut remarquer que pendant deux siècles d'occupation tour à tour bambara, toucouleur et française, la population a eu tout le loisir de confondre la notion d'impôt, de tribut, éventuellement prélevés par ses chefs autrefois, avec les exigences fiscales des étrangers. Moins ambiguë est en tout état de cause l'allusion au fait que les Gasamma se refusaient à travailler. Les chefs — ce qui est vrai des Gasamma l'est à plus forte raison des Dúkure — prélevaient donc leur subsistance (tout au moins en partie, car ils avaient évidemment des esclaves) de la production agricole de leurs sujets. On ne sait rien de l'ampleur des impôts: ne devaient-ils couvrir que les besoins de subsistance de la chefferie ou étaient-ils aussi une source d'enrichissement pour elle ?

Les chefs avaient droit à des prestations, mais leur importance est également inconnue. « Lors des travaux collectifs, les Dúkure obligeaient tous les gens qui vivaient avec eux à collaborer. Ils décidaient, par exemple, que tel jour tout le monde irait ensemble à tel endroit pour exécuter un travail donné. Tous les clans étaient tenus d'y aller. Une vache ou un mouton du contrevenant était égorgé. »

Il n'existait pas, à la connaissance des informateurs, de taxation sur les opérations commerciales au profit des Dúkure.

Le pouvoir d'arbitrer et de juger reposait auprès des chefs. Les délits graves appelaient pour sanction immanente la destruction des cases du coupable. Nous en avons vu les effets à Komeulu et à Dyongaga. L'amende (*daño*) sanctionnait des fautes mineures. Elle frappait celui qui prononçait des « paroles interdites » (traiter un noble de bâtard ou de *nyakamala*), celui qui faisait paître son bétail sur le champ d'autrui sans en avoir demandé l'autorisation à qui de droit, celui qui s'abstenait d'un travail collectif obligatoire, etc. *Tuŋka* et chef de village pouvaient déléguer leurs compétences au *cadí*, le juge musulman, dont les qualités et les pouvoirs ne sont pas autrement définis. On dit qu'il était d'ordinaire chargé de régler les petits différends qui surgissaient au sein du village.

Système de la détention de la chefferie

Le pouvoir politique est exercé par l'ainé (présent) des membres du clan détenant la chefferie du village donné.

Ce principe, dont le mécanisme est certainement simple, n'a pas été immuable dans le cours de l'histoire, il a de tout temps donné lieu à contestations, il se présente selon les villages sous des modalités diverses, et doit pour ces raisons être analysé dans chacun de ses termes.

Le critère sexuel

Le pouvoir est affaire d'hommes; ils en ont le monopole. Pourtant le souvenir est conservé de rôles politiques assurés par des femmes, en deux occasions qui se situent dans les premiers temps de l'histoire du Dyahunu. Quand Tamāro mourut après quarante-deux années de règne, la chefferie échut à son fils Tēre Yāte; il régna pendant trente-huit ans et à sa mort ce fut Ma Tēre Henda qui devint chef, mais il mourut peu de temps après. « A ce moment où les Dūkure n'étaient pas très nombreux encore, les grands fils (c'est-à-dire les fils en âge d'être chefs) de Tamāro étaient tous morts (et les futurs successeurs n'étaient pas encore adultes). » C'est pourquoi on établit une régence, qui fut confiée pendant sept ans à Yağarempede Dyāba Bugari Dūkure¹⁵, la fille aînée de Bugari Setan, en attendant que son frère cadet Taman Lōkōla, à qui revenait la chefferie, soit en âge d'en assurer la charge. C'est elle qui vint en parlementaire et en quémanteuse à Tambaƙara pour que la paix se rétablisse dans le Dyahunu¹⁶. L'autre capitale retient également pour les premiers temps de son histoire le nom d'une femme, Sirāne Tēre¹⁷ dont le titre atteste qu'elle détenait le commandement. En ces temps très anciens des femmes pouvaient donc remplir des fonctions dont on n'imagine pas qu'elles incombent à leur sexe dans l'état présent de l'organisation sociale, lequel selon toute probabilité perpétue une tradition déjà longue.

Les définitions de l'ainesse

La question de l'âge réclame de plus longs développements.

Deux critères peuvent se concevoir dans la définition de la séniorité et tantôt l'un tantôt l'autre a prévalu chez les Soninke, à des moments différents de leur histoire (ou selon les régions de leurs implantations). Ou bien le pouvoir revient au membre du clan cheffal qui a atteint le plus grand nombre d'années (*principe de la séniorité physique*), ou bien c'est la situation généalogique qui sert de critère et qui donne le pouvoir au plus âgé des membres du lignage aîné du clan (*principe de la séniorité généalogique*, où l'on notera que le principe de l'âge physique entre en ligne de compte en deuxième instance).

La coutume des Dyahunaŋko donne la chefferie à l'homme le plus âgé du clan cheffal¹⁸: « Des fils de Siliman et des fils de Tamāro, c'est

¹⁵ Voir Généalogie II. Nom souligné.

¹⁶ Voir p. 64.

¹⁷ Voir Généalogie I. Nom souligné.

¹⁸ Il faut préciser que tout au moins dans le Dyahunu (nous ignorons ce qu'il en est dans d'autres régions), la primauté du principe de l'âge sur celui de la généalogie est d'ordre strictement politique. Au sein de la famille, c'est l'inverse qui est vrai. Les Dyahunaŋko expriment cela en disant que « l'âge l'emporte dès que l'on sort de sa maison, dès que l'on est au *miside* ».

l'aîné qui commande à Gori ». Mais il n'a pas toujours dû en être ainsi. A Tambaġara on affirme qu'avant la venue des cent quarante-quatre clans dans le Dyahunu, le pouvoir cheffal appartenait à la branche aînée des Dūkure (à Tambaġara, les Dyaka); « lors de leur arrivée », la coutume fut modifiée: désormais serait chef le plus âgé de tous les Dūkure du *dyamāne* (bientôt du sous-*dyamāne*). Tout en restant à l'intérieur du système clanique, la nouvelle définition de l'ainesse en matière de commandement substituait donc au critère lignager le critère de l'âge individuel. Ainsi pourrait s'expliquer l'interdiction faite par Tamāro d'évoquer devant des tiers l'ordre de prééminence entre les Dūkure¹⁹. Cet ordre avait jusqu'alors réglé l'attribution du commandement, mais à présent que son principe était abandonné, il ne serait plus qu'un prétexte à de vaines discordes, dangereuses pour l'unité du pouvoir, cette unité que les Dūkure semblent précisément avoir voulu affermir par la nouvelle réglementation.

L'univocité de la coutume n'est pas absolue, même dans les limites d'un espace restreint. Les Kōita de Kaġesanu, venus du Sōrōma, s'en tiennent à l'observance du principe de la séniorité généalogique. Comme ils sont peu nombreux, il peut arriver qu'un jeune homme soit chef dans leur village. Les Sukuna, chefs à Dyōnkulāne, font de la même façon figure d'exception dans le Gidyume. Ils expliquent qu'étant un petit groupe, ils se connaissent tous bien entre eux et qu'ils ont la possibilité de se situer les uns les autres dans le cadre d'une généalogie unique²⁰.

Le pouvoir étant un privilège exclusif de la séniorité, il s'ensuit que nombre de différends politiques (sinon tous, du moins les plus importants, l'autre critère principal du pouvoir, le *dyamu*, étant au delà de toute contestation) trouvent leur origine dans un défi lancé — illégitimement — par le cadet. La rivalité du frère aîné et du frère cadet est une constante de la sociologie politique des Soniġke. Elle constitue un antagonisme fondamental dont on retrouve la trace dans les plus anciennes traditions. Le degré d'expression qu'elle présente va de la simple tension au conflit ouvert amenant la mort d'un des adversaires. Les deux frères pouvaient aussi se séparer ou, en convenant d'un partage, régler leur opposition de façon pacifique²¹.

¹⁹ Voir p. 211.

²⁰ Il y a d'autres exemples d'une pareille incertitude observable dans les limites d'un seul système. Boyer en donne une intéressante illustration relative aux Dyawara du Kingi au XV^e siècle (1953, p. 35).

²¹ Aux origines ce fut un fils cadet de Diġga, ancêtre légendaire de l'ethnie, qui par ruse est censé avoir ravi son droit d'ainesse au premier fils (p. 23). Ch. Monteil donne de l'antagonisme deux applications concernant le Gadyaga et remontant à une époque très ancienne, probablement antérieure à la grande dispersion des Wagaduġko. Elles sont relatives à l'important *dyamu* des Batjili (1966, p. 122). La première met en scène le meurtre d'un successeur à la royauté perpétré par son cadet; la seconde, au contraire, donne un exemple d'arrangement à l'amiable

Dans l'histoire des Dúkure, à différentes reprises, deux frères s'affrontèrent et leur opposition amena une importante scission au sein du clan. Ce furent d'abord Wāri et Yāte après leur départ du Wagadu qui mirent un terme à leur rivalité en se séparant pacifiquement. Chacun des groupes ainsi constitués allait connaître en son sein de nouvelles oppositions. C'est ce qu'on vit dans le Dyahunu, dont les deux villages Tambakara et Gori ne firent que perpétuer l'antagonisme de deux frères classificatoires issus de Yāte. Les deux capitales finirent par se rendre indépendantes et par ne plus admettre aucune ingérence l'une de l'autre dans sa propre sphère. L'opposition des Wāro a également déjà été rapportée²². Son importance justifie qu'elle soit reprise ici dans la version circonstanciée qu'en a donnée Delafosse: « Toumané et son frère cadet Boubou, accompagnés de tous les notables du royaume, partirent à cheval pour aller reconnaître l'endroit; mais un devin avait prédit que le premier des deux frères qui mettrait pied à terre mourrait aussitôt; aussi, lorsqu'on fut arrivé à (l'emplacement du futur) Goumbou, Toumané invita Boubou à descendre de cheval le premier. Boubou, pour ne pas désobéir à son aîné accepta de faire le sacrifice de sa vie; mais, avant de mettre pied à terre, il fit disposer d'un côté le trésor de la famille royale et fit ranger d'un autre côté les notables du pays, puis il dit à Toumané: "Choisis entre ces deux trésors, les biens ou les hommes; mes enfants, après ma mort, auront ce que tu auras dédaigné". Toumané choisit les biens. Boubou, ayant recommandé ses enfants aux notables, descendit alors de cheval et mourut incontinent. Les notables déclarèrent à Toumané que, puisqu'il leur avait préféré la richesse, ils ne dépendraient plus de lui désormais, mais bien du fils aîné de Boubou, Bouyagui-Toumbéli, qui n'était encore qu'un enfant mais auquel échut néanmoins le commandement du royaume. Un vieillard, Diéroumfa Doukouré, fut nommé tuteur du jeune roi; au bout de sept ans Bouyagui-Toumbéli Doukouré prit en mains les rênes de l'Etat (fin du XII^e siècle ou commencement du XIII^e). Depuis cette époque jusqu'à présent les descendants de Boubou Doukouré ont conservé le commandement politique à Goumbou, tandis que ceux de Toumané n'ont pas cessé d'être considérés comme les maîtres du sol²³. »

Le dyamu cheffal

A. L'appartenance de l'individu au clan (cheffal)

L'appartenance au clan cheffal, comme à tout autre clan, est acquise par la naissance et réglée par le principe de descendance patrilinéaire²⁴.

entre deux frères partageant la région gouvernée et prévoyant que dans les circonstances où leur union s'imposait, ce serait l'aîné qui commanderait (1966, p. 124-125).

²² Voir p. 47.

²³ 1912, I, p. 266.

²⁴ Ceci n'implique pas que la mère ne pouvait présenter une certaine importance généalogique, en ce qu'autour d'elle se polarisait quelquefois sa descendance masculine immédiate qui trouvait là l'occasion de s'opposer aux fils de ses coépouses. Ainsi elle donnait le point de départ à la constitution d'une lignée, entité distincte au sein du clan. Un tel mécanisme ne relève pas à strictement parler de la matrilinearité, mais il n'en constitue évidemment pas moins, dans le cadre premier de la parenté définie de façon patrilinéaire, un moyen de classement fondé sur le critère de la descendance par les femmes. Encore le rôle sociologique de celles-ci est-il formel et indirect: de l'homme qui se réclame de son ascendance maternelle, par exemple en vue d'affirmer un pouvoir ou un privilège (ce sont les cas les plus intéressants), on doit dire, non qu'il tient ou qu'il prétend tenir ce droit ou cet avantage de sa mère (qu'il mettrait alors en avant par opposition aux coépouses de son père, puisque ses prétentions se font valoir contre les droits de ses frères consanguins), mais bien qu'il cherche à tirer avantage

B. Les origines et les conditions d'existence du pouvoir des clans cheffaux

Nous exposerons à cet égard le système en vigueur dans le Dyahunu, que nous avons eu l'occasion d'étudier de près.

Chefferies du Dyahunu-haut et du Dyahunu-bas

Les deux cantons (pour employer un terme de l'administration coloniale, à défaut d'un vocable désignant en soniŋke les deux sous-*dyamāne*), le Dyahunu-haut et le Dyahunu-bas, étaient ²⁵ commandés par les chefs de leur capitale. Les chefs de villages (*debegumme*) de Tambaŋara et de Gori étaient donc d'office *dyamangumme* (encore qu'il ne s'agit dans les deux cas que d'un demi-*dyamāne*): c'est le *tuŋka*, celui qu'on appelait *těre* dans les anciens temps, *allmāmi* ²⁶ après le renouveau de l'islam. Les cantons étaient des entités politiques closes sur elles-mêmes. Les ressortissants de l'un ne pouvaient être chefs dans un village de l'autre — règle qui n'intéresse que les Dūkure, puisqu'ils constituent l'unique clan cheffal qui soit commun aux deux cantons ²⁷. La suppression des cantons n'a rien changé à cet état de choses traditionnel.

Dans chacun des cantons, les règles d'attribution des chefferies de village sont identiques. Nous pouvons donc passer immédiatement à ce second niveau.

Chefferies de village

La détermination du clan cheffal y tient à deux ordres de conditions hétérogènes, dont les unes relèvent de principes généraux, les autres étant particulières à certains clans.

La règle fondamentale veut que la chefferie d'un village appartienne au clan de son fondateur. Elle fut appliquée à Nyanyela, Tambaŋara, Gori,

de la qualité d'ainé, qu'il se trouve avoir en effet, et n'avoir que là, dans les limites restreintes de son ascendance maternelle.

Chez les Dyawara du Kingi, à la mort de Sillamaŋan (xv^e siècle ?), le royaume fut divisé en autant de parts que le roi avait d'épouses. Chacun des fils (ou l'ainé s'il y en avait plus d'un) de celles-ci en reçut une en partage (BOYER, 1953, p. 35).

A propos des Dyawara encore, c'est selon le critère de la souche maternelle que les deux branches ennemies des Sagone et des Dābo se définissaient l'une par rapport à l'autre (BOYER, 1953, p. 35).

L'histoire des Dyariso connut des vicissitudes semblables lorsque les fils du roi issus de lits différents se disputèrent le pouvoir (DELAPOSSE, 1912, II, pp. 164-165).

²⁵ La chefferie de canton a été abolie au Dyahunu en 1958.

²⁶ Quitte à créer la confusion avec le marabout principal du village, qui est nommé de la même façon.

²⁷ Il n'y a guère un Dūkure Taŋkaliba de Genanuru (Dyahunu-bas) s'avisait de revendiquer la chefferie de Gori (Dyahunu-haut) sous prétexte qu'il était plus âgé que le chef en place. Prétention irrecevable, à laquelle on le fit renoncer.

Komeulu ²⁸, Sambaga, Kaŋesanu, Sambanjanu et Kodye ²⁹. Pour qu'un membre de ce clan chefferie puisse cependant jouir du plein effet de ses droits, il faut qu'il « ait sa maison (*kā*) » dans le village dont il brigue la chefferie, c'est-à-dire que, s'il n'habite pas lui-même le village, des membres de sa parenté y occupent une concession ³⁰, qu'il ne soit pas parti définitivement; il faut en outre qu'il quitte son lieu d'habitation actuel pour s'établir dans cette concession, car on ne conçoit pas un chef n'habitant pas le village de ceux qu'il appelle ses sujets.

Dans deux villages importants la chefferie fut confiée par les Dúkure, celle de Yaginne aux Gasámma Habakés et celle de Dyɔŋgaga aux Tandya Sambakés, clans fondateurs parmi d'autres, mais privilégiés par les maîtres du pays.

Les conditions particulières à certains clans limitent leurs droits en excluant de la chefferie une partie de leurs membres: elles sont toutes discriminatoires, quoique de nature dissemblable et de portée inégale. Les unes sont institutionnelles et visent 1) les marabouts, dont seuls les Gasámma Sulle, des autochtones, possèdent une chefferie; 2) certaines branches de clans, les Habakés et les Sulle étant les seuls Gasámma à être chefs, et ce droit étant par ailleurs, dénié aux Tandya-mp-Hātama, mais non aux Tandya Sambakés ni aux Tandya Dibakoye. Parmi les Dúkure eux-mêmes, les Tambagalle (des marabouts) et les Kurabinne ³¹ sont de même écartés du pouvoir. Les autres conditions particulières sont fortuites; elles se rapportent aux Dúkure traîtres, ou lâches à la guerre et à leurs descendants ³².

²⁸ Komeulu connaît un système de chefferie alternative, dont l'ancienneté n'est d'ailleurs pas clairement établie.

²⁹ La règle vaut aussi pour les villages du Gidyume.

³⁰ La réalisation de cette condition excuse même que l'ouverture de la succession à la chefferie surprenne le successeur présomptif établi en dehors du canton (une illustration de ce fait est discutée à la p. 293 ⁴⁸).

³¹ Voir p. 207 et p. 213.

³² La discrimination qui les frappe n'est citée ici que pour mémoire. Elle ne fut appliquée, autant qu'on sache, qu'après la guerre contre Ahmadu et de surcroît levée après peu de temps. Lors du siège de Gori, certains Dúkure de ce village acceptèrent d'être épargnés par Ahmadu (quand le chef toucouleur, ayant mis ses prisonniers en rang, en tuait neuf et laissait la vie au dixième, l'honneur commandait à ce dernier, s'il était un Dúkure, de réclamer la mort), d'autres s'étaient ralliés à l'ennemi, mais ils furent pris et ramenés au village. Ils firent l'objet d'un palabre. Les uns voulaient qu'ils meurent, d'autres qu'ils soient mis à l'écart, avec les *dyɔŋkuruyke*, d'autres encore, dont le point de vue l'emporta, qu'ils soient privés de la chefferie. La peine de mort ne pouvait leur être appliquée: « Il aurait fallu alors les tuer tout de suite, au lieu de les reconduire au village ». A la génération suivante, la question fut soulevée de nouveau. Certains regrettaient que leurs amis ne pussent pas s'approcher du *miside* lors des palabres. Ils firent valoir que leurs pères avaient été coupables, mais qu'eux étaient innocents. On leur rendit alors le droit à la chefferie.

Tous les clans cheffaux autres que celui des Dúkure commandent dans leur village, tout en étant subordonnés aux Dúkure, ne serait-ce qu'en vertu de la suprématie des chefferies de canton sur les chefferies de village.

De plus, si dans chaque village le pouvoir est exercé par un clan particulier, en dehors des murs, par exemple au sein d'un groupe de Dyahunanjo en voyage, ce sont toujours les Dúkure qui sont chefs.

Chefferies de quartier

Elles appartiennent à des clans donnés. Est chef l'aîné de ce clan « ayant sa maison » dans le quartier.

Chefferies de village de culture autonomes (et non autonomes mais permanents) ³³

Les chefferies de village possèdent leur clan titulaire immuable dès leur établissement. Au contraire, les principes qui règlent le commandement du village de culture le soumettent à modification.

La chefferie du village de culture revient à son fondateur et à ses descendants, sous réserve du droit de tout membre, « fût-il un enfant », du clan cheffal du village-mère, ressortissant du canton et venant s'établir dans le village de culture. Si ce clan cheffal cesse d'y être représenté, celui du fondateur reprend ses droits. De la même façon, l'esclave fondateur doit laisser la place (on n'ose dire la chefferie) au premier noble survenant, et le marabout (qu'il le soit par le clan ou à titre individuel) s'efface devant le guerrier. On se rend compte que des deux principes conjoints réglant l'attribution de la chefferie dans les villages de culture — 1) la chefferie au fondateur, 2) la chefferie au membre du clan cheffal du village-mère survenant dans le village de culture — le plus important est le second. Du fondateur on ne peut pratiquement jamais dire qu'il est un chef au vrai sens du mot: il est seul dans son village, ou en compagnie d'un petit nombre de familles, et l'agglomération ne prendra pas consistance sans qu'au moins une famille du clan cheffal du village-mère ne s'y soit installée aussi. Il doit donc s'attendre à perdre son titre au moment même où celui-ci prendrait une vraie signification.

La situation des Tandy Sambakes, chefs à Dyongaga et des Gasamma Habakes, chefs à Yaginne, est différente. Comme tous les autres clans, ils sont chefs dans les villages de culture qu'ils fondent eux-mêmes, mais leurs droits s'arrêtent là. Le fait de survenir dans un village de culture de

³³ Le système de règles exposé sous ce titre est « traditionnel », en ce sens qu'il fut élaboré par les intéressés sans intervention de l'administration, mais il présente cette particularité d'être un système traditionnel conçu et organisé pendant la période coloniale puisque c'est de cette époque que date l'existence des villages de culture.

Dyɔŋgaga ou de Yaginne, fondé par un autre clan que le leur, ne leur donne pas, comme aux autres ailleurs, le droit d'y commander ³⁴.

La prérogative de l'aïnesse a-t-elle une incidence sur la détention du pouvoir lors de la rencontre du chef actuel et d'un membre plus âgé du clan habilité à la chefferie, survenant dans le village de culture? Cela dépend. La question ne se pose naturellement pas lors du concours entre clan du fondateur et clan cheffal du village-mère: ce concours est réglé en toutes circonstances en faveur du *dyamu* cheffal ³⁵, quel que soit l'âge de son représentant. Mais il n'en va pas nécessairement de même si les deux hommes sont du même clan. Dans cette éventualité, l'avantage de l'aïnesse entre en ligne de compte si ce clan est celui qui détient la chefferie dans le village-mère. En d'autres termes, quand le chef du village de culture est membre d'un clan quelconque, différent de celui du chef du village-mère, il ne devra pas céder la chefferie à un membre plus âgé du même clan que lui, sauf cependant si les intéressés se connaissent un lien de parenté, même lointain, auquel cas le cadet cédera le pouvoir à son aîné, par déférence. (Exemple: Tayru Sise, fondateur de Tayru, céda la chefferie à un Sise de sa famille plus âgé que lui, venu s'installer dans son village.) Au contraire, quand c'est le clan cheffal du village-mère qui est commun au chef du village de culture et au nouvel habitant plus âgé que lui, la chefferie revient de droit à l'aîné. (Exemple: A Dālisilāmi Wakari Dūkure s'effaça devant Yāte Dūkure, plus âgé que lui. Ils n'étaient pas parents.) Par là se marque de façon indirecte une négligence dédaigneuse des clans cheffaux du Dyahunu à l'adresse de ceux des chefs de villages de culture qui ne doivent leur pouvoir qu'à la circonstance contingente (au point de vue institutionnel) qu'ils en sont les fondateurs, et non au principe aristocratique de la naissance: plutôt que de faire appliquer à ces chefs de fortune le droit d'aïnesse, qui est d'essence politique, on permet qu'ils organisent entre eux la détention de la chefferie d'une façon que l'on pourrait dire domestique, puisque à cet égard du moins le droit commun applicable au commandement des clans cheffaux n'est pas en vigueur chez eux et que, pour comble, ce sont des considérations d'ordre familial qui peuvent l'emporter à la faveur de cette déficience politique.

Toutes ces données qui combinent le droit des clans, l'avantage de la séniorité et les préséances entre parents, peuvent se schématiser de la façon suivante:

³⁴ Cette restriction s'explique par les limites que les Dūkure avaient mis dès l'origine au pouvoir de ces deux clans. Elle est la seule occasion où l'extension sociologique faite à tous égards du village-mère à ses villages de culture, ne joue pas. Elle n'est d'ailleurs pas très strictement observée (voir p. 314 ⁴).

³⁵ Sauf, bien entendu, pour les Habaḳes et les Sambaḳes.

Tableau 10

Clan fondateur		Clan subséquent		Clan appelé à la chefferie	
	2	+	1	→	
	2 (cadet)	+	2 (ainé)	→	1
	2 (cadet)	+	2 (ainé)	→	2 (cadet)
	└──────────┘				2 (ainé)
	parents				
	1 (cadet)	+	1 (ainé)	→	1 (ainé)
Yaginne]	2	+	1	→	2
Dyongaga]					

1 = clan cheffal du village-mère
2 = tout autre clan

La détention de la chefferie d'un village de culture même autonome ne porte pas préjudice aux droits virtuels de son titulaire sur la chefferie de village détenue par son clan ³⁶, pourvu que soit remplie la condition générale imposant au prétendant d'« avoir sa maison » dans le village. Tout ce qu'on exigera alors du nouveau chef, c'est de quitter le village de culture et de renoncer à la chefferie qu'il y détient.

Chefferies de village de culture saisonnier

Il n'y a pas de chefferie à ce niveau. Les habitants relèvent du village où ils sont recensés et qu'ils regagnent d'ailleurs à la saison sèche.

II. ÉPOQUE MODERNE

L'affaiblissement du pouvoir traditionnel

Les attributions de la chefferie pendant la période traditionnelle ont fait l'objet d'un bref essai de reconstitution. Au moyen de données fragmentaires et incidentes, nous avons tenté de circonscrire ses principales compétences et de découvrir plutôt leur contenu, ce qui faisait d'elles un instrument de domination politique, que la façon dont leur exercice — juridique, administratif, etc. — a pu être organisé. Pour la période moderne, que nous ferons remonter aux débuts de la colonisation, quand s'ouvre l'ère des écrits, l'étendue du pouvoir et la connaissance que nous avons de sa pratique se présentent en relation inverse. C'est au moment où, cessant

³⁶ Ceci n'est pas d'application dans le Gidyume, où le chef d'un village de culture autonome ne peut prétendre à la chefferie d'un village-mère.

Tableau 11a : Chefferies de villages du Dyahunu

Villages	Villages de culture devenus autonomes	Villages de culture permanents non autonomes	Clan du fondateur	Clan cheffal actuel	Observations
Nyanyela			Gasámma Sulle	Gasámma Sulle	
Dyongaga	Dogohiri Marena Dyakadromu Dyábugu Dyambe Génanuru Has Uld Obure Kardidi Gemu Hamedi Kéhu Salaña	Barákahu Barsabe Afrère Hamdalay	Etablissement simultané de plusieurs clans Tandya Sambakés Sibi (marabout) Kebe Bakés Kebe Bakés Sibi Dükure (de Dyongaga) Tandya Sambakés Dükure (de Dyongaga) Déráme Tandya Sambakés Tandya Sambakés Dükure (de Dyongaga) Dükure (de Dyongaga) Tandya (?) Dükure (de Dyongaga)	Gasámma Sulle Tandya Sambakés Dükure Taŋkaliba Tandya Sambakés Kebe Bakés L'ainé des Kebe Bakés et des Silla Kaŋenára Sibi Dükure (de Dyongaga) Tandya Sambakés Dükure (de Dyongaga) Déráme Tandya Sambakés Tandya Sambakés Sibi Dükure (de Dyongaga) Tandya Sambakés Tandya Sambakés	Sur cette irrégularité voir p. 300 Partage devenu traditionnel à la suite d'une succession assurée par un Silla en remplacement d'un Kebe trop jeune pour être chef Les Sibi y sont seuls, en compagnie de Kasogké. A la mort de Dükure, Tandya, le premier arrivé après lui, est devenu

<p>chef. Il n'y a pas d'autres Dükure.</p>					
<p>Tambaära</p>	<p>Gifi Sakarädji W'agela Bapasi Gidyure</p>	<p>Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba (non maraboutique)</p>	<p>Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Tambagalle (marabout)</p>	<p>Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba (non maraboutique)</p>	<p>Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba Dükure Gant'jagaba (non maraboutique)</p>
<p>Yaginne</p>	<p>Benna Yaginne Banda Bidadjji Kemala Yahembambe</p>	<p>Etablissement simultané de plusieurs clans Marega (marabout) Ture Dükure (de Yaginne) Dyanesi Gasámma Habakes</p>	<p>Medina Makunya Gesene Monsyombugu Masarane Lawinat Larahia Alahina Iringodebe-Gersla Kákadebe</p>	<p>Etablissement simultané de plusieurs clans Marega (marabout) Ture Dükure (de Yaginne) Dyanesi Gasámma Habakes</p>	<p>Gasámma Habakes Dükure (de Gori) Ture Dükure (de Yaginne) Gasámma Habakes Ture Dyakitè Déráme Gasámma Habakes Dyara Dyawara Ture Ture Gasámma Dábo</p>
<p>Gori</p>	<p>Hungu Biladjimi Gori Banda Takutalla</p>	<p>Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko</p>	<p>Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko</p>	<p>Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko</p>	<p>Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko Dükure Kuraŋko</p>

Les deux villages ont été jumelés. Dyanesi s'effaça.

Le fondateur retourna à Yaginne.

Kaḡssanu	Gawa		Kaḡita Kaḡita	Kaḡita Kaḡita	
Sambaḡkanu			Dambebe	Dambebe	
Kodye			Kaḡita	Kaḡita	
Kersinyāne	Komodinde	Sikunalla Arigeɣta	Kebe Wallera et Kebe Tamagide Sibi (?) Kebe Kebe	Kebe Wallera et Kebe Tamagide Sibi Kebe Kebe	

Tableau 11b : Chefferies de quartier

Villages	Quartiers	Clan cheffal
Dyongaga	Dyongaga ou Sambaķes Sobo Kont figa	Chef du village (Tandya Sambaķes) Dūkure Tandya Dibakōye
Tambaķara	Gant jagaba Gope Sōkōde Kanyi Sōkōde	Dūkure Gant jagaba Dūkure Dibakōye Dūkure Yaragille
Yaginne	Sabi Barakore	Gasamma Habaķes Ture Gurdumoko
Gori	Diņķara Madiņkanu Bugarikara Masigala Sinyara Kābinne	Dūkure Kuraņķo Dūkure Kuraņķo Dūkure Kuraņķo Dūkure Kuraņķo Silla Kaņenāra Dyawara Maņānne
Komeulu	Kont figa Djengere	Dōrāme Tandya Dibakōye
Kodye	Dyabaņkanu Modiņkanu	Kōita Ture
Dōrōhiri	Kont figa Taņķaliba	Sībi Dūkure Taņķaliba

d'être souverain³⁷, ce pouvoir perd ses principales prérogatives, qu'une description détaillée de son fonctionnement peut commencer. Les vestiges de l'ancien état de choses seront donc présentés ici tels qu'ils se trouvent maintenus (les uns tolérés, les autres mis à profit) par le colonisateur d'abord, ensuite par la République du Mali, et repris par l'un et l'autre dans l'ensemble de leurs principes politiques et administratifs.

Le colonel Archinard trouva une région placée sous domination étrangère. Voulant pacifier le pays et y asseoir la domination française, il ne lui était pas permis, même en les contrôlant, de confirmer les Toucouleur dans leur pouvoir (d'autant moins qu'ils avaient été de farouches ennemis des Français), mais il fallait au contraire pour assurer un ordre durable rétablir les populations dans leurs droits traditionnels, dans la mesure où ils n'étaient pas incompatibles avec les intérêts du nouvel occupant. Pour se substituer avec avantage aux lieutenants d'Ahmadu, il

³⁷ Il ne l'était plus au sens strict du terme depuis des siècles, mais le pouvoir colonial allait interférer dans le système politique traditionnel bien plus que ne l'avaient fait avant lui les Bambara et les Toucouleur.

s'agissait dans l'immédiat de susciter des chefferies locales, de discerner les personnages qui pouvaient être acceptés comme chefs dans les différents groupes ethniques, les nommer et leur permettre d'exercer le pouvoir en conformité avec les principes français. Les premières mesures d'Archinard eurent en vue de permettre aux populations déplacées par El Hadj Omar et Ahmadu de retourner dans leur pays d'origine. Il mit à la tête des populations des hommes qui étaient susceptibles par leur nom d'être considérés comme des chefs selon la tradition, non comme imposés par la force, et qui en même temps paraissaient suffisamment dévoués aux Français. D'emblée le système traditionnel, confiant la chefferie à l'aîné d'un clan, fut admis et, semble-t-il, assez fidèlement appliqué. Comme il était exclu de confier la petite administration à des cadres français, le but poursuivi consistait à obtenir la soumission des villageois en les plaçant sous un commandement reconnu par eux, et de s'assurer en la personne des chefs d'intermédiaires chargés de transmettre les ordres, de collecter l'impôt, de recruter des miliciens et de fournir de la main-d'œuvre volontaire. Ces intermédiaires, repris à la structure traditionnelle, comprenaient les chefs de canton, assistés d'une commission cantonale (les chefs des familles de la capitale) et des chefs de village assistés d'une commission villageoise (les chefs des familles du village): ils constituaient « l'administration indigène ³⁸ ».

La chefferie de canton

Par principe l'administration française désirait éviter aussi bien la création d'un grand nombre de petites chefferies que la constitution ou le maintien de provinces ou de royaumes étendus. Les dimensions du *dyamāne* (ou, eu égard aux conditions historiques spéciales du Dyahunu, des deux chefferies de ce *dyamāne*) convenaient à ses vues. Ces entités furent conservées sous la dénomination de canton, division administrative régie par les capitales Gori et Tambakara pour les neuf villages de Dyahunaŋko; Yéli-mané Sebe, où autrefois Garan Kulibali avait régné, pour les dix villages du Gidyume. L'*alimāmi* était, vers les années 1918, fait chef de canton. Les Dúkure dans le Dyahunu et les NyaKate dans le Gidyume furent confirmés dans leurs fonctions (ces derniers d'autant plus facilement qu'ils s'étaient entremis pour faire la soumission de leur *dyamāne* à Archinard ³⁹), afin que soit canalisé au profit des Français l'ascendant exercé par ces clans sur la population. « En novembre 1915, à l'époque de la campagne de recrutement, nous demandâmes aux deux familles prépondérantes du pays de nous venir en aide. Les deux chefs de clan répondirent favorablement en ajoutant que, n'exerçant plus de pouvoir effectif sur leurs anciens fiefs

³⁸ Les chefs de quartier n'ont jamais été reconnus par la loi.

³⁹ Archives de Nioro, *Villages du Gidioumé*.

depuis notre arrivée dans le pays, leur influence avait fort diminué et qu'ils ne pourraient nous assurer du succès de leurs démarches. Le résultat obtenu fut la preuve indéniable que malgré un démembrement politique de plus d'un quart de siècle, l'autorité des anciens chefs était restée intacte ⁴⁰. » Le système, qui consacrait un état de choses existant, avait l'avantage d'attacher plus étroitement au pouvoir colonial les familles dirigeantes et de mettre au service de sa politique une influence que les Français ne pouvaient ignorer sans dommage. En d'autres régions, mêmes voisines, l'organisation administrative ne pouvait pas toujours se faire aussi facilement. Saint-Père, à la fois administrateur et ethnographe, écrivait à ce sujet à propos du Gidimaḳa: « Les Kamara auraient voulu la création [...] d'un chef de province, parce qu'ils savaient que ce chef ne pourrait être qu'un Kamara, mais les Kamara formant, à l'heure actuelle, plusieurs branches qui rivalisent entre elles, la nomination d'un chef de province, dont le besoin ne se fait pas du tout sentir pour le moment, aurait été une source d'ennuis, étant donné l'incertitude dans l'ordre des naissances. Si un jour on devait nommer un seul chef de province, celui-ci serait obligatoirement un Kamara, mais la nomination de cet unique chef de province pourrait avoir des inconvénients, car les autres familles (Sumare, Dyabira, Sise, Dyawara, Gasamma) ayant perdu depuis longtemps l'habitude d'obéir aux Kamara, n'accepteraient pas facilement d'être replacées sous leur autorité ⁴¹. »

Placée administrativement en dehors des trois cantons, mais située sur leur territoire, la subdivision de Yélimané comprit dès le début des « villages indépendants » dont les ressortissants étaient des Peul ou des Maures qui n'avaient jamais relevé que de leurs propres chefs, ou des Soninke d'une autre souche qui entendaient faire respecter leur quant-à-soi (Kaḡesanu et Kodye, peuplés de Sɔɔmaŋko ⁴²), ou encore des Dyahunanḡo qui, suite à un différend avec lui, voulaient se soustraire à l'autorité de leur chef traditionnel (Ķersinyāne, Dyɔŋgaga). Encore fallait-il que les divisions administratives correspondent et continuent à correspondre à des réalités, ce qui cessa d'être le cas pour le canton de Tambaḳara lorsqu'en 1900 Dyɔŋgaga, le seul village important qui lui fût encore au moins nominalement soumis, obtint d'être déclaré indépendant; le canton fut alors supprimé, mais le chef de Tambaḳara restait *allmāmi*, à titre honorifique.

L'intermédiaire de la chefferie de canton ne fut pas utilisé pleinement dès les débuts. En 1916 un administrateur pouvait écrire encore: « Jusqu'à présent, les villages sont considérés individuellement, et le Diafounou plutôt comme région naturelle que comme groupement politique ou ethnique.

⁴⁰ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport annuel, mars 1917.

⁴¹ 1925, p. 16.

⁴² Sambaŋkanu, issu de Kaḡesanu, fut pourtant soumis à l'autorité de Gori.

L'almami de Gori n'est pour nous que le chef de son village, et non celui du Diafounou ⁴³. » Il jouissait pourtant d'un grand prestige auprès de la population, et l'administration allait en conséquence mieux exploiter son pouvoir par la suite. D'une part le système cantonal fut élargi au Tiringa, petit canton de quatre villages placé sous commandement des Koita et rattaché à la subdivision en 1918, ainsi qu'au Kenyareme, canton de treize villages placé sous commandement des Tāraore et rattaché à la subdivision en 1924 ⁴⁴. D'autre part, des appels plus fréquents et plus directs seraient faits aux chefs de canton à l'occasion de la perception de l'impôt, du recrutement par voie d'engagement volontaire, etc. Des représentants des *alimāmi* furent bientôt (la date de leur création est inconnue) logés aux abords immédiats de Yélimané, pour que le chef de poste puisse leur signifier ses instructions avec plus de rapidité; à partir de 1942 les dix garde-cercle ne pouvant suffire, un nouveau relais pour la transmission des ordres fut établi en la personne d'autres représentants placés dans les plus grands villages.

Le chef de canton était nommé par le gouverneur sur proposition motivée du commandant de cercle. Il était désigné par les règles de dévolution coutumières et investi par le chef de subdivision, qui lui rappelait son rôle et ses devoirs.

La grande précision des souvenirs de nos informateurs goriŋko au sujet des cérémonies accompagnant les funérailles de l'*alimāmi* et de l'intronisation de son successeur donne à penser qu'elles ne sont pas tombées en désuétude de si longue date et qu'elles ont pu être observées encore au début

⁴³ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

⁴⁴ A cette date, la subdivision acquit sa configuration définitive. Son découpage administratif peut se schématiser ainsi (nous mettons en regard les divisions actuelles):

Cercle de Nioro
(1891)

Subdivision de Yélimané
(1913-1961)

Canton du Dyahunu-Gori
(189?-1958)
chefferie Dūkure

Canton du Dyahunu-Tambaŋara
(189?-1900)
chefferie Dūkure

Canton du Gidyume
(189?-1958)
chefferie Nyaŋate

Canton du Tiringa
(1918-1958)
chefferie Koita

Canton du Kenyareme
(1924-1958)
chefferie Tāraore

Cercle de Yélimané
(1961)

Arr. central
(= Gidyume, partie du Dyahunu-Gori)

Arr. de Tambaŋara
(= Dyahunu-Tambaŋara, partie du Dyahunu-Gori)

Arr. du Tiringa

Arr. du Kenyareme

de ce siècle ⁴⁵. A l'annonce du décès, le tambour principal du village, par un usage qui a survécu jusqu'à aujourd'hui, était battu à deux reprises; ensuite le batteur au moyen de la baguette crevait la peau ⁴⁶ (« mais si le mort n'avait été qu'un petit chef, on ne déchirait qu'une petite surface que l'on pouvait raccommo-der par la suite »). Un taureau était abattu et sa dépouille partagée entre certains clans. La tête allait au successeur du chef défunt, l'épaule aux Silla Dyugari, le jarret aux Dyumāsi, lesquels débi-taient la bête; la peau revenait aux Simaka, des cordonniers, la queue aux Gidimakaŋko présents, car ils sont *kallɛŋgɔrɔŋke* avec les Dyahunakaŋko. (La destination des autres parties est oubliée.) Le lendemain du décès les chefs de famille se réunissaient et désignaient le successeur, ce qui revenait pour eux à déclarer prétendant légitime celui que la coutume définissait comme tel et qui était connu à l'avance, du vivant même du chef précédent, avec assez de certitude, grâce aux points de repère fournis par les *tre* (groupes d'âge). Après huit jours, la peau crevée du tambour était remplacée au moyen de la peau d'un des bœufs appartenant au fils du chef défunt. Les *nyakamala*, ainsi que les esclaves (de la maison du chef ou de tout le vil-lage?) recevaient du bétail et des chevaux de la famille de l'ancien chef. On peut penser que c'est à ce moment que le deuil (*hurūdyā*) était levé ⁴⁷. Pour installer le successeur tous les chefs de famille se réunissaient au *miside*. L'aîné du clan maraboutique Dǎrāme Taganti apportait le bonnet, que le frère cadet du prétendant devait lui avoir remis la veille. Le tenant au-dessus de la tête du futur chef, il demandait à l'assemblée s'il devait le poser. On lui criait que non. Une deuxième fois il faisait mine de coiffer Dūkure, en posant la même question, et il recevait la même réponse. A la troisième fois, les assistants donnaient leur accord. Dǎrāme disait alors au chef: « Je te confie le bonnet, mais il n'est pas à toi pour toujours. Quand tu seras mort, un autre le mettra. » L'assemblée applaudissait au moment où le chef était coiffé. S'il arrivait qu'à la troisième question de Dǎrāme quelqu'un refusât encore de donner son assentiment, l'intronisation était suspendue. Le lendemain la contestation était examinée et discutée: peut-être y avait-il un prétendant plus âgé qui avait été oublié. Si le premier candidat s'avérait être l'aîné, Dǎrāme lui mettait le bonnet sur la tête, sans reprendre les formes imposées pour la première fois.

⁴⁵ Une note, malheureusement imprécise, datant de 1916, semble le confirmer: « Le cérémonial de la désignation du chef est resté le même, et dans cette occasion chaque famille d'un village autre que Gori y loge dans la famille de ceux mêmes qu'héber-geaient ses ancêtres lors de la désignation des chefs. » (Archives de Yélimané, *Journal de poste*).

⁴⁶ De même dans le Kamera: « D'abord une génisse toute blanche est égorgée et sa peau sert pour construire les nouveaux *tabala*, car c'est là un des signes de l'avènement; les tambours de guerre du précédent chef ont été crevés à sa mort. » (Ch. MONTEIL, 1966, p. 132).

⁴⁷ Ch. MONTEIL précise d'ailleurs, pour le Kamera, que la durée du deuil à la mort d'un chef était de huit jours (1966, p. 131).

Assez récemment, selon les informateurs à dater de la mort de l'*allmāmi* de Gori Dyābi Mēria (vers 1940), conformément aux instructions d'un administrateur, un deuil de quatre mois et dix jours fut introduit dans la subdivision, à observer après la mort de tout chef de canton ou de village et de toute évidence calqué sur la durée du deuil musulman (*edda*) imposé à la femme à la mort de son mari, mais qui en cette circonstance-ci était donc étrangère tant à la tradition qu'à l'islam. Pendant ce temps c'est le fils aîné du défunt qui fait fonction de chef; il commande réellement, et l'on voit parfois par ce jeu de circonstances des vieillards consulter un jeune homme qui ne prit le pantalon que depuis peu. Le nouveau chef ne reçoit le pouvoir qu'à la levée du deuil ⁴⁸.

Les attributions administratives faisaient du chef de canton l'intermédiaire entre le chef de circonscription (commandant de cercle ou chef de poste, toujours un fonctionnaire français) et les chefs de village placés sous son contrôle. En vertu de ses compétences judiciaires et de police il était investi du pouvoir de concilier les parties en matière civile et commerciale lorsqu'elles n'avaient pu se mettre d'accord devant le chef de village. Il veillait à l'ordre public. Au point de vue financier, il assurait la transmission des ordres du chef de circonscription en vue de la perception de l'impôt ⁴⁹.

⁴⁸ On ne voit pas pourquoi cette période d'attente a été introduite. S'il faut la mettre en rapport avec les querelles de succession à prévenir ou à trancher, l'administration fut bien mal inspirée, car rien plus qu'un interrègne n'était propre à susciter les rivalités et à favoriser les contestations. De nouveaux problèmes ont d'ailleurs surgi, que la tradition n'avait pas à résoudre. En particulier, cette question préjudicielle: s'il y a doute ou contestation à propos de l'âge des prétendants en présence, faut-il en discuter et régler l'affaire avant ou après la levée du deuil? On commença par dire qu'il fallait attendre. Mais en 1952, transgressant cet accord, Baba Dūkure de Gori pendant le deuil fit une tournée dans les villages pour y susciter des partisans de sa cause. Depuis, à chaque nouvelle occasion, la discussion se rouvre, les uns désirant maintenir le système primitif, les autres préférant ne pas laisser le chemin libre aux intrigants. De leur côté, ceux des prétendants qui, à la fois n'appartiennent pas à la famille du chef défunt, qui de ce fait ou pour toute autre circonstance doivent redouter de voir se lever des opposants, et qui n'habitent pas la capitale, rejoignent celle-ci aussi tôt que possible s'ils ont des raisons de penser que la famille de l'ancien chef essaiera de garder le pouvoir pour elle.

En 1965, à la mort du chef de Gori, l'ainé des Dūkure du « canton », Tamāsa Dūkure, chef de Dōrḥiri, âgé de quatre-vingt-cinq ans, impotent et aveugle, fut sans tarder amené à Gori. Autrefois il avait eu des démêlés avec les gens de Gori, lors des menées de Baba Dūkure, et une fraction du village était mal disposée à son égard. Son grand-père avait été un Goriḅke qui, le premier de sa famille, s'était installé à Dōrḥiri, tout en laissant son frère à Gori (concession de Daḅkuru). C'est donc là que Tamāsa descendit. Après le deuil, il fut fait chef. Il mourut treize jours plus tard. Son successeur, qui n'habite pas à Gori non plus, mais à Takutalla, n'a quant à lui rejoint son village de commandement que peu avant son installation au pouvoir, car il appartient à la famille de Tamāsa, dont il n'a rien à craindre, d'autant moins que le fils de Tamāsa est chef pendant l'interrègne et bien placé pour déjouer d'éventuelles tentatives d'usurpation.

⁴⁹ Cfr Arrêté du 30 mars 1935 (*J.O.* du Soudan français, 15 avril 1935).

Le chef de canton était rétribué par soldes fixes afférentes à la chefferie, calculées selon l'importance de celle-ci ⁵⁰. C'était le seul avantage matériel lié à sa charge ⁵¹. Les cantons de la subdivision de Yélimané valaient à leur chef une solde annuelle de 2.100 CFA ⁵².

Vers la fin de la période coloniale, l'institution fut supprimée. Elle avait perdu de son importance, dans la mesure de plus en plus grande où avec le temps l'administration parvenait à se faire entendre directement par les villageois et où, par la dégradation des coutumes, le chefferie de canton devenait l'occasion fréquente de rivalités et de troubles. D'autres raisons, sensibles surtout au niveau national, contribuaient à cette évolution ⁵³. La chefferie du canton de Gori fut déclarée vacante en 1958 ⁵⁴ et Baba Dúkure destitué, sans que les Dyahunaŋko aient manifesté de mécontentement ou de satisfaction ⁵⁵.

La chefferie de village

Sous le régime colonial, le village demeura ce qu'il avait toujours été dans le Dyahunu: « l'unité administrative indigène (comprenant) l'ensemble de la population y habitant et tous les terrains qui en dépendent. Tout indigène fait obligatoirement partie du village où il réside habituellement et se trouve de ce fait soumis à l'autorité du chef de village ⁵⁶. »

« La désignation du chef de village est faite conformément à la coutume locale. Elle se fait sur présentation de la commission villageoise ⁵⁶ », corps consultatif destiné à seconder le chef et qui comprenait tous les chefs de famille du village. « La destitution est proposée par le commandant de cercle après consultation de la commission villageoise ⁵⁶. »

⁵⁰ Cfr *J.O. cité*.

⁵¹ On peut considérer aussi que l'entretien des représentants tel qu'il était assuré par le Kenyareme, le Gidyume et une partie du Dyahunu, constituait un bénéfice pour le chef, puisque le représentant utilisé était toujours un de ses proches parents.

⁵² Arrêté du 15 octobre 1940.

⁵³ « Le Conseil de Gouvernement du Territoire s'engage dans la voie de la suppression progressive et définitive des chefferies de canton. Comme de nombreux administrateurs l'ont maintes fois signalé, cette institution qui s'est révélée inadaptable, est dépassée par l'évolution actuelle. Son rendement est devenu quasiment nul et, en contrepartie des lourdes dépenses qu'elle entraîne pour le budget du Territoire, elle n'apporte aucune contribution valable à l'administration de celui-ci. Les crédits ainsi dégagés seront plus judicieusement utilisés à l'installation des Postes administratifs dont l'efficacité n'est plus à démontrer. Le Conseil de Gouvernement sur le vu des dossiers des chefs a prononcé la destitution des éléments les moins valables ». (Circulaire du Ministre de l'Intérieur, 14 octobre 1958)

⁵⁴ Arrêté ministériel du 13 octobre 1958.

⁵⁵ Les réglementations traditionnelles fondées sur la division en sous-*dyamāne* ont survécu à la suppression des cantons.

⁵⁶ *J.O. cité*.

Il ne semble pas que dans les anciens temps l'installation d'un *debe-gumme* ait donné lieu à d'importantes cérémonies; en tout cas, aucun souvenir n'en a été gardé ⁵⁷.

Actuellement dans le Dyahunu l'inhumation du chef ne présente rien de particulier, excepté son caractère furtif et précipité.

Dans deux cas de notre connaissance, celui du chef de Gori mort en 1965 et d'un chef de village mort en 1950 — il en existe sûrement d'autres — le fils du défunt enterra seul son père, pendant la nuit, sous une case de la concession, et dans le second exemple, qui met en cause un Dükure très attaché à la tradition, il en fit ainsi en se gardant d'avertir le village du décès et en ne demandant de l'aide qu'à un marabout.

L'endroit de la sépulture autrefois tenu secret, ne l'est plus aujourd'hui.

Qu'en est-il, sous le régime colonial, des compétences et des privilèges cheffaux d'autrefois ?

Du pouvoir politique le chef n'a gardé que des charges subalternes qui se réduisent à l'administration de son village. « Le chef est responsable de la police générale; il est chargé du maintien de l'ordre et de la paix publique dans le village [...] Son autorité s'étend sur les habitants du village, y compris les étrangers de passage, quelle que soit leur race ⁵⁸. Il est également chargé de la police rurale et il veille à la protection des cultures, des récoltes, des troupeaux. Il fait procéder à l'extinction des feux de brousse ⁵⁹. » Il continue d'accorder à ses administrés la permission de fonder un village de culture, aux étrangers le droit d'établir une concession dans le village, et de les en chasser s'ils contreviennent à la coutume ⁶⁰, à donner ou refuser aux bergers peul l'autorisation (gratuite) de faire paître leurs troupeaux près de l'agglomération, à prendre l'initiative de la fabrication du tambour du village, à pourvoir au logement des hôtes de

⁵⁷ Ch. Monteil notait pour le Kamera: « Autrefois le *tuyka* (le *dyamangumme*) se bornait à approuver la nomination du chef de village. Au retour de chez le *tuyka* la famille et les notables du nouveau chef se réunissaient autour de lui et lui indiquaient la voie qu'ils désiraient lui voir suivre. » Sur le rituel mortuaire, le même auteur put encore, à la fin du siècle dernier, recueillir au Kamera quelques traits particuliers: « Le corps du chef défunt est lavé, parfumé, roulé dans des pagnes blancs et inhumé, si les circonstances le permettent, deux heures après le décès. Cette inhumation se fait en présence des seuls captifs de case et des parents du défunt, et c'est devant le plus petit nombre possible, car, par suite des guerres continuelles entre les familles, ou avec les étrangers, il est à craindre, si le lieu de sépulture est connu, que l'on ne déterre le cadavre pour faire avec les os des gri-gri tels que tous ses descendants mourraient misérables » (1965, p. 130).

⁵⁸ L'aspect territorial de son pouvoir amène donc le chef à trancher non seulement les différends opposant ses sujets à des Peul ou des Maures, mais aussi à régler les disputes qui éclatent entre ces étrangers qui lui demandèrent de pouvoir s'établir aux abords de son village.

⁵⁹ J.O. cité.

⁶⁰ Le chef de Dyonkulâne expulsa récemment de son village des nouveaux venus qui s'étaient mis à lui dénier la préférence dans un *ɔɔɔɔɔɔ*.

passage, etc. De nouvelles charges pèsent sur lui, en exécution de la politique coloniale dont il est fait le représentant attitré dans son village: « Il veille à la constitution des greniers de réserve, selon les quantités et les modalités qui auront été fixées par le chef de circonscription. Le chef de village devra, d'accord avec les chefs de case (c'est-à-dire les chefs de famille étendue) déterminer la quantité de graines à conserver dans les greniers de réserve de chaque famille [...] Il assure la remise des convocations et la transmission des correspondances de l'autorité administrative, présente au recrutement militaire les jeunes gens portés sur les tableaux de recensement, assure la préparation de la perception de l'impôt, dont il est chargé de la collecte ⁶¹. »

Du pouvoir de juger, d'infliger des peines, il lui reste la qualité d'arbitre de différends survenant dans son village. « Le chef de village, assisté du conseil de village, est investi du pouvoir de conciliation en matière civile et commerciale suivant les règles coutumières. Il peut, lorsqu'une action civile accompagnera une action pénale, proposer un règlement coutumier pour le paiement des dommages civils ⁶¹. » Le chef de village (et, s'il échouait, le chef de canton après lui) doit essayer de concilier les parties. Ce n'est qu'en cas d'échec de cette tentative que le juge de la circonscription connaît de l'affaire. Tout différend fait donc l'objet d'un palabre organisé. Le chef le préside. Selon une procédure établie, le plaignant commence par faire valoir ses griefs et ses réclamations; le défendeur répond; la parole revient alors au chef, à un marabout ensuite, puis à tous les hommes d'un certain âge, à compter de quarante ans au moins.

Au point de vue économique, les sources d'enrichissement du chef ont été supprimées indirectement, les impôts et les amendes ⁶² du fait de l'abolition de ses prérogatives politiques et judiciaires, le butin par l'interdiction des razzias. Il reste quelques maigres droits locaux ou particuliers qui relèvent du privilège honorifique plutôt qu'ils ne représentent un avantage économique. Ce sont: la meilleure part du *ɬɔɬɔɬɔ* assurée au chef ⁶³, les « poissons de l'*allmāmi* » offerts par les Ture Gurdumɔko (qui reçoivent d'ailleurs deux ou trois sacs de sel en retour), le champ revenant de droit au titulaire de la chefferie, tout au moins pour les Sukuna de Dyɔŋkulāne (Gidyume) et au *dyamangumme* de Gori ⁶⁴⁻⁶⁵. A Sambaga, nous l'avons dit,

⁶¹ *J.O. cité.*

⁶² A présent c'est au contraire au chef qu'elles sont infligées par l'administration, quitte à ce qu'il en répartisse la charge sur l'ensemble des chefs de famille du village.

⁶³ Voir p. 295 ⁶⁰.

⁶⁴ Voir p. 319 ¹¹.

⁶⁵ A Gori et à Dyɔŋkulāne, l'institution ne présente pas d'implication économique, mais elle en a chez les Soninke des bords du Sénégal que Ch. MONTEL a connus et à propos desquels il écrivait que « le chef de village a droit à un champ dans le village, généralement au bord du fleuve (certainement des terres irriguées). Ce champ se nommait

le chef recevait annuellement un panier de mil de chaque famille étendue. Cette habitude a été abandonnée il y a une vingtaine d'années. Le seul véritable avantage économique de la chefferie serait donc constitué en définitive par la rémunération qu'il tenait de l'administration coloniale et par la remise qui lui était concédée sur l'impôt perçu par ses soins.

L'abaissement du pouvoir traditionnel a été durement ressenti par les nobles, mais il n'a pas eu pour effet cependant de réduire à peu le prestige reconnu au titre de chef, tout symbolique qu'il fût devenu. Un phénomène, qui n'est pas nécessairement de formation récente, contribue de façon indirecte à ce que l'accent soit ainsi mis sur la valeur abstraite, l'aspect institutionnel du titre de chef: c'est que la personne du *debegumme*, comme il en allait aussi naguère de celle du *dyamangumme* n'est en aucune façon remarquable ni par son extérieur ni par les rapports qu'il entretient avec ses sujets. Son habillement ⁶⁶ est l'habillement de tous, son comportement et ses attitudes ⁶⁷, ceux des nobles en général. On ne lui rend pas d'honneurs particuliers. Un étranger arrivant au village est sans moyen de distinguer le chef des autres villageois. Il arrive que, tout en continuant d'être reconnu comme *debegumme*, un chef, pour des raisons de psychologie ou de morale qui tiennent à sa personne, ne soit pas tenu en grand honneur ou se fasse mépriser par les siens. A la limite, ces considérations portant sur un individu finiront malgré tout par déborder sur l'institution; tel chef, estimé être « pis qu'une femme » par certains de ses covillageois pour la faiblesse de caractère qu'ils lui trouvent, ne réussira pas à se faire écouter dans les palabres, par exemple.

Depuis la colonisation le chef ne travaille pas moins ni autrement que ses sujets et il n'est pas, du fait de sa fonction, plus riche qu'eux. Il n'a pas le droit de réclamer des prestations.

Le chef de village, qui est toujours par le fait de la dévolution à l'aîné un homme vieux, quelquefois infirme ou aveugle, se fait assister d'un adjoint chargé de le représenter et de la remplacer dans l'exercice du pouvoir. Le « coadjuteur » (ainsi que curieusement les rapports administratifs désignent cet auxiliaire qui n'a pas de nom spécifique en langue vernaculaire, sauf à être interpellé, à l'instar du chef lui-même, au moyen du vocable de

debegummunte (champ du chef de village). Le fils aîné de tous les enfants de la famille du chef a aussi droit à un champ dans le village. C'est le *somante* (champ de l'aîné) » (1966, p. 101). Le terme de *debegummunte* est employé à Dyɔŋkulâne également.

⁶⁶⁻⁶⁷ Nous rejetons en note deux remarques qui ne corrigent ces constatations que très faiblement. Habillement: les Dükure ont le droit de porter une coiffure de percale jaune ou blanche, en forme de mitre (sans fanons) (*senahkoro*) que nous n'avons vu qu'une seule fois: c'est dire que son usage s'est perdu; il n'est même pas certain qu'il ait été réservé au clan cheffal comme tel, car les Sukuna le partagent. Attitudes: le chef s'asseyait de préférence en tailleur, pose que nul ne pouvait prendre en sa présence (Planche 7).

debegumme), qui n'était pas reconnu par la loi coloniale ⁶⁸, appartient nécessairement à la tradition, puisqu'il répond à un besoin qui exista de tout temps. Pour définir exactement sa situation nous devons rappeler ce qu'il était possible d'inférer du vocabulaire politique ⁶⁹. Le cas de l'adjoint est à vrai dire unique en ce qu'il ne porte pas de nom particulier. Le terme de **debeyime* n'existant pas, il faut en conclure que le représentant du chef n'occupe pas un échelon spécifique dans le partage du pouvoir; le fait qu'il soit appelé *debegumme* confirme l'absence de toute spécificité politique de sa charge, puisqu'elle est simplement assimilée à celle du chef de village lui-même. Il est un représentant au sens fort du mot, une émanation ⁷⁰ du *debegumme*, privé non seulement d'un pouvoir particulier à son niveau, mais dépourvu même d'une existence politique propre méritant d'être nommée. C'est dire que le chef de village et son représentant ne suivent pas les termes de la distinction qui sépare le tenant du pouvoir et son intendant. Le représentant est à la fois plus et moins qu'un exécutant: il exerce tous les pouvoirs du *debegumme*, en général trop âgé pour commander lui-même, mais il n'a pas la compétence particulière qu'à son niveau possède toujours l'exécutant qui fait de celui-ci un vrai chef, même s'il n'a de pouvoir que d'administration.

La fonction de représentant est assurée d'ordinaire par le fils du chef de village, moins souvent par son frère cadet. C'est à lui qu'incombent les principales tâches de la chefferie. Si les circonstances s'opposent à ce qu'un parent aussi proche que le fils ou le frère soit le représentant, et que la chefferie du village appartienne aux Dúkure, le *debegumme* évitera en principe de faire appel à un membre de son clan, de crainte d'être supplanté par lui. Au demeurant, un Dúkure malgré tout pressenti, le plus souvent considérera comme une dérogeance de n'être qu'un représentant (à moins qu'ils ne soit un proche parent dépendant du chef) et rejettera la proposition. Le chef fait en conséquence appel à un clan moins marqué, à un chef de famille noble qui a sa confiance.

Quand Dyābi Dúkure, le chef actuel de Hungu, accéda à sa charge en 1950, son frère cadet, Samba, était aveugle et son fils parti pour la Côte-d'Ivoire. Il alla l'y chercher, se faisant remplacer pendant le temps que durerait son voyage par Dāman, le fils d'un frère défunt. Au retour son fils prit donc sur lui la charge de représentant, mais il repartit en 1964, cette fois pour la France. Dāman avait, lui aussi, quitté le village.

Dyābi réunit alors le village au *miside* et requit Abdu Tandyā-mp-Hātama de le représenter, sachant que les chefs de famille Dúkure du village refuseraient

⁶⁸ Ni aujourd'hui par la loi malienne.

⁶⁹ Voir pp. 271-272.

⁷⁰ On peut d'ailleurs l'appeler aussi du nom de *hāre*, mot qui signifie intermédiaire, porte-parole, et qui n'appartient pas au vocabulaire politique. Il s'applique aussi bien au Kurabinne chargé d'une corvée par un Kuraŋke, qu'au *nyakamala* ou à l'esclave qui, dans la procédure d'établissement du lien conjugal, assure la liaison entre les familles des futurs conjoints.

de le seconder, d'autant qu'ils appartiennent par leur origine au quartier Masigala (Gori) et que lui-même est de Madiŋkanu. Le Dükure le plus en vue du village, interrogé par nous, confirma la justesse de l'appréciation implicite de Dyäbi, en faisant état de son côté non de l'humiliation que constituerait pour lui le fait d'être un subordonné, mais des motifs qui dissuadent d'une façon générale les chefs Dükure eux-mêmes de faire appel à un membre de leur clan : « Les Dükure se méfient les uns des autres ⁷¹ ».

Si Dyäbi choisit Abdu Tandy-mp-Hätama, et si Abdu lui-même âgé de soixante-quatre ans à ce moment accepta d'assurer ce qu'il estime être « une lourde tâche qui ne rapporte rien », c'est parce que les Dükure de Madiŋkanu et les Hätama sont très liés ⁷².

Crise du système de la détention de la chefferie

Pour l'époque traditionnelle, en dehors du conflit qui déchira le Dya-hunu sur la question de la chefferie du *dyamâne* lui-même, il n'est resté aucun souvenir d'éventuels différends ayant eu pour enjeux une chefferie de village ou même de canton. Il est permis d'imaginer que, d'importance réduite et privés de conséquences durables, ils ont pu facilement être négligés par la tradition orale.

Cette tradition est moins oublieuse de dissensions plus récentes. De plus, nous sommes en mesure d'apprécier les vicissitudes de la dévolution cheffale en ce qui touche le dernier demi-siècle, grâce à la consignation des principaux événements de la subdivision assurée par l'administration coloniale. Mais si nous sommes ainsi renseignés sur des dévolutions parfois agitées, nous ignorons si les contestations et les différends perpétuaient des habitudes établies ou s'ils doivent s'expliquer seulement par l'affaiblissement de l'emprise de la coutume et par les possibilités de manœuvre amenées par le nouveau pouvoir. De ces possibilités de manœuvre il est en tout cas évident que les parties en présence firent un grand usage, leur cause fût-elle ou non juste au regard de la coutume. Par un mécanisme bien connu de la situation coloniale, le pouvoir de l'administration, remplaçant de droit et pour certains esprits concurrençant la souveraineté de la coutume, donnait parfois l'occasion à ceux qui désiraient contourner les règles de dévolution, de s'appuyer sur cette instance supérieure d'autant plus facilement que l'administration elle-même, dont les intérêts s'opposaient directement à la coutume sur ce point, favorisait quand elle le pouvait la nomination d'hommes compétents plutôt que d'hommes âgés, de chefs qui fissent preuve de loyalisme envers elle et qui en même temps

⁷¹ La crainte des rivaux a pu s'exprimer autrefois plus fortement qu'aujourd'hui. Au cours de la description de l'intronisation cheffale chez les Soninke du Kamera, Ch. MONTEL rapporte que « la principale fonction des captifs de case est, armés de bâtons, d'éloigner les Bathily du nouveau chef. On suppose en effet que sous prétexte de lui témoigner bruyamment leur affection, ils ne manqueraient pas de l'étouffer sous la ferveur de leur sympathie pour que la succession soit de nouveau ouverte. » (1966, p. 131).

⁷² Voir pp. 58-59 et p. 191.

eussent une autorité de fait sur leurs covillageois. La formation au début du siècle d'un nouveau type de village — le village de culture — et, par conséquent, de chefferie, constituait une occasion supplémentaire de rivalités qui n'avaient pas eu lieu de se manifester auparavant.

Il est possible de mentionner trois conflits importants opposant des clans. D'emblée nous sommes loin de la coutume, qui ne laisse de place à aucune incertitude sur le nom du clan cheffal et qui ne connaît pas le partage du commandement sur une même entité entre des clans différents ⁷³.

A la tête du Tiringa, qui serait constitué en canton en 1918, Archinard, en accord avec les anciens, avait mis un Koita. De 1931 à 1936, les Kōnte, profitant de dissensions survenues au sein du clan cheffal, parvinrent à s'imposer à l'administration et à s'emparer de la chefferie. En 1937, les Koita la récupérèrent, pour se la voir contester de nouveau en 1951 par leurs anciens concurrents, mais cette fois sans succès.

Dōrōhiri, village de culture de Dyōngaga, était commandé par ses fondateurs les Tandyā Sambakēs. Hamēdi Dūkure, un Taŋkaliba de Dyōngaga, qui survint plus tard au village, revendiqua la chefferie, sous prétexte qu'il était maître de terres dans la région. Les Tandyā rejetèrent ses prétentions. Dūkure se mit alors à réclamer le *dyaka* (un panier par champ alloué) sur ce qu'il appelait ses terres, mais les habitants de Dōrōhiri contestèrent les faits et considéraient qu'ils cultivaient des champs appartenant aux Silla Yāte Sera. Hamēdi en appela au chef de canton, qui ne put concilier les adversaires. L'affaire passa devant la justice et alla jusqu'à Nioro. Dūkure fut débouté de ses deux demandes, mais pour amener la conciliation des adversaires, c'est un Gasamma qui fut nommé chef du village. Par la suite, à la faveur de circonstances « oubliées » par les habitants actuels du village, Hamēdi réussit à s'emparer tout de même de la chefferie. Aujourd'hui c'est un autre Dūkure Taŋkaliba qui commande à Dōrōhiri.

A Komeulu, la succession au pouvoir mit aux prises Kebe Tamagide, fondateurs du village, et Tandyā Dibakōye, que les Kebe avaient invité à se joindre à eux. La question n'est pas claire. D'après les uns les Tandyā étaient les chefs légitimes, d'après d'autres, les deux clans sont convenus de longue date d'alterner. C'est en tout cas en ce sens qu'un accord fut récemment conclu (ou répété) entre eux ⁷⁴.

Il y eut d'autres différends, opposant cette fois les uns aux autres des membres d'un même clan.

⁷³ Excepté peut-être à Komeulu entre Tandyā Dibakōye et Kebe Tamagide.

⁷⁴ Il n'y a pas, des deux dernières affaires, trace dans les rapports administratifs ni dans les registres des tribunaux. Nous les rapportons telles que les racontent les habitants des villages intéressés.

Le canton du Kenyareme fut agité, de 1941 jusqu'après 1955, de disputes entre les Tãraore. L'administration ne parvenait jamais à les régler définitivement. Elles mettaient aux prises deux branches du clan, les Segimusi et les Tagame, qui peuplent le Kenyareme pour parts presque égales. Chaque prétendant à la chefferie du canton avait ses partisans. Il y eut des manœuvres de corruption et, en 1941, des bagarres sanglantes éclatèrent dans la circonscription.

Dans le Gidyume la chefferie de canton resta vacante de 1952 à 1958. Les deux candidats Nyakate s'estimaient chacun le plus âgé, mais quand l'un mourut, l'autre ne réussit pas à vaincre la rancune de ses opposants, et c'est un troisième Nyakate qui fut élu.

La suppression de la chefferie de canton en 1958 mettait fin, à Gori, à un période de troubles qui durait depuis six ans. Une mauvaise querelle faite en 1947 par les SaKo aux Dõrãme, marabouts qu'oppose une rivalité traditionnelle, fut attisée lorsque Kenan Dúkure, membre influent de son clan, prit le parti des SaKo et bouscula des règles coutumières. Ce faisant il suscita l'opposition du village, du canton et des cantons voisins. TambaKara même, fait exceptionnel, rompant le silence de rigueur entre les deux capitales, intervint dans les affaires intérieures de Gori pour se faire gardien du droit et rétablir le prestige des Dúkure qu'un des leurs avait terni en méconnaissant la coutume. L'année suivante le chef de canton mourait, et la grande majorité des Goriŋko refusa de reconnaître les droits du successeur légitime, qui n'était autre que Kenan. Il réussit cependant à s'imposer, fort du soutien de l'administration. En 1952, la mort de Kenan ouvrit une succession qui allait se révéler difficile. Ni le journal de poste ni les propos confus et contradictoires des Goriŋko interrogés à ce sujet n'expliquent de façon satisfaisante par quels moyens Baba Dúkure, soutenu (proposé ?) par l'administration parce qu'il était un candidat compétent et relativement jeune, put convaincre la plus grande partie de ses covillageois à violer la coutume et comment il réussit à se faire élire à une très forte majorité par la commission cantonale, de préférence au successeur légitime, le très vieux Dyambere Dúkure. Ce n'était pas que les tenants de ce dernier n'eussent pas tout mis en œuvre, jusqu'à présenter une requête au gouverneur, pour soutenir sa cause. Ils ne se résignèrent d'ailleurs à leur défaite que plusieurs années après. Les deux parties continuaient à se défier, et la querelle polarisa parfois jusqu'aux dissensions familiales et conjugales des habitants de Gori ⁷⁵. A la fin de l'année 1955 il y eut des rixes qui firent plusieurs blessés.

A l'intérieur des clans il n'y a guère eu de rivalités remarquables à propos des chefferies de village. A Dõrõhiri, un épisode qui fait suite à celui

⁷⁵ Pendant plusieurs années il ne put se former aucun *ire* dans le village, les adversaires ne voulant pas voir leurs enfants réunis au sein d'un même groupe.

que nous avons relaté plus haut ⁷⁶, consacra la victoire d'un Dúkure de Gori sur le Dúkure Tanjaliba, parce qu'il était, dit-on, plus âgé que lui (argument non pertinent, un Gorinke ne pouvant pas en tout état de cause être chef dans le sous-*dyamāne* de Tamba-kara) et plus riche (circonstance qui dut le servir, certainement moins à établir son droit qu'à infléchir la décision des villageois). Ce n'était jamais qu'un prétendant illégal l'emportant sur un chef usurpateur.

L'objectif fondamental de l'organisation coloniale de la chefferie fut de conserver l'exercice de l'autorité traditionnelle dans la mesure où elle servait ses desseins. Il se réalisa pour l'essentiel. En donnant aux chefs le double visage de représentant traditionnel de la population et d'agent de l'administration, le pouvoir s'assurait à la fois une caution à l'égard de ses administrés et un instrument efficace dans l'exercice de ses prérogatives.

L'action de certaines règles coutumières réduisait cependant ces avantages et suscita de ce fait les critiques constantes des commandants de cercle et des chefs de poste. Le principal inconvénient résidait dans l'âge du chef qui, par définition, était toujours très avancé, en particulier dans les plus grands villages où la fonction était évidemment la plus désirable et où elle donnait le plus lieu à concurrence. Souvent le chef était impotent, aveugle ou sénile. Il fallait alors d'autant se rabattre sur son représentant qui n'était qu'un substitut privé de pouvoir réel. Le deuxième écueil du système était dans la discontinuité du pouvoir traditionnel, la chefferie passant de vieillard à vieillard (fussent-ils d'ailleurs incompétents, eussent-ils habité pendant longtemps dans un village de culture retiré) selon l'arbitraire du principe de séniorité, sans que l'administration pût jamais s'appuyer sur une permanence quelconque de l'autorité. Il aurait été plus expédient pour elle de voir, par exemple, les fils succéder à leur père (d'autant que les fils de chef étaient obligés de fréquenter l'école, règle qui dans le système en vigueur ne procurait aucun bénéfice).

L'affaiblissement des coutumes de dévolution, qui résultait tant de la présence d'un pouvoir souverain étranger habilité à nommer et à destituer les chefs, que des menées d'ambitieux auxquels il avait ouvert la voie, permit parfois à des administrateurs audacieux de contourner les règles qui les gênaient. Au lieu de l'aîné ils faisaient nommer celui qui, à leurs yeux, était à la fois capable et dévoué à l'autorité coloniale.

Quelques cas, consignés en leur temps dans un assez grand détail, permettent de s'en rendre compte. La variété de leurs modalités et la diversité des villages qu'ils impliquent, montrent combien l'évolution était profonde et générale.

⁷⁶ Voir p. 300.

Dyahunu. A Gori, en 1922, l'administration destitua l'*alimāmi* Dyābi Kanyi Dūkure, pour le rôle qui avait joué dans une affaire de greniers de réserve⁷⁷. La nomination de son successeur résulta d'un compromis entre la coutume et le critère de capacité. Au cours d'une réunion de *debegumme*, de notables⁷⁸ de Gori et d'autres villages, le chef de la subdivision se fit présenter les trois Dūkure les plus âgés du canton. Il en rejeta deux, l'un inapte physiquement et vivant depuis cinquante ans dans un village de culture, étranger à la vie publique; l'autre, infirme et dénué de prestige et d'indépendance. Il fit nommer le troisième, Sidi Māro Dūkure, qu'il estimait le plus qualifié (mais qui n'était pas l'ainé). Seuls les villages de Komeulu et de Sambaga firent opposition et restèrent fidèles au chef destitué, mais l'administration passa outre, et Sidi Māro réussit à s'imposer⁷⁹.

Gidyume. Nyangeri Nyakate, désigné à l'unanimité par les notables, était combattu par une grande partie du canton et dans son propre village. Il était « d'une moralité douteuse » note le rapport, qui ajoutait: « L'assemblée est esclave de la coutume; (or) cette coutume doit être considérée comme intangible qu'autant qu'elle ne va pas à l'encontre de nos intérêts ». L'assemblée des notables fut en conséquence invitée à porter son choix sur un autre nom. Elle proposa successivement un aveugle, un lépreux, enfin le propre fils de Nyangeri, âgé de trente ans, qui refusa la charge dont on voulait l'honorer. En définitive, ce fut un Nyakate assesseur du tribunal de Yélimané qui devint le chef⁸⁰.

A Faŋga, le pouvoir fut, en une occasion, confié après des consultations tumultueuses non au prétendant coutumier, l'ainé des Dyambu Baraga, homme très âgé et incompetent, mais au fils de son frère, en raison de ses capacités⁸¹.

A Taŋgadɔŋga, en un cas, on fit chef non l'ainé des Dyawara, mais un de ses « cousins » moins âgé que lui, « parce qu'il avait l'écrasante majorité et qu'il avait commandé déjà pratiquement le village à la fin du règne de son père⁸¹ ».

L'ébranlement des assises du pouvoir traditionnel et la nouvelle instabilité des principes de dévolution apparaissaient de différentes manières. Ils ne furent sans doute jamais aussi manifestes que lorsque, en conflit avec la grande majorité de son village depuis près d'un an, le chef de Faŋga (*Gidyume*) « démissionna »⁸². Il était rare, d'ailleurs, que l'administration destituât un chef, comme elle avait fait à Gori en 1922. Elle en ferait autant à Faŋga en 1951, pour nommer ensuite au lieu du candidat coutumier, l'ainé des Dyawara qui était un « incapable », « celui qui paraissait le plus digne ». Il y eut à cette occasion une « forte minorité » pour se prononcer avec l'administration contre la coutume⁸³.

Après la seconde guerre, la coutume s'affaiblit plus encore, surtout quand la politique des partis soudanais fit sentir ses effets dans les milieux

⁷⁷ Voir p. 104.

⁷⁸ Le mot de notable employé couramment par l'administration, ne correspond à aucune fonction particularisée de la société traditionnelle. Il désigne simplement tous les chefs de famille qui, âgés d'au moins quarante ans environ, ont le droit de participer aux palabres et de désigner le chef selon la coutume. Les Soniŋke ne les appellent jamais que *ntābili*.

⁷⁹ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1922.

⁸⁰ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1924.

⁸¹ Archives de Niōro. *Villages de Guidiōumé*. Ces événements ne sont pas datés. Ils se situent entre 1954 et 1960.

⁸² Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1956.

⁸³ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1951.

traditionnels en fournissant un moyen commode de cristalliser des positions auxquelles les intérêts du P.S.P. (Parti Progressiste Soudanais) et de l'U.S.-R.D.A. (Union Soudanaise - Rassemblement Démocratique Africain) étaient du reste complètement étrangers. En eux les ambitieux et les intrigants trouvaient ce que leur avait procuré déjà la présence de l'administration française: un moyen de contourner la coutume à leur profit. On assista en vérité à un phénomène de dynamique régressive: loin que les chefs traditionnels se soient servis de leur prestige pour occuper les fonctions modernes et s'engager dans les nouvelles hiérarchies, ce furent des prétendants à la chefferie, le plus souvent illégitimes, qui utilisèrent les partis pour accéder au pouvoir coutumier. Le conservatisme extrême de la région et les faibles moyens de propagande politique en étaient les causes.

Dyahunu. En 1948, à Dyongaga, deux « meneurs » conseillés par l'U.S. réussirent à soulever une partie du village non seulement contre le chef mais contre l'administration. Dans le chef c'était d'ailleurs apparemment l'agent de l'administration qui était visé plutôt que le personnage coutumier. L'affaire reçut un « règlement énergique »⁸⁴.

La violente querelle qui agita Gori pendant des années à propos de la succession à la chefferie de canton⁸⁵ amena Baba Dükure à utiliser, entre autres arguments, son appartenance au P.S.P., parti majoritaire (fait très important aux yeux du milieu coutumier) et francophile (élément qui lui rendait naturellement l'administration favorable)⁸⁶.

Tiringa. La nomination « illégale » de Baba Dükure à Gori inspira à son tour les menées de ce que l'administration appelait « la jeunesse avancée » dans l'antagonisme des Koita et des Konte se disputant la chefferie du canton⁸⁷. Il apparut que certains notables faisaient bien la différence entre les deux courants politiques qui s'affrontaient sous leurs yeux, puisqu'ils en vinrent à préciser comme suit leur position: « Si c'est un vote j'aime X ou Y, mais s'il s'agit de nommer un chef selon la coutume, c'est l'ainé des Koita qu'il faut prendre⁸⁸. »

Le pouvoir central finit par s'émouvoir de ce phénomène, qui était commun à différentes régions du Soudan. Un gouverneur dénonça « les inconvénients que présente l'intrusion, dans un but de propagande électorale des partis politiques, dans la question des chefferies et notamment lorsqu'il s'agit de pourvoir aux vacances des chefferies. Une tendance très nette se dessine, constatait-il: faire des « consultations coutumières des commissions cantonales de véritables élections politiques. Poursuivre dans cette voie nous conduirait à de graves mécomptes puisque l'organisation sociale traditionnelle des communautés africaines s'en trouverait complètement bouleversée. Les chefs coutumiers se verraient bientôt substitués par

⁸⁴ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1948.

⁸⁵ Voir p. 301.

⁸⁶ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1952.

⁸⁷ Voir p. 300.

⁸⁸ Archives de Nioro, *Rapport de tournée du commandant de cercle*, 19-12-1953

des élus qui seraient soumis aux fluctuations du corps électoral. Comment dès lors assurer la pérennité du commandement et de l'ordre public des affaires? ⁸⁹ ».

Nouvelle conception de la chefferie

Les appréciations négatives de ce genre n'avaient jamais été en ce qui concerne le cercle de Nioro, celles des différents commandants et chefs de subdivision qui s'y étaient succédé. Au contraire, à ce niveau, l'évolution avait de façon constante été favorisée bien plutôt que freinée. Un des derniers administrateurs coloniaux estimait qu'« une conception nouvelle de la chefferie faisait chaque jour des progrès sensibles... Dans plusieurs cas la règle coutumière du plus âgé a subi quelques atténuations [...] ⁹⁰ ».

Ce fut ce jugement optimiste, voyant dans les changements un facteur d'évolution positive plutôt qu'une menace pour « la pérennité du commandement et l'ordre public des affaires », qui en ces années précédant immédiatement l'indépendance du Mali, devint la conception officielle. Elle inspirait les instructions novatrices données aux commandants de cercle par le ministre de l'Intérieur, M. Madeira Keita: « (Quant aux chefferies vacantes,) vous devrez désormais donner à toutes consultations des commissions coutumières en vue de pourvoir à la succession d'un chef, le caractère d'une *véritable élection*, la commission étant considérée comme un "collège électoral coutumier", restreint certes mais qui sera étendu autant que le permettra la coutume. (Quant aux chefs en place,) rien ne justifie que soient maintenus dans leurs fonctions ceux dont la présence à la tête d'une chefferie est un facteur de trouble permanent ou ceux qui ne jouissent d'aucune autorité, ne sont capables d'aucun service tant pour l'administration que pour les administrés. Si pourtant ils étaient destitués, ils pourraient de nouveau se porter candidats.

» Dans la plupart des cas actuellement les chefs de village sont considérés comme des personnages aux fonctions toutes symboliques et dont l'utilité se réduit à celle du collecteur d'impôt et de facteur rural [...] Les villageois doivent comprendre que leur intérêt est de se donner des chefs dont les qualités essentielles seront le dévouement à la collectivité, le dynamisme et la compétence, bien plus que l'appartenance à une famille, une caste ou un parti. Le rôle du chef de village devra être compris par ses administrés, par vous et par les chefs eux-mêmes comme celui de responsable immédiat et d'*animateur* actif de la vie du village dans une très large acception du terme touchant à tous les domaines fondamentaux. Mais l'action du

⁸⁹ Circulaire du gouverneur du Soudan, 3 mai 1948.

⁹⁰ Archives de Nioro, *Correspondance du commandant de cercle* (lettre du 14 janvier 1958).

chef ne sera fructueuse qu'autant que la population participera à ses efforts et prendra conscience de ses possibilités et de sa propre personnalité [...] L'obstacle majeur sera [...] l'inertie des gens, leur absence d'esprit d'initiative qu'une routine administrative a laissé s'atrophier.

» La responsabilité des chefs de village se trouvera singulièrement accrue avec la transformation envisagée des Sociétés de Prévoyance, la mise en place des coopératives paysannes de production et de consommation.

» Il serait inconcevable, étant donné le rôle de premier plan que le Gouvernement entend donner aux chefs de village dans l'évolution rurale, qu'une chefferie puisse rester vacante des mois durant (excepté les cas de deuil et d'oppositions violentes soulevées par la succession) ⁹¹. »

Nous avons longuement cité ce texte, parce qu'il est caractéristique de la réorganisation progressiste du milieu coutumier telle que les nouveaux dirigeants du Soudan, bientôt du Mali, se proposaient de la réaliser. Mais ils ne se cachaient pas que la réalité objective (« l'inertie des gens, leur absence d'esprit d'initiative ») la rendrait fort ardue. En attendant la participation consciente et active de la population, dont il fut dit à juste titre qu'elle était la condition pour les chefs de vouloir et de pouvoir jouer leur nouveau rôle, on dut se contenter, en la matière, de mesures qui restaient surtout d'ordre pratique et administratif.

L'ordonnance du 1^{er} avril 1959, amendée par la loi du 15 juin 1959, dispose qu'une localité, pour se voir reconnaître le statut de village, ne peut compter moins que cent habitants. Ainsi est limité l'éparpillement administratif causé par les hameaux temporaires et des petits villages de culture. Un des principaux objets de la législation est de réorganiser le conseil de village (l'ancienne « commission villageoise »): « Le village est administré sous l'autorité d'un chef de village, par un "conseil de village" élu pour cinq ans au scrutin de liste majoritaire à un tour par les électeurs des deux sexes ⁹² du village. Peuvent être candidats, tous les citoyens du sexe masculin, inscrits sur la liste électorale, âgés de 21 ans et recensés dans le village, à l'exclusion des fonctionnaires ou agents de l'administration en activité. Le choix des électeurs s'exprime oralement et publiquement. Le conseil de village se compose de 5 membres dans les villages de 100 à 500 habitants; de 7 membres dans les villages de 501 à 1.500 habitants; de 9 membres dans les villages de 1.501 à 2.500 habitants; de 11 membres dans les villages de 2.501 à 3.500 habitants; de 13 membres dans les villages de 3.500 habitants et plus. L'élection des membres du conseil de village est entérinée par décision du chef de circonscription. L'avis du conseil de village, formulé à la majorité des membres présents, est obligatoirement donné pour les

⁹¹ Circulaire du Ministre de l'Intérieur, 18 décembre 1957.

⁹² Amendement de la loi du 15 juin 1959. L'ordonnance portait: « du sexe masculin ».

questions suivantes: modification de l'assise territoriale de la collectivité, répartition des impôts et des charges villageoises (hospitalité, assistance), toutes affaires foncières intéressant la collectivité et notamment le mode d'exploitation et d'utilisation des biens collectifs du village, toutes questions économiques ou sociales intéressant directement la communauté villageoise et notamment les modalités d'exploitation du sol (semailles, récoltes, rotation des cultures). »

La statut et les attributions du chef n'ont pas subi de modifications importantes. Il est comme auparavant nommé par décision du chef de circonscription après avis ⁹³ du conseil de village. « Il est le représentant de l'autorité administrative dans le village et le représentant des habitants auprès de l'autorité administrative. » La loi introduit quelques dispositions relatives aux sanctions qui peuvent frapper le chef. « Les sanctions sont l'avertissement, le blâme, la suspension de fonction, la révocation [...] ». « La démission du chef de village ne peut résulter que d'une demande expresse et motivée, acceptée par le chef de circonscription après avis du conseil de village. Après avis du médecin traitant de la circonscription, il peut être mis fin aux fonctions du chef s'il n'est plus en état de les exercer convenablement pour cause d'incapacité physique ou mentale.

En théorie, deux tendances se font jour: une démocratisation accrue des institutions (accent mis sur l'élection, à laquelle les femmes doivent désormais participer; éligibilité des hommes à partir de 21 ans; spécification des compétences du conseil de village) et la volonté de renforcer la mainmise de l'administration sur l'autorité traditionnelle (réduction de l'intervention du conseil de village dans la nomination du chef; spécificité des sanctions pouvant être prises contre le chef; faculté de mettre fin à ses fonctions pour raison d'incapacité).

En fait, si les réglementations coutumières ne sont plus admises qu'implicitement, elles n'ont pas cessé d'être le système de dévolution en vigueur. Le chef de circonscription se contente d'entériner des nominations déterminées par les critères coutumiers; il semblerait même qu'il tente moins d'intervenir que ne le fit naguère son homologue français. Quant aux compétences cheffales, elles n'ont pas subi de changements notables par rapport à la période coloniale. Pour l'essentiel le chef reste un personnage du monde coutumier, que l'administration oblige de concourir à son action. Il n'a pas cessé d'appartenir au milieu dont il est issu, et les conditions économiques et sociales ne lui permettent pas encore d'assurer les fonctions dynamiques qu'on a voulu lui confier.

Parallèlement au conseil du village, le parti a implanté dans chaque localité un comité de village, dont les membres sont également élus. Il est

⁹³ Amendement de la loi du 15 juin 1959. L'ordonnance portait: « sur proposition ».

censé assurer les tâches de propagande et d'exécution de la politique moderne, mais en réalité il ne se distingue pas du conseil. Les deux corps sont constitués de chefs de famille; un descendant d'esclave ou un *nya-kamala* est toujours élu, pour se charger des tâches pratiques et des commissions.

Organisation foncière

I. Organisation traditionnelle: la maîtrise de la terre; l'usage de la terre; la maîtrise et l'usage des mares; II. Incidence sur la coutume des droits fonciers islamique, colonial et malien.

CHAPITRE VII

ORGANISATION FONCIERE

I. ORGANISATION TRADITIONNELLE

La maîtrise de la terre

Comme en beaucoup de systèmes d'Afrique occidentale, c'est auprès de clans de maîtres de la terre (*nyiyagumme*, litt. chef du sol) que repose le pouvoir d'allouer selon les modalités coutumières toute terre ou fraction de terre dont le titulaire « a le nom » (*nyiyeye tɔko*).

Le pouvoir politique et la compétence en matière foncière sont des domaines qui ressortissent, en théorie, à des ensembles juridiques distincts et qui relèvent, en pratique, d'autorités différentes.

La maîtrise de la terre est détenue par certains clans. Son origine est triple, ainsi qu'il a déjà été indiqué dans le chapitre consacré à l'histoire du Dyahunu. Elle se trouve tantôt (a) dans le fait de l'accaparement par les nouveaux arrivants qui gardèrent la maîtrise pour eux ou (b) qui souvent l'octroyèrent à d'autres clans, tantôt (c) dans la qualité de premier occupant conservé dans son droit par les immigrants.

Lors de l'arrivée dans le Dyahunu des cent quarante-quatre clans, la population soninke autochtone devait être très clairsemée, et dans certains cas les Dúkure nouveaux venus, ainsi que d'autres nobles qui les accompagnaient, ont dû, d'un seul mouvement, fonder un village et prendre possession des terres situées alentour, jusque-là non cultivées ou trop faiblement occupées pour qu'une installation en force pût susciter de la part des tenants originels une véritable résistance. Par exemple, à Gori, Tamâro se déclara maître des terres proches du nouveau village (première modalité citée), pour les donner en partage à ses fils et à certains clans venus avec lui dans la région (deuxième modalité citée); à Dyɔɔgaga, deux importantes familles, les Dúkure Tanƙaliba, et les Silla Yâte Sɛra répartirent entre elles et avec les Kebe Baƙes survenus plus tard de grands lots de terre.

En d'autres endroits, vraisemblablement par le fait d'une implantation autochtone plus dense qu'ailleurs, les arrivants durent procéder à des partages aux termes desquels, selon une pratique courante en Afrique

occidentale, la maîtrise de la terre fut laissée aux premiers occupants (troisième modalité citée), les nouveaux venus, plus nombreux et sans doute mieux armés, prenant le pouvoir politique. Les Ture Gurdumoko de Yaginne se virent ainsi confirmer leurs droits sur certaines terres par les Gasamma Habakes qui, de leur côté, s'arrogeaient la chefferie ¹; une entente analogue fut conclue à TambaKara, mais dans des conditions différentes: l'aîné des Djikine, « étendant le bras dans la direction d'Asabinne Nāne », lieu-dit proche et au sud du nouveau village, donna à leur demande des terres aux Dūkure et indiqua la limite de celles qu'il entendait conserver. En ces cas-là, le règlement, au moins par les termes où il se trouvait acquis, tenait à la fois des deux modes d'installation que nous avons énoncés: concession aux autochtones et acquisition du « nom » par les nouveaux arrivants. Entre ces deux moyens extrêmes d'arriver à leurs fins — dominer par la force et user de la terre aux meilleures conditions — les clans cheffaux ont certainement été amenés à opérer des dosages penchant selon les cas plus dans l'un ou dans l'autre sens. Qu'il y ait eu contestations, mais qu'elles aient été réglées pacifiquement, c'est ce que laisse entendre une légende d'ailleurs assez répandue en Afrique occidentale et par laquelle nombre de villages soninke rendent compte des modalités de leur installation. Il s'agit des arbres dont on prétend qu'ils repoussèrent au cours de la nuit suivant le premier défrichage. Pour obtenir leur disparition définitive et la faculté de cultiver, les défricheurs durent avoir recours à l'intermédiaire des occupants originels installés sur les terres. Delafosse voyait là une « allusion symbolique aux premiers essais agricoles tentés par des populations de chasseurs et de guerriers; elles se contentaient de couper les arbres, les souches reverdisaient et la forêt se reformait. Peu à peu les hommes apprirent à détruire la sève des arbres en brûlant les troncs et purent ainsi mettre réellement le pays en valeur ² ». L'explication ne nous convainc pas entièrement. La légende met en évidence un pouvoir magique détenu sur la terre par ses premiers occupants, pouvoir qui, à l'arrivée d'immigrants désireux de cultiver cette terre, donne à ses détenteurs la qualité de médiateurs obligés entre les forces surnaturelles et les nouveaux venus. Ainsi s'exprime un rapport de forces entre autochtones et conquérants. Dans le cas particulier des Soninke du Gidyume et du Dyahunu il est difficile de croire que les Wagaduŋko aient oublié la pratique de l'agriculture au cours de leur pérégrination. De plus, s'il est vrai qu'en certains cas les défricheurs ont d'après la légende recours au pouvoir religieux pour vaincre les arbres renaissants (par exemple, dans le Dyahunu, à Yaginne, c'est à leurs marabouts DyaKite que les Gasamma firent appel), en d'autres occasions (toutes, en ce qui concerne notre aire d'enquête, dans le Gidyume), la question n'a

¹ D'après une autre tradition rapportant ce partage, les deux clans seraient arrivés sur les lieux non l'un après l'autre, mais en même temps.

² 1913, p. 299, note 7.

pu selon la tradition être réglée que par une entente de clans, circonstance qui donne à la légende des résonances sociologiques plutôt qu'une explication d'ordre technologique. A Bugundya, les Dyaguraga furent contrariés par un djinn, qui était d'ailleurs leur propre ancêtre. Ils eurent raison des troncs en les brûlant, et à cette occasion un accord fut conclu selon lequel les champs défrichés par l'incendie revenaient en titre aux Dyaguraga, le reste aux Sukuna. Les Sukuna qui étaient des « djinns aux pieds tournés les talons en avant », désenchantèrent les arbres de Tango; après quoi, ils réclamèrent la maîtrise des terres ainsi libérées. Plus tard enfin, à Fanga, les conquérants de clan Baraga durent rétrocéder des terres prises au djinn Sukuna pour avoir obtenu de lui que les arbres cessent de repousser et que le sable brûlant se refroidisse. Loin d'être dénués de toute signification sociale, de tels exemples, mettant en cause les Sukuna, les plus importants maîtres de la terre dans le Gidyume, renvoient à des conflits d'intérêts entre premiers occupants et conquérants, et montrent que dans chaque cas un partage fut opéré où les deux parties trouvaient à se satisfaire.

Les trois modes d'attribution de la détention foncière de la sorte caractérisés — l'accaparement simultané du pouvoir et de la terre, l'abandon consenti en faveur des premiers habitants et l'accord conclu avec des immigrants postérieurs — reflètent avec assez de clarté le rapport de forces qui doit les avoir déterminés et fait coexister les uns avec les autres. Au commencement de l'histoire du Dyahunu, le pouvoir politique, ou son expression principale: la force militaire, l'emportait à ce point sur toute autre attribution qu'il suffisait, en fait et en droit, à justifier la mainmise sur la terre. Cette nouvelle compétence renforçait d'ailleurs à son tour le pouvoir des chefs en leur permettant de procéder à des dons fonciers, toutes les fois qu'une occasion se présentait à eux d'accroître le nombre de leurs sujets. Néanmoins ils avaient dû tenir compte de la présence de Sonjke déjà installés dans le Dyahunu et, afin de se faire admettre par eux, les conserver en partie dans leurs droits.

Les fonctions et les privilèges des clans de *nyinyagumme* sont identiques, même si ces clans sont inégaux entre eux par le rang politique ou en valeur sociale. Quand les attributions politiques et foncières sont confondues en un seul clan, plus précisément: en la personne de l'aîné de ce clan, elles restent cependant cloisonnées et privées d'effets les unes sur les autres. C'est en sa qualité de *nyinyagumme* que le *debegumme* est alors requis par les cultivateurs dans le besoin, et sa qualité de chef de village ne lui confère dans ce cadre aucun droit, aucun avantage dont ne jouirait pas tout maître de la terre dépourvu de pouvoir politique. Par une application de la même règle, les compétences des *nyinyagumme* non-chefs sont souveraines et situées en dehors de la sphère politique³. Cela ne signifie pas que le principe

³ Toutefois le maître de la terre impliqué dans un litige foncier comparait devant le chef de village, qui seul peut en être saisi.

hiérarchique, sensible dans toutes les sphères de l'organisation sociale soninke, ne se fait pas valoir également ici, en reconnaissant de façon explicite au pouvoir cheffal un prestige, une prédominance sociale de très loin supérieurs à ceux qu'il accorde au pouvoir foncier. Ce n'est pas, en réalité, que les deux domaines se situent à des degrés différents dans un même ordre; il faut bien plutôt les voir chacun dans son cadre économique et social. Un *debegumme* est un chef; un *nyinyagumme* est, du point de vue politique, un cultivateur comme les autres. Le premier menait les nobles à la guerre; l'autre, sans être privé de toute considération (il faut malgré tout avoir recours à lui pour user du moindre lopin de terre) appartient à la sphère de l'agriculture, ce travail sans honneur.

Les deux principes que nous venons de dégager — séparation des pouvoirs et infériorité du maître de la terre — sont quelquefois exprimés conjointement. On rapporte qu'à Mɔnsyɔmbugu, le « chef » Gasámma Gannēra (le premier noble arrivé dans le village fondé par l'esclave Mɔnsyɔn) céda spontanément son pouvoir lors de l'installation d'un Gasámma Habakes, membre du clan cheffal de Yagínne, en disant de soi qu'il était « seulement » le maître de la terre ⁴. Une autre illustration, d'un âge beaucoup plus ancien et de portée plus grande, de l'infériorité — on peut dire en l'occurrence: de l'abaissement — du pouvoir foncier met en scène Dúkure Gantjagaba et Dyakite Taraḱore de Tambaḱara. « Gafāro Ḳanyi Dúkure ayant épousé une Dyakite, les anciens de ce clan dirent aux enfants des conjoints: "Les Dúkure sont des guerriers et sont la majorité. Voici notre terre, nous vous la confions. Celui qui veut la cultiver vous la demandera, et vous la lui prêterez; après la culture, si vous avez besoin de la terre, il se retirera. Nous n'avons plus de force. Celles de nos terres que d'autres acquerraient, ils nous les auraient prises contre notre gré. Nous nous mettons sous votre protection". »

Il arrive que des Dúkure impérialistes tentent, en paroles ou en actes, d'accréditer ou d'imposer à leur avantage la thèse abusive d'une réglementation politique liant, au mépris d'une coutume constante, le pouvoir et la tenure foncière. Tel informateur Dúkure se fonda sur le fait que Tamāro « prit » la terre dans le Dyahunu-bas pour reconnaître aux membres de son clan le droit à la chefferie sur tout village situé dans ces limites (visant surtout par là les villages de culture de Yagínne); de la même façon, nous avons vu ⁵ que des Dúkure Taḱkaliba, maîtres de certaines terres aux alentours de Dɔrɔhiri, et faisant de ce fait leur unique argument, se mirent

⁴ Nous choisissons cet exemple parce que l'effacement du maître de la terre y apparaît d'autant plus sensible qu'il était contraire aux règles de dévolution, un Habakes n'ayant pas le droit à la chefferie en ces circonstances (p. 281). (Les Dúkure laissèrent faire.)

⁵ Voir p. 300.

il y a quelques années à contester aux Tandyā Sambakēs, sans succès d'ailleurs, le droit à la chefferie de ce village.

Les *dyamu ηγιηγυγυμμε* sont tous nobles. Ils se trouvent être presque toujours différents d'un village à l'autre. Dans l'éventualité contraire, leur pouvoir est limité aux terres situées dans le ressort de leur village: ainsi les Dúkure Kuraŋko de Dyŋgaga n'ont aucune compétence à l'égard des fonds détenus par les Dúkure Kuraŋko de Gori. D'ailleurs la configuration du lotissement recoupe l'implantation villageoise des *ηγιηγυγυμμε*. Les terres, qu'elles aient été prises de haute main ou bien allouées, dans tous les cas sont situées à proximité de la résidence de leur détenteur. On s'explique facilement que des modes d'acquisition pourtant différents aient eu ce résultat unique: l'autochtone, par définition, tenait la terre qu'il habitait et cultivait; l'immigrant n'avait besoin, et peut-être la force, de ne prendre que ce qui entourait son nouvel établissement. Dans les deux cas, les prétentions s'arrêtaient devant celles des villages voisins.

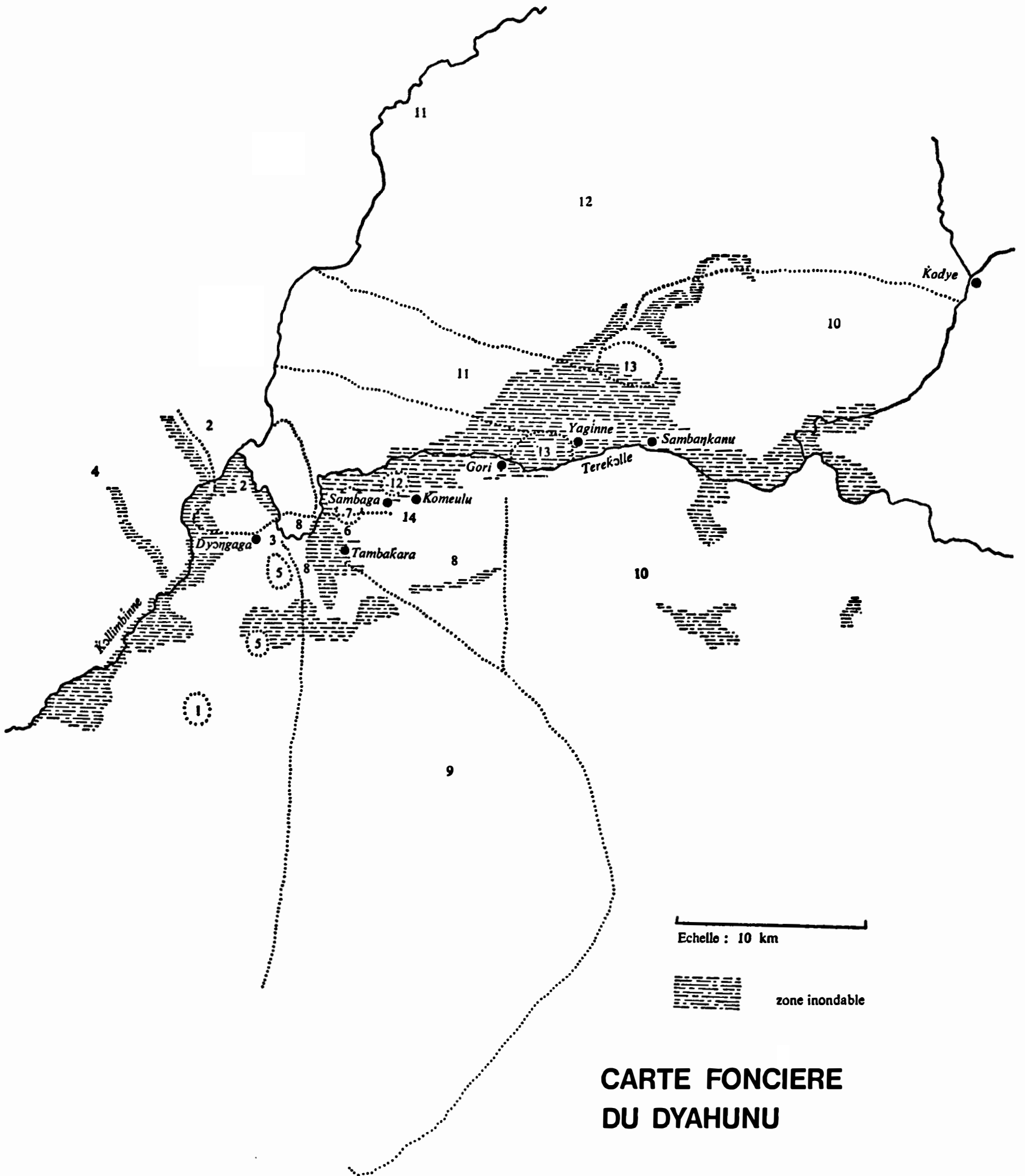
La carte 4 donne l'implantation des principaux *dyamu ηγιηγυγυμμε* du Dyahunu. Ce sont, comme on peut le constater, les Dābo, les Gasámma Gannēra, les Djikine et les Dúkure Taŋkaliba. Il se trouve que les trois modes d'acquisition de la propriété foncière peuvent être illustrés par ce petit nombre de clans, puisque les Dúkure Taŋkaliba doivent leurs terres à la conquête, les Djikine à leurs droits reconnus de détenteurs originaux, les Dābo et les Gasámma Gannēra aux conventions passées avec les chefs de Yaginne. Cela suffit à montrer que l'étendue des terres partagées — et ceci s'applique aussi à leur qualité — est une donnée indépendante du mode de leur acquisition.

Le tracé des limites entre les fonds n'est qu'une indication approximative. Il résulte d'une extrême simplification de la réalité. L'interpénétration très grande des lopins — la plupart des clans nobles ont les leurs ici ou là ⁶ — et la connaissance médiocre qu'ont les maîtres de la terre de leur fond (2), rendraient malaisé d'entrer dans un plus grand détail. Beaucoup de terres portent un nom et sont de cette façon, au moins grossièrement, distinguées; parfois des arbres ou des pierres déposées à cet effet servent de points de repère à des limites imprécises. L'établissement du cadastre nécessiterait de longues enquêtes que nous n'avons pas eu le loisir d'entreprendre et qui ne présenteraient d'ailleurs pas grand intérêt. Quelques efforts faits en ce sens se sont, au demeurant, heurtés d'un village à l'autre à des réponses incompatibles et ont montré que la carte en mosaïque à obtenir ne serait rien moins que certaine. La carte 4, qu'on lira de préférence en la rapprochant de la carte 2, donne les attributions suivantes:

⁶ Beaucoup, rappelons-le, reçurent quelques champs de la main des chefs, lors de l'établissement dans le Dyahunu.

⁷ A Yaginne on dit que Dābo, le *ηγιηγυγυμμε* principal, ne connaît pas les limites de ses propres terres. Ce dont nous avons pu nous assurer.

CARTE 4



Echelle : 10 km

zone inondable

CARTE FONCIERE
DU DYAHUNU

A Gori la maîtrise foncière revêt un caractère particulier. Alors que dans tous les autres villages le titre de *nyinyagumme* est exclusivement déterminé par le clan et ne saurait donc découler d'aucune situation politique ou familiale, dans la capitale du Dyahunu-haut, en revanche, il ne revient, pour la plupart des terres, qu'à des aînés occupant une position qui ne doit rien aux définitions spécifiques du droit foncier. En effet, outre la détention de *nyinyagumme* ordinaires (dont il n'y a que deux exemples), il existe depuis les premiers temps de l'histoire du village, ce qu'on peut nommer des *terres de quartier*, des *terres lignagères*, des *terres claniques* et des *terres familiales*, espèces représentées chacune dans un ou plusieurs des six quartiers du village.

Les *terres de quartier*, qui n'existent qu'à Madiŋkanu, sont liées à la chefferie de cette division politique. Elles échoient à la personne du chef de quartier, qui seul peut en régler l'usage. L'origine de l'institution remonte au partage de la succession de Tamāro.

La définition des *terres de lignage* constitue la seule occasion où le lignage est resté une unité significative de l'organisation sociale. Reçues à des époques très anciennes par certains Dūkure descendants de Tamāro (et accessoirement de Siliman⁸), ces terres reviennent de droit au descendant le plus âgé de la branche aînée issue de l'ancêtre donataire.

Les *terres claniques*, également octroyées par Tamāro, sont les seules du Dyahunu dont la détention n'est pas soumise à la condition de territorialité⁹: tout membre du clan intéressé, d'où qu'il tire son origine et d'où qu'il vienne, est fondé à y prétendre.

Les *terres familiales*, octroyées par Tamāro et par certains de ses descendants sont liées au clan, comme il en va dans le droit foncier commun, mais elles présentent la particularité de constituer une détention collective de tous les chefs de famille membres de ce clan. Chacun d'eux dispose d'une partie de la terre, qu'il transmet à son successeur, au lieu qu'elle revienne indivise à l'aîné du clan.

Les quatre statuts sont tranchés, clairement établis, mais pas nécessairement immuables. Pour des raisons inconnues, des modifications sont intervenues au cours de l'histoire, toutefois en un seul sens seulement, celui de la multiplication du nombre d'ayants droit, certaines terres de quartier devenant lignagères et certaines terres lignagères devenant terres familiales. Ce furent vraisemblablement des repartages bénévoles effectués au profit de parents, d'alliés ou d'amis ayant besoin de champs.

Prises par quartier, les catégories de terres s'établissent de la façon suivante:

Dioŋkara

Terres de quartier: néant.

Terres lignagères: tenues par:

1) deux lignages de Dioŋkara, celui de Yāte Dioŋe et celui de Wakari Dioŋe, fils de Tamāro et fondateurs du quartier. Les terres de Yāte furent repartagées plus tard entre Simbala Hamedi et Simbala Wakari;

2) un troisième lignage, issu de Tēre Yāte, un descendant de Siliman.

Terres claniques: outre les Dūkure (et des *nyaŋamala*), le quartier ne comprend d'ancienne date qu'une famille Tandyā. Elle reçut une terre de Tamāro. Cette terre, que le fondateur de Gori lui attribua en vue de la pourvoir et de l'honorer, revient à l'ensemble du clan. C'est le plus âgé des porteurs du nom présents dans le quartier qui détient le *nyinye tɔko*, mais tout Tandyā, « même s'il vient d'aussi loin que le Tōro », peut s'y installer comme sur sa propre terre.

Terres familiales: néant.

⁸ Se reporter à la Généalogie II.

⁹ Celle qui limite la sphère du pouvoir foncier au village, et à Gori au quartier.

Madijkanu

Terres de quartier : échues à Ma Tère Henda, fils de Tamāro et fondateur du quartier. Une part, qui se trouve contenir les meilleures terres du lot, fut redistribuée plus tard dans le cadre du quartier en deux fractions égales, une moitié allant aux fils de Tère Gōrōko (tant à ceux qu'il eut de sa première épouse, Tère Tāma Kaṇe, Tère Hamedu Kaṇe, Tère Siliman Kaṇe, Tère Yāte Kaṇe, qu'à ceux qu'il eut de sa seconde épouse, Here Maḵan Gōrōko et Amāte Gōrōko), l'autre moitié demeurant titre indivis de Madijkanu. Les hommes des cinq autres quartiers de Gori et les hommes de Yaginne peuvent y cultiver gratuitement, compte non tenu de quelques cadeaux, mais il leur faut avoir reçu au préalable l'autorisation du chef de quartier, sous peine de devoir payer un *dyaka* de dix *mudd* par champ. Les terres actuellement non allouées sont réparties entre les hommes et, par les soins de l'épouse du chef de quartier, entre les femmes de Madijkanu.

Terres lignagères : celles que reçurent les descendants de Tère Gōrōko et qui, de terres de quartier, devinrent au moment de ce repartage des terres lignagères. Des hommes qui ne sont pas leurs descendants, tels les Saḵo du quartier, y cultivent, à charge pour eux de remettre dix *mudd* (*dyaka*) par champ à l'aîné du lignage.

Terres claniques : néant.

Terres familiales : néant.

Bugarikara

Terres de quartier : néant.

Terres lignagères : le lignage de Hamedi Meria reçut une terre de Tamāro, le fils du frère de son père. « Quand Hamedi Meria, resté à Kura Kase plus longtemps que les autres Dūkure, vint à son tour à Gori, toutes les terres autour du village étaient déjà partagées. Tamāro lui dit : "Prends ton cheval et va vers le sud. Jusqu'au point où le cheval s'arrêtera, les terres (non encore partagées) seront à toi" ». Ainsi le lignage a des terres, dispersées, qui s'étendent jusqu'à Gori Banda.

D'autre part, Sōḡone, le petit-fils de Bugari Setan, reçut des terres de Tahāri Gasamma Gannēra de Yaginne. Il en distribua une partie entre toutes les familles nobles du quartier. L'autre partie, restée terre lignagère, est passée aux descendants de son frère cadet, Dyābi Asa, lui-même étant mort sans laisser d'enfants. Cette terre a été l'objet d'un litige opposant Dyamāro, descendant de Hamedi Meria, aux descendants de Tamāro. Ces derniers revendiquaient la terre sous prétexte que leur ancêtre en fut le *nyinyagumme* originel. L'intérêt du différend, qui ne remonte qu'à deux générations, est de montrer concrètement la transformation d'une terre lignagère en terre familiale. Les membres du lignage de Dyamāro refusèrent de prendre part au procès¹⁰. Dyamāro les avertit alors que s'il obtenait gain de cause, les terres reviendraient désormais uniquement à sa famille. C'est ce qui se produisit.

Enfin, un lignage dont Hadjigi Dūkure est aujourd'hui l'aîné, détient une fraction de la terre nommée Gōmolo, donnée à un de ses ancêtres par un *nyinyagumme* de Yaginne.

Terres claniques : néant.

Terres familiales : les fils de Bugari Setan avaient des terres qui furent distribuées plus tard entre leurs descendants. Toutes les familles Dūkure du quartier y ont leur part. Il faut ajouter à cette rubrique les terres originellement lignagères, distribuées par Sōḡone aux familles du quartier, ainsi que les terres de Dyamāro.

Masigala

Terres de quartier : néant.

¹⁰ L'affaire fut jugée par le tribunal coutumier, mais il n'en reste malheureusement pas trace dans les archives.

Terres lignagères : néant.

Terres claniques : néant.

Terres familiales : une famille Dükure issue de Bugari Setarj (et dont le chef actuel se prénomme Baba Märo) détient l'autre partie de Gômolo (voir ci-dessus), terre reçue autrefois de Yaginne. Elle en use et en cède l'usage d'une fraction en échange d'un *dyaka* de dix *mudd* par champ.

Les *dyonkurunke* Dyara Kantoro ont une terre qui leur fut donnée par leur maître Tamäro. Pour n'avoir que deux champs, ils n'en sont pas moins les seuls captifs de Gori et du Dyahunu à détenir un « nom » de terre.

Sinyara

Terres de quartier : néant.

Terres lignagères : néant.

Terres claniques : l'ensemble des Dyaguraga reçut des terres de Tamäro.

Terres familiales : néant.

Terres détenues selon le droit commun : les Silla Kaņenara, le clan cheffal du quartier, reçut une terre de Tamäro.

Kabinne

Terres de quartier : néant.

Terres lignagères : néant.

Terres claniques : néant.

Terres familiales : néant.

Terres détenues selon le droit commun : les Dyawara, le clan cheffal du quartier, détiennent une terre.

Ce régime complexe est tout à l'avantage des Dükure. La catégorie des terres lignagères ne s'applique qu'à eux. Le régime des terres de quartier favorise d'autres clans avec eux, quoique de façon limitée. C'est que les fonds revenant à l'ainé des Silla de Sinyara et à l'ainé des Dyawara de Kâbinne, qui sont automatiquement les chefs de ces quartiers, relèvent du droit commun. Ceci est affirmé expressément, bien que la portée de la distinction entre terres de quartier et terres ordinaires soit pratiquement nulle au regard des coutumes foncières. Elle ne revêt de signification que dans la sociologie politique : en proclamant que les Silla et les Dyawara n'ont des terres qu'en vertu du *dyamu* et non du titre de chefs, les Dükure marquaient leur volonté de maintenir le pouvoir et le prestige de ces *seyduņke* à l'intérieur de strictes limites. Il n'y a donc, selon cette façon politique de parler, de terres de quartier que pour les Dükure. Enfin, les terres familiales elles-mêmes existent presque uniquement dans le clan cheffal.

On remarquera pour conclure qu'il n'y a pas dans tout le Dyahunu de village où les clans non cheffaux soient aussi mal lotis qu'à Gori. Le système du partage des compétences, appliqué dans les autres localités, n'y fut guère en honneur, les Dükure cumulant le pouvoir politique avec la plus grande part du pouvoir foncier.

La situation topographique des fonds les plus importants se présente ainsi : au nord et à proximité du village se trouve une partie des terres de Madıķkanu ¹¹ ; plus loin dans la même direction, celles des Dyawara ; au

¹¹ Il est, également au nord de Gori, une terre, l'*alimaminte* (champ de l'*alimāmi*) ou *kirisinte* (champ du doyen [des Dükure]), qui revient de droit au plus âgé des descendants de Tamäro (lequel n'est d'ailleurs pas nécessairement l'*alimāmi*, malgré le nom donné à cette terre, puisque les descendants de Siliman ont également droit à la chefferie).

nord-ouest les champs des « enfants de Tamâro », une terre nommée *nyinyä Kore*, la « grande terre », qui, tenue à l'origine par la mère de Ma Tère Henda, appartient collectivement à tous les descendants du fondateur de Gori; au nord-est, certaines terres de Diŋkara; à l'est, celles de Bugarikara et des Tandyä; au sud-est, l'autre partie des terres de Madiŋkanu; au sud, d'autres fonds de Diŋkara; au sud-ouest se trouvent de petits champs claniques; à l'ouest, les terres des Dyaguraga.

L'inégalité du partage foncier entre les familles Dükure de Gori, qu'il s'agisse des terres lignagères ou des terres de quartier, est expliquée par une règle d'organisation sociale et par des impératifs économiques, dont les effets ne furent pas nécessairement incompatibles, mais que la configuration particulière des données et le défaut de matériel comparatif (l'exemple d'un tel partage effectué entre les descendants d'un ancêtre commun est unique) empêchent d'isoler et d'estimer à leur importance respective. Selon les informateurs, l'un ou l'autre de ces principes dut régler la dévolution des terres de Tamâro, à savoir: 1) les règles de succession assurant, d'après les uns, à chacun des frères une part égale de l'héritage, l'aîné en recevant deux; d'après les autres, à l'aîné la moitié du fonds, au second fils la moitié du reste, soit un quart, aux suivants le dernier quart à partager entre eux de façon égale; 2) l'importance des besoins de chacun des héritiers, mesurée aux nombre de parents, de *nyakamala* et d'esclaves dépendant de lui. En vertu du premier principe, Yâte Diŋe, l'aîné¹², acquit deux fois plus de terres que ses frères. La vaste étendue des propriétés de Ma Tère Henda peut s'expliquer, quant à elle, par l'application du second principe: il avait hérité les dépendants composant la suite de sa mère, Henda Dyawara¹³: le nombre de personnes à sa charge et la main-d'œuvre importante dont il se trouva le maître, justifiaient qu'il fût doté de champs étendus. Les faits vérifient l'une et l'autre explication, ou plus précisément: tels faits particuliers de l'ensemble du partage confirment tel principe de dévolution, contribuant ainsi à accréditer conjointement les deux explications — si ce n'est au contraire que ces justifications n'aient été imaginées plus tard pour rendre compte d'une situation donnée résultant de déterminations oubliées — puisque Madiŋkanu, tout en n'étant pas le quartier de l'aîné, détient les terres les plus vastes (qui sont en même temps les meilleures), et que le dernier-né, Bugari Setaj, très jeune encore à la mort de son père, « négligé par ses aînés et pris en charge par Ma Tère Henda », ne reçut que peu de chose, ce qui explique que son quartier, Bugarikara, ait dû recourir à la générosité de Yaginne.

¹² Selon toute vraisemblance Hamedi Diŋe, qui n'a pas été marié, a dû mourir avant son père.

¹³ Voir p. 50.

L'usage de la terre

Les attributs du maître de la terre relèvent en leur entier de la sphère profane. Ils consistent exclusivement ¹⁴ à allouer des fonds et, dans certains cas, à percevoir des droits en retour. C'est l'aîné du clan *ηγιηyagumme* qui a l'exercice de ces compétences.

Si le droit foncier se présente actuellement en dehors de toute croyance ou pratique magico-religieuses, il n'en a pas toujours été ainsi. Le pouvoir des maîtres de la terre avait autrefois dans l'idéologie soniŋke un fondement surnaturel. Leurs clans savaient comment neutraliser les djinns qui rendaient impossibles le défrichage ou la culture ¹⁵.

Le *ηγιηyagumme* est donc seul à pouvoir allouer totalité ou partie de sa terre à tous les nobles (et, aujourd'hui, aux *nyakamala* et descendants d'esclaves) qui lui en demandent. L'allocation est, par principe, temporaire et révocable. Souvent des champs sont cultivés ¹⁶ pendant des décennies par une même famille, de père en fils, sans que cette circonstance entraîne jamais ni puisse entraîner l'acquisition de son « nom » par les usagers. Le maître de la terre peut à tout moment mettre un terme à l'allocation, à condition de permettre au cultivateur de récolter ce qu'il aurait semé avant que le retrait du droit d'usage lui ait été signifié. En pratique, quand les rapports entre les parties sont bons, le *ηγιηyagumme* s'abstiendra de reprendre son champ, s'il n'a pas lui-même besoin de terre. L'allocation ne s'accompagne d'aucune formalité; elle est réalisée par simple accord verbal. Le cultivateur n'a pas de comptes à rendre sur la nature de l'usage qu'il fait de la terre; il lui est seulement interdit d'abattre les grands arbres ombrageants.

En contrepartie de l'usage d'un champ, et pour autant que le maître de la terre l'exige, le cultivateur lui remet chaque année une redevance (*dyaka*, de l'arabe *zekat*, ou rarement *tamundi*, qui signifie un dixième en soniŋke) de céréales, le plus souvent de mil, représentant couramment, mais non pas nécessairement, un dixième de sa récolte. La plus grande diversité règne en la matière d'un clan de *ηγιηyagumme* à l'autre, quant à l'existence même de la redevance ¹⁷ et quant à sa nature. Certains cèdent gratuitement l'usage de leurs terres, se bornant à exiger que leur titre soit reconnu et que l'autorisation de cultiver soit demandée; d'autres réclament d'être payés en retour par la remise de quelques *mudd* ou de quelques dizaines de *mudd*.

¹⁴ En particulier, répétons que le maître de la terre n'a dans les litiges fonciers aucun pouvoir d'arbitrage.

¹⁵ Voir pp. 312-313.

¹⁶ Il ne s'agira que de l'usage culturel de la terre; le pâturage du bétail est libre, et les Peul transhumants eux-mêmes font usage de ce droit.

¹⁷ Voir tableau 12, dernière colonne.

Quand les familles débitrices sont pauvres, les deux parties en arrivent facilement à estimer que la dette est honorée par la remise d'une petite quantité de mil — deux ou trois paniers — ou même seulement du prix de quelques kolas. Souvent le paiement du *dyaka* relève donc plus de l'allé-giance que d'un tribut au sens économique strict. La quantité ou la qualité de la terre allouée, la nature des céréales cultivées, le rang social de l'emprunteur, la rareté de terre disponible à un endroit et à un moment donnés ni aucune autre distinction objective imaginable ne constituent actuellement une raison de l'existence ou de l'absence d'obligation dans le chef de l'usager. Le fait que le mode d'implantation des *nyinyagumme* dans le Dyahunu et que l'origine même de leur titre foncier soient à cet égard tout aussi indifférents, nous donne la conviction que dans le passé le *dyaka* était régulièrement payé à tous les maîtres de la terre, même si à Dyongaga, par exemple, on s'accorde généralement à dire que les *nyinyagumme* du village n'ont jamais rien perçu (il suffit d'un seul renseignement circonstancié allant dans le sens contraire — il existe ¹⁸ — pour devoir récuser ce genre d'assurances). La coutume a pu fléchir après l'abolition de l'esclavage, les ressources des cultivateurs s'étant réduites ¹⁹, mais nous ne cachons pas la difficulté que nous éprouvons à expliquer pourquoi les uns continuent à recevoir aujourd'hui ce qui aux autres est refusé depuis une époque probablement récente. Puisque aucun critère objectif n'a joué, il faut conclure que des causes contingentes telle que la force plus ou moins grande mise par des *nyinyagumme* particuliers à faire respecter leurs droits, ont dû être déterminantes.

L'aîné du clan exerce les droits afférents à la maîtrise de la terre: il alloue et retire l'usage des champs et il reçoit éventuellement le *dyaka*. Il envoie chercher cette redevance après la première récolte par son fils ou son frère cadet chez les chefs de famille, tantôt gardant intégralement son produit pour lui seul, comme l'aîné actuel des Dābo de Yaginne, tantôt le distribuant aux chefs de famille de son clan tout en se réservant une double part, comme l'aîné actuel des Gasamma Habakes du même village.

En quelques cas rares le droit d'allouer la terre et de percevoir le *dyaka* a été délégué, à une époque reculée, par les maîtres originels. Pour une raison oubliée et qui n'était peut-être que de commodité, une famille noble Sise de Komeulu gère celles des terres des Gasamma Habakes de Yaginne qui sont situées près de son village ainsi que, se trouvant non loin de là, la terre des descendants de Tamāro ²⁰; une famille Ndyay de Tamba-kara

¹⁸ Voir p. 323.

¹⁹ S'il y a là une explication, elle ne peut être la seule, car Ch. MONTEIL constatait le phénomène sept ans avant le décret de 1905: « Le droit sur le mil et le riz, prélevé sur les indigènes, se nomme dyakka, mais n'est plus payé actuellement dans le Gadyaga. » (1966, p. 105).

²⁰ C'est la terre dont il est question à la page 320.

assure la même fonction pour certaines terres de leur covillageois Djikine. Les Silla nobles, à Yaginne, en font autant pour les terres des Ture. Un exemple de compétence « en cascade », qu'on peut observer à Dyongaga, est plus intéressant parce qu'il traduit en termes de droit foncier un ordre social de préséances entre des clans. Il s'agit de terres tenues conjointement par les Dúkure Taŋkaliba, les Kebe BaKés et les Silla Yâte Sera. Tout homme n'appartenant pas à un de ces trois clans, s'il désire recevoir l'usage d'une de leurs terres, doit solliciter l'ainé des Dúkure, qui l'adresse à l'ainé des Kebe, lequel à son tour l'envoie chez l'ainé des Silla. Ce dernier délimite un champ avec le requérant. Il revenait aux Silla de percevoir le *dyaka* sur cette terre, de l'engranger et de le porter aux Dúkure. Une part en était remise ultérieurement à l'ainé des Kebe. Aujourd'hui les formes particulières de l'allocation de la terre sont toujours encore pratiquées, mais le *dyaka* est tombé en désuétude.

Comme les cultivateurs désirent travailler à proximité de leur lieu d'habitation, c'est de préférence à un *nyinyagumme* de leur propre localité qu'ils s'adressent, puisque aussi bien les possessions du maître de la terre sont toujours situées près de son village. Même quand un villageois désire s'en aller cultiver seul et fonder, s'il se peut, un village de culture, ce n'est pas à une distance trop grande de son village d'origine qu'il repérera une terre à sa convenance et qu'il voudra s'établir: c'est donc, par le même jeu de circonstances, son covillageois *nyinyagumme* qu'il sollicitera le plus naturellement. Il y a sans aucun doute aussi des raisons de convenance sociale qui poussent le cultivateur à s'adresser de préférence à un maître de la terre de son village plutôt qu'à un étranger. On constate, en mettant en rapport les cartes 2 et 4, que pratiquement tous les villages de culture se fondent sur des terres détenues par un *nyinyagumme* — et par conséquent dans le sous-*dyamāne* — du village-mère. Mais il n'y a là l'effet d'aucun impératif absolu, et les rares exemples du contraire (comme celui de Dālisilāmi, fondé sur des terres de Yaginne par des gens de Hunġu) font ressortir que leur condition n'est en rien différente de celle de leurs homologues fondés sur leurs propres terres.

Outre la demande faite au *nyinyagumme*, qui est la procédure normale à suivre pour obtenir un champ, il faut signaler la pratique relativement peu répandue du prêt (*koonde*) et celle, plus rare encore, de la location (*sirōke*). L'un et l'autre contrat se passent en dehors de l'intervention du maître de la terre. Ils supposent des conditions qui l'excluent ou qui, au moins, la rendent inutile, comme des rapports amicaux avec un covillageois disposant de l'usage de plus de terres qu'il n'en peut ou veut cultiver, le désir du cultivateur de rester au village tandis que le *nyinyagumme* ne dispose pas de terres libres, etc.

Le prêt d'une terre constitue un service gratuit rendu à un parent ou à un ami. Il peut être consenti pour une durée indéterminée. Dans le cas

contraire, l'autorisation de conserver l'usage ne doit pas être redemandée chaque année, mais si après la mort de l'emprunteur son fils désire maintenir l'existence du contrat, il devra s'assurer de l'accord du prêteur. La même obligation repose sur celui qui aurait pendant un an laissé en friche la terre mise bénévolement à sa disposition. La culture du coton indigène et de l'indigo crée dans le chef du prêteur l'obligation de laisser au cultivateur le produit des récoltes annuelles successives produites par ces plantes.

Le mode de paiement de la location est variable. Le bailleur peut exiger un *dyaka* qui valait jadis un dixième de la récolte ²¹, mais dont le locataire peut actuellement s'acquitter en donnant deux ou trois paniers de mil par champ. Une terre peut aussi être louée pour une somme d'argent, allant de 2.500 à 5.000 FM par an, selon sa qualité. L'argent doit être remis au moment de la conclusion du contrat, même si la location porte sur plusieurs années. Toutefois la contrepartie le plus fréquemment exigée tient en des prestations à effectuer par le locataire sur le champ du bailleur, en général le samedi et le dimanche, du matin au début de l'après-midi. C'est une application du contrat de *nanfɔka*, dont il a été question à propos du travail salarié ²².

Un informateur Dükure de Yaginne rapporte que son père, seul survivant de sa famille après les guerres d'Ahmadu, quitta Tambakara, son village, et vint à Yaginne. Là, un Dyaguraga lui loua un champ. Le père d'ego travaillait pour son bailleur tous les matins jusqu'à midi, sauf le jeudi et le vendredi. Après un an de ce régime, il décida de s'établir définitivement à Yaginne et y prit femme. A ce moment un maître de la terre Ture lui alloua un champ, pour lequel il ne devait rien payer. L'informateur ajoute que ce cas n'a pas été, à l'époque, le seul exemple de location.

On aurait tort d'inférer de ces faits que la coutume ne réserve les terres des *nyinyagumme* qu'aux ressortissants de leurs propres villages et la location à tous les autres; en réalité, les deux modes d'acquérir l'usage d'une terre sont appliqués indifféremment aux deux sortes de cultivateurs.

La superficie habituelle d'un terrain loué est d'environ un hectare (souvent il a 50 m de largeur et 150 m, « la distance d'un jet de pierre », de longueur).

La faculté de donner en location réside chez tout usager d'une terre; c'est une initiative personnelle que même un cadet peut prendre valablement, sauf désaveu de l'aîné. Elle s'applique tant au champ que le bailleur aurait déjà cultivé lui-même qu'à une terre non défrichée dont il aurait reçu l'usage. En ce dernier cas, le contrat porte obligatoirement sur deux ans, de façon que le cultivateur soit assuré de pouvoir tirer un avantage suffisant de son travail de défrichage. La location peut être renouvelée tous les ans,

²¹ Dans le même sens, voir SAINT-PÈRE, 1925, p. 167.

²² Voir pp. 142-144.

pour autant qu'aucun ayant droit — le père ou le frère aîné du bailleur, le *nyinyagumme* du champ loué — ne s'y oppose. D'une façon générale, le bailleur évite que la location ne se prolonge pendant un trop grand nombre d'années, « de crainte que le locataire ne finisse par se croire le maître de la terre ²³ ». Une telle appréhension a pour effets que le contrat de location n'est pas conclu de très bon gré même par ceux qui ont l'usage de beaucoup de terres, et que ces usagers agréeront plus volontiers des locataires habitant tout autre village que le leur, parce que la confusion, qu'elle soit faite de bonne ou de mauvaise foi, joue alors moins facilement. Celles des familles de Gori qui sont bien pourvues cèdent plus souvent des terres en location à des habitants de Yaginne qu'à leurs covillageois défavorisés de Masigala, par exemple.

La coutume ignore la vente de la terre, et sa pratique apparaît comme inconcevable; même une location consentie par un cadet et portant sur plusieurs années serait, dit-on, ressentie par la famille comme une aliénation, et réprouvée. (Ces deux sortes de contrat, la vente et la location à long terme, sont spontanément mises en rapport par les informateurs, sans doute parce que l'inexistence même de la vente foncière ne peut leur faire apparaître celle-ci que comme une location perpétuelle.) L'interdiction, commune en Afrique Noire, prend chez une ethnie telle que les Soninke un relief particulier du fait que nulle valeur religieuse n'entoure, au moins depuis un siècle, les choses de la terre. Il est vrai qu'aucune nécessité objective ne pousse dans le sens contraire, le système d'allocation par les *nyinyagumme*, complété par le prêt et la location, suffisant à satisfaire les besoins fonciers de toutes les familles.

La maîtrise et l'usage des mares

La maîtrise d'une terre s'étend à la végétation — arbres, broussailles — qu'elle porte, comme aussi aux mares et marigots qu'elle comprend. Mais un tel principe n'a rien d'absolu et il peut y être dérogé conventionnellement. Ainsi firent les Dyakite Tarakore de TambaKara en gardant la maîtrise de trois mares situées sur les parcelles cédées aux Dúkure ²⁴ (mares, dont ils n'avaient d'ailleurs pas coutume de prendre le poisson).

Les rapports entre le droit de détention et le droit d'usage des mares (c'est-à-dire de pêche) diffèrent de ceux qui existent entre les mêmes droits appliqués à la terre:

1) Au contraire de ce qui se passe en droit foncier commun, où le titulaire du « nom » d'une terre peut la cultiver, la maîtrise des mares n'a

²³ Sur l'origine de cette crainte, voir p. 333.

²⁴ Cession décrite à la p. 314.

pas nécessairement sur le droit d'y prendre le poisson la même incidence: le titre est tantôt purement nominal, tantôt il fonde pour le clan du *djigumme* (maître de l'eau) un privilège de pêche, qui lui-même est exclusif ou partagé selon les cas. Chacune des mares du Dyahunu ne relève de la maîtrise que d'un seul clan (celui qui détient la terre où la mare est comprise), mais le régime de la pêche est donc loin de présenter la même uniformité. De plus, le droit de pêcher dans une mare, lorsqu'il est alloué, ne fait pas, comme celui de cultiver un champ, l'objet d'un usufruit alloué à un seul individu (et à ses dépendants). Souvent (c'est le cas de la plupart des mares dont le maître ressortit à Tambaƙara ou à Yaginne), l'accès est ouvert « à tous ²⁵ ». En ces cas, la première pêche de l'année, qui a lieu vers la fin de la saison sèche, doit toujours s'effectuer collectivement par tous les intéressés qui désirent y participer. Nul n'est autorisé à prendre du poisson dans la mare avant cette date. Cet arrangement a l'avantage d'assurer à toutes les familles la chance d'une part égale dans les prises de l'année, et de prévenir les conflits et les tensions que pourrait susciter un mode de répartition moins tranché que cette exploitation collective d'un droit collectif. Après la pêche commune, tous les usagers ont le droit de venir à leur gré pendant les temps qui suivent capturer le poisson restant. En d'autres lieux (certaines mares tenues par des ressortissants de Tambaƙara), le droit d'usage, selon le modèle du droit foncier commun, appartient au seul clan du *djigumme*. Ailleurs encore (à Dyɔŋgaga), toutes les mares, sauf une, furent partagées, en vertu de la distribution des terres ²⁶, entre trois clans, chacun d'eux tenant le titre exclusif pour une partie (un tiers à peu près), mais partageant pour l'ensemble de la première pêche un droit d'usage collectif. Ce droit est exercé de façon égale pour les mares tenues par les Dúkure Taŋƙaliba, et de façon à avantager ce clan quand il n'est pas le détenteur. Lors des pêches suivantes, l'usage revient aux deux autres clans, les Silla Yâte Sera et les Kebe Baƙes, les Dúkure s'abstenant et le poisson de leurs mares étant pris par les Silla. Il est enfin un exemple (le seul, à notre connaissance) d'une petite mare située entre Hunƣu et Dālīsīlāmi, Nyɔƙe, dont l'usage, il y a soixante-dix ans, fut concédé à titre définitif par les *djigumme* Ture sous des modalités exceptionnelles: le droit fut laissé (aux Dúkure de Masigala habitant à Hunƣu) en échange d'un bœuf, de deux cents *mudd* de mil et d'un sac de sel. Chaque année, selon une habitude établie, les Dúkure invitent leurs covillageois et les habitants de Dālīsīlāmi à y participer à la première pêche. Ensuite des épineux sont placés à l'endroit le plus profond (où, à la fin de la saison sèche, se trouveront tous les poissons demeurant encore dans la mare), afin d'y réserver la pêche à l'usage exclusif des Dúkure

²⁵ Il n'y a pas d'exclusive, et seule la distance détermine le nombre des usagers. Notons à ce propos que des villageois du Dyahunu vont couramment pêcher à la grande mare de Māgi (Dyomboko) tenue par des Peul, alors qu'on ne voit jamais ces derniers pêcher dans le *dymāne* soninke.

²⁶ Distribution signalée à la p. 311.

de Masigala habitant à Hungu (Planche 8). La même méthode s'emploie aux mares de Dyongaga, à l'avantage des Silla et des Kebe.

2) A la différence du domaine de la terre, où les croyances religieuses n'ont aucune part et où la pratique agricole ne comporte pas de rituel, il existe à l'endroit de l'eau reconnaissance d'un interdit et organisation d'un pouvoir capable de neutraliser les dangers liés à la pêche.

En 1908 et même en 1923 encore, à une époque où les traditions avaient une consistance aujourd'hui perdue, Francis de Zeltner et Emile Blanc purent recueillir dans la région qui nous intéresse des récits rendant compte selon l'idéologie traditionnelle des périls et des moyens de les éviter. On raconte en substance qu'« au temps des premiers hommes », le Dyahunu vit arriver les Ture Gurdumoko amenant des crocodiles et des hippopotames; qu'ils reçurent des Gasamma Gannēra, détenteurs des mares formant le cours de la Terekolle dans le Nord, l'autorisation d'y mettre leurs bêtes, parce qu'ils avaient le pouvoir de les empêcher de mal faire; que désormais lorsque les habitants du Dyahunu voudraient y pêcher, ils devraient s'assurer le concours des Gasamma et des Ture ²⁷.

Le pouvoir des Ture Gurdumoko de Yaginne continue d'être exercé, quand bien même la légende qui le soutient est aujourd'hui réduite à l'énoncé de l'argument que « ce clan a eu de tout temps la faculté de rendre inoffensifs les hippopotames, les crocodiles et les poissons à piquants ». Hippopotames et crocodiles ont été exterminés par les chasseurs. Aussi explique-t-on, à propos de la pêche à Ngarara pour laquelle la protection des Ture n'est plus réclamée, que le pouvoir de ce clan a perdu sa raison d'être. Mais c'est encore l'exception. Pour les mares de Wāli, Gāre, Marane, Kallahuru, Dyombaka, Kerēnella, Umulbohoro, Masarane, Djelimaël (citées par Zeltner) et Gōnōko (près de Komeulu), toutes situées sur les terres de Yaginne, les Ture continuent à exercer leurs compétences.

Ce sont les maîtres de l'eau qui fixent la date de la grande pêche collective. Au jour dit, les villageois affluent en nombre, venant de toutes les localités à la ronde. Quand les pêcheurs sont réunis sur les bords de l'eau, les Ture se réunissent en un groupe, au vu de tous. Ils s'agenouillent en cercle autour d'un trou creusé au bord de la mare. L'ainé se met dans le trou; une poignée de terre y est prise et, façonnée en une boule, elle est portée par un esclave jusqu'à une élévation du terrain choisie près de là; une autre boule de terre, sur laquelle les Ture ont au préalable prononcé à voix basse des paroles magiques (dont ils sont les seuls détenteurs et qu'ils se refusent à révéler à quiconque), est jetée dans la mare. Après que par trois fois un avertissement a été prononcé, « attention, on va entrer », le signal de la

²⁷ Ces récits sont repris dans toute leur longueur plus loin (voir chapitre X, D).

Tableau 13

Village du djigumme	Nom de la mare	Clan du djigumme	Clan du magicien	Droit de pêche
Tambaakara	Une mare au nord du village (sans nom)	Dyakite Tarakore	—	Ouvert à tous, sauf aux Dyakite Tarakore (en pratique, le Dyahunu-bas).
	Tugure	»	—	Ouvert à tous (en pratique, le Dyahunu-bas).
	Munulaye	»	—	»
	Saba	»	—	»
	Nyaye	»	—	Dyakite Tarakore
	Ketyo	»	—	»
Terskete	»	»	—	»
Yaghne	Ngarara	Dábo	Ture Gurdumoško (tombé en désétude)	Ouvert à tous (en pratique, le Dyahunu-haut).
	Nyáke	Ture Gurdumoško	—	Dúkure de Masigala (en pratique, les villages de Hungu et de Dálsilámi). Epineux pour Dúkure.
	Gáre	Gasámma Gannéra	Ture Gurdumoško	Ouvert à tous (en pratique, le Dyahunu-haut).
	Kaleuru	»	»	»
	Wáli	»	»	»
	Dyombaka	»	»	»
	Kerénella	»	»	»
	Toya	»	»	»
	Kalbro	»	»	»
	Umulbohro	»	»	»
Dyongaga	Lé	Gaku	—	Ouvert à tous (en pratique, le Dyahunu-bas).
	Taŋkalibaŋkalle	Dúkure Taŋkaliba	—	Trois parts égales, revenant aux Dúkure, aux Silla et aux Kebe. Epineux pour Silla.
	Dyoboro	»	—	»
	Hutuntu Bakata	»	—	»

Gatju	Silla Yáte Sëra	—	Trois parts entre les mêmes, dont la plus grande aux Dükure. Epineux pour Silla.
Dyerintaŋkäre	»	—	»
Wayenyumu	»	—	»
Kukurte	»	—	»
Gukulle	Kebe Bakës	—	La même chose. Epineux pour Kebe.
Säba	»	—	»
Dyambe	»	—	»
Bádära kore	»	—	»
Bádära tugune	»	—	»

pêche est donné par l'aîné des Ture, et tous les hommes s'engagent dans l'eau en même temps.

Le pouvoir magique est spécifique; il n'a de vertu que contre les animaux dangereux. A la mare de Tɔya, « où il y a des djinn », les Ture ne peuvent rien: « ce n'est pas leur travail », et nul ne se risque à pêcher là-bas.

Si les Ture ont sur la pêche un droit de regard, il faut préciser que leur pouvoir ne sort pas du domaine magique et qu'il ne leur confère pas de titre foncier ni d'avantages économiques. Ils pêchent avec et comme les autres pêcheurs et ils ne reçoivent aucun tribut sur les prises de la collectivité. Inversement, il n'y a pas de droits auxquels leur position particulière les empêche par principe de prétendre. Tant sur la terre que sur les eaux ils peuvent avoir des droits fonciers, et les exercer comme n'importe quel *nyinyagumme*.

Les marigots sont sujets à une réglementation particulière. Tout le temps que l'eau continue à y couler, chacun est libre d'y pêcher; mais lorsqu'ils commencent à s'assécher, il se tient une pêche collective dans les endroits les plus profonds. C'est le chef de village, en accord avec les *djigumme* compétents, qui en fixe la date.

II. INCIDENCE SUR LA COUTUME DES DROITS FONCIERS ISLAMIQUE, COLONIAL ET MALIEN

Les règles relatives aux droits de détention et d'usage que nous avons rapportées sont les principes fondamentaux en la matière, tels que les informateurs coutumiers les énoncent et tels qu'ils ont continué d'être appliqués la plupart du temps par la justice coloniale, pour rester valides encore aujourd'hui.

Les jugements rendus par le tribunal de droit coutumier de Yélimané et les rapports administratifs traitant des affaires foncières font cependant apparaître une réalité moins univoque; ils reconnaissent en particulier au droit de détention des conditions d'existence plus complexes et surtout plus confuses (en partie par le fait même de l'application de principes de droit français) que ne donnaient à penser les réponses simplificatrices des informateurs sur le terrain. (La simplification principale est due au fait que ces informateurs sont soit versés dans le droit coutumier (*lāda*²⁸), soit sont des marabouts qui délibérément veulent ignorer celui-ci pour ne retenir que certains principes islamiques (*fariya*), et que les uns et les autres ne connaissent pas les règles de droit français dont l'introduction fut quelquefois imposée dans le courant du siècle.) En effet, 1) quant au droit français, si la

¹⁸ De l'arabe *al-ada*, coutume.

législation coloniale prévoyait que le régime juridique d'une terre devait suivre celui de son « propriétaire », les règles posées par les autorités métropolitaines s'appliquant aux citoyens français et le droit coutumier aux indigènes, en pratique, les administrateurs s'en tenaient à une manière tout empirique de rendre la justice, maintenant à leur gré tel principe coutumier ou islamique, ou préférant au contraire faire valoir un article du Code civil; 2) quant au droit islamique, la situation était moins claire encore, car son application était soumise à deux alternatives: savoir d'abord si l'on appliquerait ou non le droit français, décider ensuite, dans la négative, si l'islam devait ou non l'emporter sur les principes coutumiers proprement dits. Sur ces points non plus, nulle autre règle ne déterminait le choix que le bon plaisir de l'administrateur-président du tribunal.

Il peut paraître étonnant de voir reconnaître ici au droit islamique un statut distinct du droit coutumier, alors qu'à l'époque de l'établissement de la puissance coloniale des principes musulmans régissaient tous les domaines de la vie sociale depuis une quarantaine d'années et devaient dès lors, aux yeux des Français, faire partie intégrante du droit coutumier. Si nous procédons de la sorte, c'est qu'en matière foncière, à en juger par l'état des connaissances juridiques de la population et par la nature des arguments employés au cours des différends, les principes islamiques ne se sont pas imposés à la pratique (à la différence de ce qu'il est advenu en d'autres domaines comme le droit familial), mais qu'ils ne sont restés que matière apprise dans les livres par les marabouts, donnés par ceux-ci qui parfois siégeaient aux côtés de l'administrateur à titre de conseillers, comme les principes reconnus par l'ensemble de la population et, de ce fait, quelquefois appliqués par le colonisateur soucieux de respecter une coutume dont il était mal informé.

Les principes importés, tant musulmans que français, tiennent d'ailleurs en un très petit nombre de règles, mais appliqués avec constance, ils auraient pu introduire des modifications de conséquence, parce qu'ils touchent à rien de moins que des modalités du titre foncier, lequel est, comme nous le verrons, le centre d'un grand nombre de litiges.

L'innovation principale amenée par le droit musulman est la notion de prescription. La jurisprudence locale l'adopta sous deux formulations différentes. L'une prévoyait la prescription acquisitive du titre foncier: « Les biens vacants sont abandonnés au premier occupant qui en acquiert la propriété à perpétuité après dix mois de travaux de culture ²⁹. » L'autre n'était au fondement que d'un droit d'usage: « Tout terrain laissé en jachère pendant plus de dix ans, pourra être cultivé par ceux qui seront venus le travailler, sans que les propriétaires abandonnants puissent les en chasser,

²⁹ Archives de Yélimané, *Registre du tribunal coutumier*, 1957.

mais en cas d'abandon par les occupants, ces terres reviennent aux propriétaires, si ceux-ci désirent à nouveau les mettre en valeur ³⁰. » Elles s'inspiraient explicitement du Mukhtasar de Khalil, que les administrateurs possédaient dans la traduction française de Perron ³¹. Si donc la formulation de ses conditions d'existence légale varie, la prescription n'en a pas moins pour effet constant de reconnaître à une personne un droit sur une terre en dehors des règles traditionnelles — et même contre elles, puisque la maîtrise, en tant qu'elle résulte des anciens partages entre clans, est méconnue et qu'il est porté atteinte au pouvoir d'allocation foncière détenu exclusivement par les maîtres de la terre. De plus, pour la coutume il n'existe pas de « terres vacantes », puisque c'est le terroir tout entier qui a été pris en détention par certains clans, depuis des siècles et de façon définitive. On mesure à quelle distance du droit traditionnel de semblables dispositions, d'ailleurs rarement appliquées, mettaient la justice coloniale. L'incompatibilité entre les deux droits en cette matière fut à l'occasion ressentie comme telle par les justiciables, mais elle ne constituait pas, au plan des principes, une opposition dramatique, parce que la notion de terre vacante, aussi mal fondée qu'elle soit, n'a pour les sujets du droit coutumier rien de scandaleux, pour la raison sans doute que la détention de la terre n'est confirmée par aucune valeur religieuse ou politique — ni même d'étrange, nombre de villageois à propos de telles terres stériles dont ils ignorent le *dyamu* du *nyinyagumme*, imaginant volontiers qu'elles n'en ont pas du tout ³². Aussi certains parmi les mieux informés des marabouts, représentants de l'islam au sein de la communauté traditionnelle, ont-ils adopté une formule com-

³⁰ Archives de Yélimané, *Registre du tribunal coutumier*, 1922.

³¹ *Précis de jurisprudence musulmane, ou principes de législation civile et religieuse selon le rite mâlékite*, par Khalil Ibn-Ish'âk', trad. PERRON, Paris, Imprimerie Nationale, 6 vol., 1848-1852.

Les principes dégagés par le juge français ne reproduisent pas les termes du texte, mais ils ne s'en éloignent pas fort, et leur origine s'y retrouve facilement. Le premier suit fidèlement la règle musulmane prévoyant que « la notoriété publique peut servir de base à une preuve testimoniale, pour établir qu'un tel est propriétaire d'une chose qu'il a entre les mains depuis de longues années (c'est-à-dire vingt ans au moins...), et dont il use et abuse en pleine discrétion depuis un assez long temps (ou environ une durée d'au moins dix mois), c'est-à-dire qu'il démolit, ou sème, ou arrache, ou plante, etc. sans le contrôle de personne, et comme le peut faire le propriétaire seul » (vol. 5, pp. 257-258); le second s'inspire plus librement d'un texte disposant que « l'appropriation (des terres vacantes) est établie par leur mise en valeur ou utilité, lors même que cette mise en valeur ou utilité n'a plus de traces. Mais il n'en est plus ainsi lorsqu'elle est une revivification ou réutilisation, une nouvelle mise en valeur ou en utilité d'une terre qui déjà a été précédemment vivifiée par un autre individu. La revivification ou seconde mise en valeur ne donne la propriété que s'il s'est écoulé déjà un long temps depuis le retour de la terre à son premier état de mort » (vol. 5, p. 4). Aux termes vagues d'un écoulement d'un « long temps » fut substituée une durée de dix ans; d'autre part il n'était reconnu qu'un droit d'usage là où Perron parle de propriété.

³² C'est notamment le cas des terres des Dābo situées au sud de la piste de Kayes. De mauvaise qualité et jamais mises en culture, elles passent assez souvent pour être sans maître.

posite dont le principe était facile à imposer, prévoyant que « celui qui a le *nyinye tōko* d'un champ et qui reçoit régulièrement le *dyaka*, peut le retirer à l'usager, même après cent ans; si le *dyaka* n'est pas exigé, après dix ans l'usager acquiert le nom du champ », formule qui est un monstre juridique fabriqué pour les besoins de la cause, faisant du paiement du *dyaka*, qui n'est qu'un effet du droit de détention, la garantie juridique de son maintien. Il n'y a d'ailleurs pas trace que ce compromis boiteux ait été appliqué par le tribunal ou la population elle-même réglant ses litiges à l'amiable, mais peut-être permet-il d'expliquer la répugnance des bailleurs de louer un champ pendant une longue durée, de crainte que le locataire finisse par se croire l'usager en titre. Si la pérennité de la détention est mise en question, si le paiement de la rente est l'unique preuve du titre, on comprend, étant donné que le prix de la location est payé en une seule fois lors de la conclusion du contrat, qu'une appréhension, inattendue dans le cadre du droit traditionnel, puisse avoir quelque fondement dans la nouvelle insécurité créée par ce droit hybride.

Une autre loi musulmane, mentionnée par le tribunal coutumier et qu'il suffit de citer car, simple règle pénale, elle ne touche pas aux principes du droit foncier, prévoit des peines corporelles frappant ceux qui se sont rendus coupables de destructions de cultures. Elle ne fut au demeurant jamais appliquée en ces termes puisque l'ordre public français rejette cette sanction et qu'au lieu de coups de corde, une amende ou une peine de prison était imposée au coupable, si bien qu'on se demande pourquoi l'administrateur s'était cru obligé de fonder son jugement sur une loi islamique là où suffisait la coutume traditionnelle qui prévoit la réparation des dommages.

L'application de lois et de principes juridiques français n'a évidemment pas été inspirée par le même souci qui dictait l'observance de certaines règles foncières musulmanes, prises, à tort mais de bonne foi, pour le droit coutumier de la population. Au contraire, elle ne fut le résultat que d'un esprit de facilité, parfois ouvertement exprimé, de certains administrateurs préférant trancher de manière expéditive des litiges complexes qui pouvaient s'étendre sur des dizaines d'années et que les incertitudes sur le fait dans le chef des parties intéressées elles-mêmes rendaient en plus d'un cas difficiles à instruire.

En ce sens la position la plus explicite fut prise en 1914 par un administrateur commentant de la sorte le décret du 23 octobre 1904, qui disposait à l'article 10 que « les terres vacantes et sans maître appartiennent à l'Etat » : « Cette édicition implique pour ce dernier la faculté d'en disposer seul et de les distribuer lui-même aux indigènes suivant leurs besoins. Il n'appartient donc plus aux chefs des collectivités de distribuer les terres vacantes suivant leurs caprices. Nous avons donc enfin l'outil nécessaire pour couper court dans l'avenir à toute nouvelle réclamation de ce genre, et j'ai cru bon de

porter cette disposition du décret à la connaissance des indigènes ³³. » Paresse juridictionnelle qui ne demande pas grand commentaire, d'autant moins qu'en général elle ne fut pas par la suite la règle de conduite des administrateurs (faute de quoi, du reste, ils se seraient bientôt trouvés débordés par le nombre de différends qu'une suppression pure et simple de la coutume au profit de l'arbitraire des chefs de subdivision aurait immanquablement suscités).

Elle est cependant à l'origine, au moins implicite, du deuxième élément de droit colonial qu'il faut citer maintenant. Il s'agit cette fois non pas d'une règle juridique transplantée, mais d'un découpage administratif pris comme fondement et comme preuve de titre foncier: les limites des cercles et des subdivisions devinrent des critères propres à départager les *nyinyagumme* d'ethnies, de villages ou de clans différents.

En troisième et quatrième lieux, il faut mentionner l'équité, source de droit supplétive et, venant confirmer le droit islamique, le principe quelquefois invoqué de la prescription acquisitive.

Le législateur malien n'a pas cru devoir innover encore en matière foncière. La quantité de terres, suffisante pour les besoins de tous, et l'état inchangé des techniques agricoles rendraient (du moins en ce qui concerne la région que nous envisageons) toute modification juridique importante sans objet. La justice s'en tient donc à un *statu quo*, tenant le milieu entre la coutume (traditionnelle et musulmane) et l'équité.

La coutume demeure la source de droit principale. Les tribunaux continuent à s'y référer expressément. Une contestation entre Gaku et Gasamma Sulle sur le droit d'allouer certaines terres situées à Nyanyela ayant été tranchée en 1965 au mépris du droit coutumier par le chef d'arrondissement de Tamba-kara agissant en qualité d'arbitre, la justice de paix de Yélimané rectifia son avis.

De l'équité on peut dire que, dans l'état inorganisé de la législation actuelle, elle est une source de droit corrective. Sous la formulation du principe démocratique repris par l'Union Soudanaise-R.D.A. « la terre appartient à ceux qui la travaillent », elle prolonge l'attitude de certains administrateurs du temps de la colonisation, refusant de déposséder l'usager au profit du maître de la terre. La justice de paix de Yélimané a déjà eu l'occasion d'appliquer ce principe ³⁴.

On conclura donc qu'en matière du titre de détention, c'est la coutume qui s'applique et qu'il en va de même en matière d'usage, sauf lorsque le

³³ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

³⁴ Voir p. 342.

différend porte sur des terres cultivées: auquel cas le cultivateur est en principe confirmé dans sa possession.

Il y a autre chose encore. La volonté de rendre, par principe, maître d'un terrain celui qui le cultive, se heurterait à une grande résistance de la part de la population. Le système traditionnel de la détention foncière est resté très vivant, et les *ηγιηγαγυμμε* tiennent à un titre qui, dans une certaine mesure, leur est un moyen de contrôle social. Néanmoins, dès qu'une mise en valeur agricole serait engagée, le *statu quo* deviendrait une entrave au développement de la région. Si le projet du B.D.P.A. (Bureau de Développement de la Production agricole)³⁵, prévoyant l'irrigation du bassin de la Kollimbínne et de la Terekölle (qui suppose un mode de culture coopératif) doit se réaliser, les pouvoirs auront à régler le problème difficile de retirer la terre de la sphère traditionnelle tout en ayant reconnu les *ηγιηγαγυμμε* expropriés et en sachant les dédommager d'une façon satisfaisante pour eux. Leur grand nombre, l'exercice divers et inégal des droits sur la terre et l'imbrication des fonds rendent la question plus délicate encore.

La multiplicité des sources de droit, leur nature et leur domaine — flottant — d'application, enfin l'insécurité juridique imputable à l'imprécision du découpage foncier lui-même, se manifestent le plus clairement dans les minutes des procès et dans les rapports de l'administration. Depuis la fin du XIX^e siècle le chef de subdivision, en sa double qualité d'administrateur et de juge, dut maintes fois intervenir à propos de différends fonciers, dont la teneur a pu ainsi, pour une part assez importante, être conservée.

Deux faits à ce propos ont de quoi étonner: le nombre relativement élevé de litiges et que, dans une proportion importante, ils tournent autour du titre de détention.

Sur la deuxième observation: aussi faible (du moins, vue de haut) que l'on sache la motivation économique appliquée aux questions foncières³⁶ — puisqu'il y a plus que suffisamment de terres cultivables pour tous les habitants de la région — et aussi pauvre en résonances politiques que puisse être le nom de *ηγιηγαγυμμε*, force est de constater combien nombreux et animés furent³⁷, et sont encore, les conflits nés de revendications de terrains.

³⁵ Paris, Rapport ronéotypé, 1962. Voir p. 500 et p. 501.

³⁶ Quand ce n'est pas du titre seulement qu'il s'agit, abstraction faite des conséquences pratiques qui peuvent s'y rattacher, mais d'un intérêt matériel, il n'y a évidemment rien que de naturel à constater. Des différends portant sur des terres défrichées dispenseront d'un dur travail ceux qui obtiennent gain de cause.

³⁷ L'époque la plus fertile en procès fonciers se situe aux environs de 1914, aux commencements de l'essaimage des cultivateurs à la recherche de terres nouvelles et de la constitution des premiers villages de culture.

Sur la première: deux circonstances doivent être retenues, qui contribuent à mieux évaluer — en ce cas, pour l'atténuer — la portée d'une si fréquente procédure. C'est d'abord que la quantité de litiges fonciers, relativement grande par rapport à l'ensemble des procès³⁸, doit s'expliquer en partie par le fait que le milieu coutumier, qui ne porte ses différends devant le tribunal que dans les cas où il est impuissant à les résoudre en son sein au moyen de l'arbitrage du chef de village (et, jusqu'en 1958, du chef de canton), rencontre plus de difficultés à résoudre des conflits relatifs à la terre qu'à aplanir des différends familiaux moins complexes et ne mettant en jeu que des individus ou des groupes sociaux peu étendus. C'est ensuite que, profitant de l'incertitude juridique dont nous faisons état plus haut, il arrive que des parties, sans y mettre beaucoup de bonne foi, jouent sur la possibilité d'utiliser à leur profit les principes de l'un ou de l'autre droit, selon que celui-ci ou celui-là leur est favorable en l'occurrence; or, seul le recours au tribunal, l'unique instance qui les reconnaisse tous, permet d'espérer que pareilles spéculations atteignent leur but.

Un motif réel ou seulement plausible, tel celui qu'avancait en 1914 un chef de la subdivision frappé de la fréquence des revendications, ne doit, lui aussi, se comprendre que comme un élément d'explication parmi d'autres. Il écrivait ceci: « Mon enquête révèle que les indigènes, tant du Guidioumé que du Diafounou, prétendaient à la propriété de terres qu'en fait ils n'avaient jamais cultivées et qui leur seraient venues d'aïeux vivant il y a deux cent cinquante ans. A en croire par exemple Madimaro [Dükure], il aurait été propriétaire à lui seul de 6.000 ha de terres; de même Suleyman Soukouna, représentant le Guidioumé, aurait pu revendiquer pour la même raison 15.000 ha (évaluation basée sur les limites qu'ils m'indiquaient). C'était de la pure fantaisie, sans doute, mais dont il n'est pas impossible de trouver les raisons, car elles sont liées intimement, à notre avis, à la constitution des groupements indigènes de la vie publique, en clans. Ne pouvant plus exploiter leurs congénères par la traite et la captivité, choses mortes aujourd'hui, il devenait clair pour moi, en dégageant les conclusions de mon enquête, que les Doucouré et les Soukouna, mais les premiers surtout, qui représentent les anciens conquérants, cherchaient dans l'accaparement des terres un moyen nouveau de se faire des amis et surtout de toucher des diako fructueux et souvent renouvelés³⁹. Il n'y a pas lieu de récuser ce genre d'hypothèses, encore que les estimations des superficies litigieuses ne semblent pas si fantaisistes, surtout en ce qui concerne les Sukuna, qui sont au Gidyume, les principaux *nyinyagumme*. C'est donc plus dans la force et le nombre des réclamations qu'il faudrait voir l'effet des nouvelles préten-

³⁸ L'état de conservation partielle des archives (des années entières sont manquantes) rend vain tout chiffrage comparé des causes de procès.

³⁹ Archives de Yélimané, *Registre de correspondance* 1913-1915, Rapport de tournée, 1914.

tions des chefs, que dans des tentatives mal fondées de revendication ⁴⁰. De plus, l'explication ne peut valoir que pour ceux des maîtres de la terre qui sont aussi chefs de canton ou de village, ce qui est bien le cas des deux clans cités.

Les chefs de la subdivision parlaient aussi de « goût immodéré des palabres » et des « conflits toujours avivés par les rivalités de clans qui sommeillaient », expressions qui, sous leur formulation psychologique, recouvrent certainement des vérités.

La grande pratique de la discussion et la violence des débats dans les villages soninke (on s'y dispute pour ceci ou cela, mais aussi pour avoir raison) sont un trait culturel qui s'impose à l'observateur. Il peut s'expliquer de façons différentes, mais non incompatibles : précision, commune chez les commerçants, à connaître et à défendre leurs droits ; activité de compensation après l'interdiction de la guerre ; bouleversement, au moins partiel, du fait d'abord de l'islam, des Français ensuite, amenant dans les coutumes une certaine ambiguïté propice à la contestation.

D'autre part, que les questions de terre n'aient fait à l'occasion qu'alimenter, ou même seulement expliciter sous une autre forme, des querelles plus anciennes opposant le plus souvent des familles étendues, c'est un fait que nous avons observé plus d'une fois.

Les procès mettent aux prises les groupes définis par ces niveaux d'intégration géographique et sociale que sont le *dyamāne*, le village et la famille étendue (ou plus exactement : des fractions relevant de ces groupes respectifs, car en général les conflits se règlent uniquement entre les parties et ne donnent pas lieu à des manifestations de solidarité). Pour chacune de ces catégories de différends nous présenterons, afin d'éclairer la question par quelques situations concrètes, ceux dont les données ont été le plus fidèlement consignées et le mieux conservées. Ils nous fourniront aussi l'occasion d'expliciter, à la faveur de commentaires inspirés par des cas réels, certains faits et principes qui jusqu'à présent n'ont pu être qu'énoncés.

a) procès entre parties appartenant à différents dyamāne

Ils mettent en jeu soit des villages situés de part et d'autre de la frontière entre deux *dyamāne* (ces cas ne se distinguent alors des litiges intervillageois

⁴⁰ Cela même est sujet à caution, car à une époque aussi reculée que le tournant du siècle, quand la colonisation n'avait pas encore eu le temps de produire des changements sociaux importants, il est fait mention d'une « grave bataille entre Lakangemou et Kerane, au sujet de la délimitation des champs ». Le chef de poste demanda un renfort de tirailleurs, et on lui envoya un lieutenant et douze cavaliers (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Renseignements politiques, Nioro, Kaniaga*, 1900, 1 E). L'année précédente, « les habitants de Tango et de Fanga (avaient) pris les armes les uns contre les autres pour une question de répartition de champs » (Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Renseignements politiques, Gidioumé*, 1899, 1 E).

ordinaires que par une circonstance géographique contingente, mais dont les parties cherchaient quelquefois à tirer argument), soit les terres de *dyamāne* en tant que telles, avec cette restriction qu'ils ne touchaient que les villages directement intéressés à leur règlement, et jamais l'ensemble des habitants des *dyamāne* respectifs.

De la première sorte relève un litige entre les villages de Dyalaka (Dyahunu) et de Marila (Dyomboko). Il portait sur des terrains situés à la limite des deux *dyamāne*, limite consacrée par la frontière administrative entre le cercle de Nioro et le cercle de Kayes. Au moment du procès, les terrains dont la maîtrise était revendiquée par le chef de canton du Dyomboko, avaient été remis en valeur depuis quatre ans par Dyalaka, après un abandon de trente-cinq ans.

Le chef du Dyomboko « ne produit aucun titre. » « Nous constatons, écrit l'administrateur, la prescription trentenaire et déclarons les terrains biens vacants et sans maître. Les gens de Dyalaka qui ont commencé la culture de ces champs pourront continuer à les cultiver. Nous spécifions qu'ils n'en sont pas les propriétaires ⁴¹. »

Pareille décision accumule les contresens et n'est même pas cohérente dans le cadre du droit français, auquel elle se réfère. Si l'on commence par nier la coutume (ou du moins par ne pas en tenir compte, vu le peu de diligence mis à rechercher le véritable *nyinyagumme*) au profit des défricheurs de Dyalaka en reconnaissant à ces derniers le droit d'usage à la suite d'une application fantaisiste de la prescription trentenaire ⁴², pourquoi s'arrête-t-on en chemin en leur déniait le titre de détention et en s'abstenant par là, d'une façon surprenante tant du point de vue de la coutume que du Code civil, de trancher le fond de la question ?

L'exemple que nous retiendrons pour illustrer la deuxième sorte de procès entre *dyamāne* peut être traité dans un plus grand détail, grâce à une documentation suffisante, et il doit l'être, parce qu'il mit en cause, et finit par ôter, la maîtrise de la totalité des terres tenues par les *nyinyagumme* d'un village. Grave dommage qui poussa les cultivateurs à envoyer, en 1906, des représentants porter leurs doléances devant le gouverneur général à Dakar et qui aujourd'hui n'a pas cessé d'être ressenti avec amertume par les intéressés. Les contestations, avant que l'administration ne tranchât, s'étendirent sur plusieurs années :

Le différend remonte à la fin du XIX^e siècle. Il opposait Dyonkulane (à l'extrême ouest du Gidyume) à Gori, puis à Hungu aussitôt que ce village fut créé, en 1887. Dès cette époque, Hungu, situé près de la limite séparant le Dyahunu du Gidyume, cultivait des terres tenues par les Dābo de Yaginne et par eux régulièrement allouées, et considérées comme siennes des terres situées à l'est du village, encore vierges pour la plus grande part. Ce sont ces terres que Tyekoro Diallo de Dyonkulane allait disputer à leurs tenants Dūkure et Ndyay. En 1896, le lieutenant Tantin, chef de poste à Yélimané, pour mettre fin à d'incessantes réclamations, fit

⁴¹ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1910.

⁴² La prescription trentenaire n'est acquisitive que dans le cas du possesseur de mauvaise foi; or, selon les termes de la décision, son moyen n'est pas suppléé en considération des droits d'une partie adverse quelconque, mais seulement en vue de pouvoir déclarer vacante la terre litigieuse et, ce faisant, de régler le différend plus commodément.

une délimitation des terrains litigieux qui ne satisfit personne, chacun des *nyinyagumme* des villages intéressés se prétendant l'unique titulaire. A la suite de plaintes plus vives, l'administrateur Bonassières traça une nouvelle délimitation en 1905, qui ne fut pas mieux accueillie que la précédente. C'est alors que Yâte Ndyay de Hungu envoya ses fils réclamer auprès du gouverneur général à Dakar, lequel enjoignit au commandant de cercle de Nioro de procéder à une enquête complémentaire. Un peu plus tard, Zeltner, nouveau chef de poste, essaya de retrouver à Hungu les traces des précédents abornements. Il recueillit « les dépositions des habitants, aussi contradictoires que dénuées de preuve » et il lui parut que la limite Bonassières ne lésait personne, « chaque village conservant des terrains en quantité suffisante pour ses besoins. Le *statu quo* fut prononcé, et les Ndyay déboutés. Pour que tout fût clair à l'avenir, l'administration se mit en œuvre, en 1914, de tracer entre les *dyamane* (devenus des cantons) une limite aussi précise que possible en la jalonnant de plusieurs points de repère (baobab, mare, pistes). Elle pensait avoir rendu toute contestation désormais impossible. En quoi elle se trompait. A la fin de la même année encore, le chef de poste de Yélimané consignait qu' « un indigène de Goury vint se plaindre que les gens de Dionkolané lui interdisaient de cultiver un terrain appartenant, prétendait-il, au Diafounou d'après les délimitations qui avaient été faites de ces deux cantons ». Le chef de Dyonkulâne affirma de son côté que les terres litigieuses appartenaient au Gidyume et non au Dyahunu. Il s'agissait de terres réclamées par Dyäbi Dükure de Gori pour être données à cultiver à Useni Ndyay de Hungu, mais c'étaient des terres vierges, situées de telle façon que Dionkolané (était) parfaitement incapable de définir les droits des plaideurs. La limite est, en effet, une ligne droite fictive de 10 km en terrain couvert parfois faiblement ondulé, et véritablement, de bonne foi, aucun des adversaires désirant s'établir à proximité de cette ligne ne pouvait matériellement se rendre compte s'il restait en deçà ou s'il pénétrait au-delà de cette limite. Il aurait fallu, pour s'en rendre compte, des bornes posées ou des arbres marqués tous les 100 m au maximum, ce qui n'existait pas ». C'est à propos de ce litige et à ce stade des contestations que l'administration s'avisait pour la première fois de trancher le nœud gordien de la façon expéditive que nous avons signalée plus haut: « Depuis le début de ce litige, les deux clans des Doucouré et des Soukouna agitaient en réalité la question du domaine éminent, qu'ils prétendaient détenir comme anciens chefs de terre du pays. Or en 1896 il pouvait y avoir incertitude sur les moyens à employer pour régler cette question, mais depuis le décret du 23 octobre 1904 est intervenu, qui dit en son article 10: « Les terres vacantes et sans maître appartiennent à l'Etat. » Il apparaît clairement que la décision de recourir au décret n'était pas, en l'occurrence, inspirée par une véritable exigence juridique, mais qu'il en fut usé comme d'un expédient propre à résoudre au meilleur compte d'épineuses questions de fait.

Le règlement définitif intervint alors (la décision manque dans les archives); il fut en faveur de Dyonkulâne, qui se voyait reconnaître le contrôle sur toutes les terres s'étendant du village jusqu'aux fonds des Däbo, situés à un demi-kilomètre à l'est de Hungu.

Les habitants de Hungu ne s'y résignèrent jamais et continuent à se prétendre victimes d'une erreur. En fait, il n'est plus possible maintenant de décider de quel côté se trouvait le bon droit. On prétend à Hungu que le garde-cercle Simbala Dükure, appelé en 1914 à témoigner sur les limites des maîtrises foncières, bien qu'originaire de ce village, induisit sciemment l'administration en erreur en faveur de Dyonkulâne, car il se trouvait être par son mariage avec une Sukuna allié du chef de ce village et, de plus, acheté par lui. En revanche, il faut tenir compte du fait qu'à ses débuts, vers 1880, Dyonkulâne était un assez petit village, dont les *nyinyagumme* avaient pu commencer par distribuer généreusement la terre aux voisins, qu'il s'accrut bientôt de façon considérable et que les Sukuna se virent alors obligés de retirer l'usage des champs aux Dyahunanjo pour l'allouer à leurs nouveaux covillageois⁴³.

⁴³ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), Correspondance — *Affaires politiques, Cercle de Nioro, 1891-1908, E 1. Archives de Yélimané, Registre de correspondance, 1913-1915.*

Signalons pour mémoire dans cette section les contestations entre ressortissants de deux *dyamāne* qui présentent en outre la particularité d'opposer des adversaires d'ethnie différentes, des Soninke et des Peul. Sur le fond des litiges il suffit de dire que les intérêts contestés et les arguments invoqués par les parties, aussi bien que les solutions apportées par la justice, ne diffèrent en rien de ce qui a cours entre Soninke. Seule, par principe, la maîtrise n'est pas reconnue aux étrangers, encore que des Peul « Dyahunaŋko », c'est-à-dire en l'occurrence : des populations habitant la région de longue date, y aient parfois prétendu, sans grande apparence de raison.

En 1914, à la suite de querelles entre individus des deux communautés, les habitants de Tambakara et les Peul de Misira (cercle de Kayes) s'affrontèrent à propos de leurs droits fonciers respectifs. Les Soninke s'appuyaient de façon cohérente sur le droit coutumier : « Il y a dix ans notre alimami avait autorisé les Peuls de Missira qui sont nos Peuls, des Peuls du Diafounou, à défricher et cultiver les terrains qu'ils cultivent actuellement. Il y a cinq ans, à cause d'une dispute, permission (de cultiver) fut retirée puis redonnée par après. Il y a deux ans, lors d'une autre querelle, l'interdiction fut renouvelée, mais cette fois les Peuls de Missira refusèrent d'obéir. Nous ne voulons que les empêcher de cultiver ces terrains, mais nous n'admettons pas qu'ils se disent propriétaires. Nous (Soninke) sommes seuls propriétaires de tous les terrains du Diafounou. Les Peul se défendaient en tirant argument de systèmes juridiques différents, par une manœuvre où se trahissait la faiblesse de leur position : a) ils étaient « Peul du Dyahunu » et avaient comme tels des droits sur certaines terres du *dyamāne* (argument tiré de la coutume, au moins par sa forme); b) d'autant qu'ils avaient seuls défriché et cultivé les terres (appel à l'équité); c) enfin ils faisaient valoir que depuis la division territoriale du Soudan en cercles, les terres contestées relevaient de l'autorité du chef de canton du Dyomboko (cercle de Kayes), échappant ainsi au contrôle des Soninke du Dyahunu (argument de droit colonial).

L'administrateur, au mépris du droit coutumier, suivit les Peul dans ce que leur argumentation avait de plus contestable : « Si on admet que les terrains en question se trouvent dans le Diafounou, les Peuls de Missira, que les Soninke reconnaissent être issus (?) du Diafounou, ont acquis d'après la coutume le droit de propriété sur les terrains par l'acte même du défrichement du sol. Ce droit leur reste acquis à plus forte raison si les terrains se trouvent actuellement dans le Diomboko. » Ayant posé cette alternative boiteuse, appuyée d'un côté sur un principe (imaginaire) de droit coutumier, de l'autre sur une règle d'inspiration coloniale, le chef de poste tint cependant l'affaire en suspens, attendant d'être mieux informé sur le tracé de la limite administrative.

Trois mois plus tard, son successeur reprit l'affaire sur d'autres bases : « Jusqu'à présent l'administration s'est surtout occupée de la limite des cercles. Cette question n'a pas à intervenir, à mon sens. » Il ne fallait plus reconnaître aux Soninke et aux Peul de droits d'usage que sur la foi du fait (défrichement, culture) accompli. Sur le fond il ne se prononçait pas : « Dans le cas où les Peuls se porteraient en action pétitoire (ce qu'ils faisaient effectivement!), les droits de propriété seraient difficiles à établir, les uns (les Tōronke) se réclamant d'El Hadj Omar, les autres (les Kartanke) des Bambara. Ce qui est certain, c'est que les Peuls autrefois n'étaient pas des cultivateurs. » En définitive, après beaucoup d'auditions, d'enquêtes et d'atermoiements, l'administration parachevait en juillet 1915 son déni de justice, en statuant cette fois sur le « possessoire » : aux uns et aux autres, « personnes difficiles », il était désormais interdit de faire des champs dans toute la région contestée⁴⁴.

⁴⁴ Archives de Yélimané, *Registre de Correspondance*, 1913-1915.

La question des limites administratives était dès lors résolue, par la négative, car il n'en sera plus guère fait mention par la suite. Dans son rapport annuel de 1914, l'administrateur confirmait les avis de son prédécesseur (que nous venons de voir à l'œuvre): « Il ne semble pas jusqu'ici que les différentes questions foncières qui se sont posées les derniers temps aient reçu des solutions adéquates à leur nature. Pour certaines d'entre elles d'ailleurs (litige Tambakhara — Missira) on procède pour le règlement avec une lenteur fort sage sans doute, mais dont l'effet le plus immédiat est de donner à penser à nos administrés que nous sommes incapables de les régler. Or, il faut bien dire que si ces questions ne sortent pas une bonne fois des dossiers des affaires en cours, c'est que, jusqu'à ces derniers temps, les données de ces problèmes nous paraissaient avoir été mal posées. Les indigènes ont tous inscrit à la base de leurs revendications, et l'administration n'a pas hésité à les suivre sur ce terrain, que telles ou telles terres dont les clans adverses se déclaraient simultanément propriétaires, étaient situées dans les Cercles respectifs où les plaideurs étaient imposables. Ceux-ci agitaient donc, de bonne foi ou astucieusement, une question de limites administratives dont ils n'avaient pas à connaître, laissant volontairement dans l'ombre celle combien plus importante de première occupation et par suite de propriété, qu'ils sentaient être le point faible de leur armure; puis avec un sens politique, réel chez les Sarracolais tout au moins, ils attendaient les résultats du conflit d'attribution que dans leur ignorance complète de notre mentalité et de notre hiérarchie ils pensaient avoir créé. Quelles que soient en effet les données des problèmes terriens qui se sont imposées à notre étude dans le courant de 1914, un trait commun s'en dégage: c'est que dans aucun des cas il n'y a lieu de retenir la question des limites administratives. Le point de départ de la solution doit être uniquement cherché dans la détermination de l'origine de l'occupation et de la mise en valeur à partir de la conquête coloniale, les droits des réclamants étant impossibles à établir avant cette date. Dans la plupart des cas d'ailleurs, il n'y aura pas besoin de remonter aussi loin ⁴⁵. »

L'incertitude juridique est évidente. Le droit changeait selon les circonstances et avec les administrateurs successifs. Un même administrateur jouait parfois de deux systèmes incompatibles, adoptant ou refusant de façon arbitraire telle règle d'un droit donné pour en retenir une autre du même droit. Le dernier texte cité ci-dessus, qui rejette le critère des limites de cercle (droit colonial) pour s'en tenir aux principes de la coutume, est dû à l'administrateur qui quelques mois auparavant avait réglé le différend Hungu-Dyɔŋkulâne au moyen du décret de 1905: à ce moment-là il avait estimé que l'application du droit coutumier soulevait trop de complications pratiques et de palabres lassants.

⁴⁵ Archives de Yélimané, *Journal de poste*, Rapport annuel 1914.

b) *procès entre parties ressortissant de différents villages*

Un procès récent (1957), mettant aux prises un Dukara de Fanga et un SuKuna de Tango, deux villages du Gidyume, se distingue des illustrations précédentes en portant non pas sur une revendication de titre, mais sur des intérêts matériels.

Dukara déposait plainte contre SuKuna qui prétendait lui retirer l'usage de quatre champs situés à Fanga. Il reconnaissait le titre de *nyinyagumme* de son adversaire, mais il arguait du fait que les terrains avaient été confiés à son grand-père paternel, « qui en avait assuré la distribution ⁴⁶, puis à son père, qui les avait d'ailleurs cultivés, ainsi que lui-même le faisait depuis trente-sept ans ». SuKuna rétorquait que Dukara, qui s'était en effet vu concéder l'usage des terrains, ne lui payait plus de *dyaka* depuis dix ans et qu'auparavant il n'avait jamais remis plus que dix ou quinze *mudd*. Il reprenait les champs et les céderait à des gens qui sauraient le récompenser. A la question du président « comment se fait-il que depuis tant d'années vous n'ayez rien réclamé et que maintenant vous repreniez les terrains sur ce motif de non-paiement des redevances ? » SuKuna répondit qu'il était lassé des agissements de son adversaire : « Il peut nous offrir maintenant n'importe quoi, nous ne voulons plus de lui sur nos terres ⁴⁷. » Il obtint gain de cause, « attendu que la coutume sarakolaise du Guidioumé ne tient aucunement compte du droit d'usage », principe correct qu'il est rare de voir affirmer avec tant de netteté par l'administration, surtout s'il doit régler un différend ⁴⁸.

Le cas suivant, pour s'être posé en avril 1965, pendant notre séjour sur le terrain, est le seul dont nous ayons une connaissance directe :

Des Gasamma et des Dyakite de Yaginne revendiquaient la maîtrise de terres allouées, abusivement selon eux, il y a soixante-dix ans, par les Dâbo de leur village à quatre familles de Hungu. Il y avait toutefois incertitude quant à la limite des fonds, nul ne les connaissant avec précision. L'ainé des Dâbo, appelé sur les lieux par les parties, fit montre de la même ignorance, mais décida qu'en sa qualité de *nyinyagumme*, il avait toute latitude pour retirer l'usage des terres allouées autrefois et, se posant en arbitre, donna satisfaction aux Gasamma et aux Dyakite. Les familles de Hungu, malgré qu'elles s'estimaient lésées du fait qu'elles cultivaient les terres de père en fils depuis la fin du siècle passé (circonstance sans poids au regard de la coutume) et que (fait plus important) les gens de Yaginne n'avaient pas fait valoir leurs droits lors de l'allocation, se résignèrent à la décision des Dâbo et sollicitèrent auprès des Gasamma et des Dyakite la permission de poursuivre la culture sur leurs terres. Cela leur fut refusé. Après de longs palabres, il fut décidé à Hungu de porter l'affaire devant la justice de paix de Yélimané. Les quatre familles s'y entendirent confirmer dans leur droit d'usage, en vertu du principe que la terre est à ceux qui la cultivent.

c) *procès entre membres d'une même famille*

De la plupart des contestations nous n'avons connaissance que par des résumés ou de courtes mentions, car beaucoup étaient réglées adminis-

⁴⁶ Il s'agit apparemment d'une gestion comparable à celle qu'assurent les Sise de Komeulu (voir p. 322). Dukara est un *dyamu* de *dyɔŋkurunke* (quoiqu'il soit porté aussi par des nobles et des esclaves (*kɔme*)] et ce peut avoir été à ce titre que la charge leur fut confiée par les SuKuna.

⁴⁷ Belle explicitation du contenu social du pouvoir foncier, que le maître de la terre met ici au-dessus de l'avantage économique.

⁴⁸ Archives de Yélimané, *Registre du tribunal coutumier*, 1957.

trativement. L'exemple suivant d'un différend qui fut porté devant la justice est remarquable par le détail des informations recueillies et consignées. Aussi le reproduisons-nous au long, parce qu'à côté de son intérêt juridique, il est significatif du mode de vie migratoire des cultivateurs soninke et qu'on y apprend de façon concrète le style habituel des tractations et des contestations foncières.

Le procès s'est déroulé en 1957. Il opposait Mināse Tāraore à Idrisa Tāraore, tous deux de Laḳaḳgemu (Kenyareme).

Déposition de Mināse : « Nos ancêtres, les deux frères Sambu et Yaḳkubu, partirent il y a plus de soixante ans s'installer sur les terrains de Garābatille (un lieu-dit). Ils y cultivèrent pendant environ dix ans, puis ils abandonnèrent le lieu et revinrent à Laḳaḳgemu, pour y rester cinq ans. Sambu, puis Yaḳkubu moururent. »

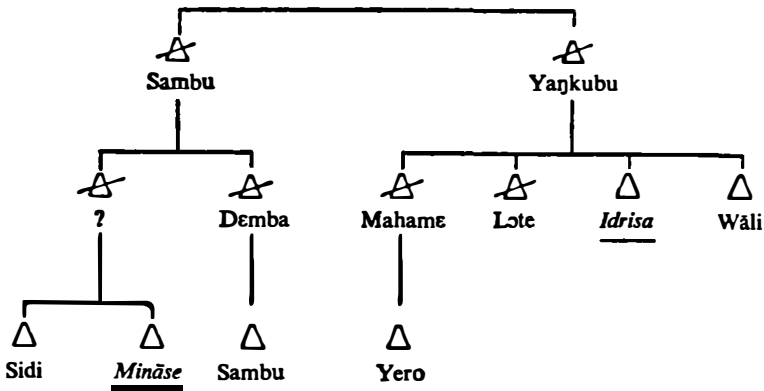


Diagramme 4

Après de nombreuses années leurs familles restreintes à l'un et l'autre partirent s'installer à Kelele (un autre lieu-dit). Ensuite la famille de Yaḳkubu retourna à Garābatille, suivie par celle de Sambu, que menait Demba. Celui-ci plus tard revint à Laḳaḳgemu et il y mourut. Quand la famille de Yaḳkubu fut revenue à Garābatille, elle occupa les terrains de Sambu, situés à l'ouest du hameau, négligeant les siens, à l'est.

« L'an dernier, Sambu, le fils de Demba, se mit à réclamer les terrains de sa branche. L'assemblée de Laḳaḳgemu l'approuva, mais elle ne put réaliser un accord. Le chef de canton de Kirane confirma à son tour le bon droit de Sambu, mais Idrisa, refusant de chasser ceux qui cultivaient les terres de la branche de Sambu, nous avons recours au tribunal. Moi-même je n'ai jamais cultivé à Garābatille, et si je me plains, c'est parce que je n'ai pas les champs de mes pères. »

Déposition d'Idrisa : « Mon père, Yaḳkubu, tenait les terres de Garābatille d'Archinard ⁴⁹. Il signifia aux gens de Bandyugula et de Laḳaḳgemu que ceux qui désiraient cultiver ces terrains, pouvaient le faire. Quelques-uns vinrent, mais l'année d'après les gens de Bandyugula partirent, puis ceux de Laḳaḳgemu, et Yaḳkubu resta seul. Comme c'était un lieu abandonné et infesté de Maures pillards, Sambu engagea Yaḳkubu à partir, mais Yaḳkubu refusa. Sambu invita alors ceux qui le

⁴⁹ Etrange intervention, dont il est d'autres exemples (voir la fondation de Kodye, p. 54), du conquérant français faisant fonction de maître de la terre.

désiraient à rejoindre son cadet. Il vint des habitants de Kirane. Après plusieurs années, les parents de Sambu (Demba et les siens?) les rejoignirent également. Sambu lui-même était déjà mort à l'époque. Puis les terres s'épuisèrent. Les parents de Sambu s'en retournèrent à Laƙaŋemu et de là repartirent s'installer à Kelele. Mon père resta seul avec les gens de Kirane. Mināse n'a pas à revendiquer les terres venant de son père, car celui-ci n'en a jamais eu en propre. Quand mon père mourut, son fils aîné, Mahame, continua de vivre à Garābatille pendant dix-huit ans; ensuite il revint à Laƙaŋemu pour y être chef de village, mais Lote, Wāli et son propre fils Yero restèrent là-bas. Lote y resta dix ans et creusa le premier puits, avec Wāli et Yero. Il est mort, et je suis à présent l'aîné de la famille. Il y a trois ans, Sidi, frère aîné de Mināse, est venu nous rejoindre à Garābatille. Je l'ai accueilli, lui disant qu'il fallait être côte à côte pour mieux nous défendre contre les animaux déprédateurs. Il avait choisi un terrain, et j'approuvai son choix, car c'était un terrain qui avait été cultivé autrefois par ses pères. Il voulut choisir aussi des terrains pour ses frères qui devaient le rejoindre. Mināse, revenu du Sénégal il y a quatre mois, annonça son intention à Sidi de s'établir à Garābatille. Je fus d'accord et lui laissai choisir une terre, mais il ne consentit à recevoir qu'un champ déjà défriché. Je lui fis honte en lui disant que moi-même j'avais débroussé et que je ne pourrais chasser des occupants qui en avaient fait autant. Sambu, le fils de Demba, vint lui aussi, il y a trois ans; je lui donnai un terrain qui n'était débroussé qu'en partie; Sidi, l'aîné de leur branche, débroussa de même il y a deux ans; il n'y a pas de raison pour quoi Mināse ne ferait pas comme eux. »

Sambu atteste que lorsqu'il avait onze ans, son père Demba lui montra les limites des terres qu'il tenait de son propre père. Asahama Modi Tāraore était présent, dit-il, et peut en témoigner. Ce dernier confirme et précise que les terres situées au nord-est et à l'est du village de culture appartenaient à Yaŋkubu, à l'ouest et au sud-ouest à Sambu.

- Q. Est-ce que les terrains de l'ouest, abandonnés par la branche de Sambu, n'ont pas été cultivés par d'autres ?
- R. Oui, par des habitants de Kōremis, de Kirane et même par ma propre famille, mais depuis cinq ans seulement, car auparavant les terrains avaient été laissés en friche et les arbres avaient poussé. C'est Yero qui avait fait le partage.
- Q. Pourquoi à ce moment les descendants de Sambu n'ont-ils pas réclamé leurs terres ?
- R. Ils étaient à Kelele depuis de nombreuses années. Il n'y a que cinq ans qu'ils sont revenus. Seuls Wāli et Yero étaient restés à Garābatille, mais ils ne pouvaient tout cultiver; c'est pourquoi ils appelèrent des gens et firent ce partage.

Témoignage de Yero: « Depuis ma naissance je demeure soit à Garābatille, soit à Laƙaŋemu. Nous restons là-bas tant que les terrains sont fertiles, puis nous revenons ici, et ainsi de suite. J'ai toujours entendu dire que Garābatille a été défriché par Yaŋkubu et des gens de Laƙaŋemu et Bandyugula. Je l'ai appris de mon père. »

Témoignage de Silla Maƙan Tāraore, frère de Asahama Modi précité: « Je suis venu avec ma famille à Laƙaŋemu il y a cinquante-quatre ans; c'était Sambu Tāraore qui était chef de village. Sambu donna un champ de Garābatille à mon père. Yaŋkubu habitait à Laƙaŋemu, et c'était Yero qui vivait à Garābatille avec les enfants de Sambu, de Yaŋkubu et d'autres gens encore. » Il confirme la localisation des terrains définie par son frère. Comme le président lui fait remarquer que de l'aveu même des descendants de Sambu, leur branche ne cultiva pas les terres pendant quarante ans, il répond que les intéressés, en particulier Demba, revenaient par intermittences. Après, les terres furent partagées entre des habitants de Laƙaŋemu et de Kōremis.

Témoignage de Ba Usi Tāraore, chef de Laƙaŋemu: « J'avais sept ans quand je suis venu à Laƙaŋemu. Sambu et Yaŋkubu partirent ensemble pour Garābatille. C'était après le passage d'Archinard. La partie est fut cultivée par les deux frères et la partie ouest uniquement par la famille de Sambu. Les terrains en litige, qui sont à l'ouest, appartiennent donc à la famille de Sambu. »

Témoignage de Yanċubu Baradii: « Garābatille appartient à Yanċubu, car lorsque j'avais huit ans, il était en litige avec mon père, chef de Hamdalay, et un jugement rendu à Nioro attribua les terres de Garābatille à Yanċubu. Je n'ai pas entendu le nom de Sambu dans cette affaire, et c'est Yanċubu seul dont mon père se plaignait et contre qui il a perdu son procès. J'ai appris que Yanċubu avait donné des terres à Sambu et à ses fils, à l'ouest et au nord-ouest. Moi-même je les y ai vu cultiver. »

Suivent plusieurs autres témoignages dans l'un et l'autre sens.

Le jugement accorda la présomption du titre de détention à la branche de Sambu sur les terres situées au nord et à l'ouest, malgré le caractère contradictoire des témoignages. Se fondant sur le Cheick Khalil, il ne leur reconnut cependant le droit de défricher et de cultiver que celles de leurs terres qui étaient vierges, tandis que les autres champs continueraient à être cultivés par leurs occupants jusqu'au moment où ils les abandonneraient.

Idrisa Tāraore ne pourrait recevoir aucun *dyaka* sur les champs précités, attribués par lui, mais ne lui appartenant pas⁵⁰.

⁵⁰ Archives de Yélimané, *Registre du tribunal coutumier*, 1957.

Organisation familiale

I. La parenté: généralités; les termes de parenté; la composition de la famille; l'autorité du chef de famille; la famille en tant qu'unité économique: l'organisation du travail agricole, la distribution, la consommation, l'héritage des biens; les rapports interpersonnels au sein de la famille; II. L'alliance: les termes de l'alliance; la polygynie; alliances interdites et alliances privilégiées; les liens prématrimoniaux et le mariage; les conséquences économiques et sociales du mariage; la dissolution du mariage (divorce, répudiation, décès).

CHAPITRE VIII

ORGANISATION FAMILIALE

I. LA PARENTE

Généralités

L'organisation familiale sonjke est régie par le principe patrilinéaire. L'appartenance de l'individu à une famille, à un clan, son statut politique et social suivent ceux de son père; c'est dans le cadre de la famille paternelle que se définissent les rapports d'autorité, l'organisation du travail agricole, le lieu d'habitation des enfants, l'héritage des biens.

La descendance, par les hommes, d'un ancêtre donné constitue pour la société un critère de classement reconnu et nommé: on parle de la souche commune (*holáye*, au sens propre: porte) et de la lignée, l'ensemble des hommes qui en procède (*kille*, au sens propre: chemin). Mais cette reconnaissance est presque complètement privée d'effets pratiques, tout au moins dans l'état présent de l'organisation sociale. Les très rares cas où nous avons, dans ce qui précède, constaté une attention quelconque accordée au lignage — la dévolution de certaines terres, à Gori¹; les règles anciennes rapportées à TambaKara sur l'attribution du pouvoir² — sont probablement, le premier un vestige, le second un souvenir d'une très ancienne situation où le lignage constituait une unité sociale effective et où le membre le plus âgé du lignage aîné représentait une instance spécifique de l'autorité au sein d'un ensemble de sous-lignages, unité et instance qui, comme telles, sont aujourd'hui tombées en désuétude. Au mieux pourra-t-on dire que la famille étendue, qui, elle, reste dans une certaine mesure une réalité vivante, maintient à son niveau le critère lignager, en ce sens que la cohésion de ses membres résulte de leur référence à un ascendant commun: ce segment serait, si l'on veut, le témoin de l'ancienne unité qui l'englobe théoriquement. La ligne de partage entre les parents que chacun se connaît et ne se connaît pas révèle cependant, à cet égard, le peu d'ampleur que la famille étendue elle-même a pu conserver: le souvenir gardé du nom de ses ascendants (et qui remonte en moyenne à cinq

¹ Voir p. 317.

² Voir p. 277.

génération, avec des minimums de trois et de quatre et des maximums de douze et de quatorze) excède toujours la connaissance que l'individu possède de ses cousins éloignés. La mémoire qu'il garde de ses grand-père et arrière-grand-père devient donc socialement inutile, puisqu'elle ne se rapporte pas à des relations effectives entre ceux qui sont les codescendants de ces ancêtres communs.

Après ces remarques relatives à l'application restreinte qu'on doit reconnaître au système lignager, il convient de préciser, à propos du principe même de la patrilinéarité, que s'il est affirmé fortement et sans équivoque, il n'exclut pas pour autant toute conséquence attachée à la parenté utérine. L'attention portée au fait de la descendance par les femmes se marque de deux façons. D'une part, il y a un terme, *sumpu* (au sens propre, nombril) pour nommer l'ensemble des parents patrilatéraux et matrilatéraux issu d'un ancêtre commun, et la langue fait la différence entre les enfants nés d'un même père ou d'une même mère (se sont des *sokode*, au sens propre semence) et les siblings (qui s'appellent *sāre hābe*, litt. mère père). D'autre part, dans la pratique sociale, parmi les garçons issus d'un même père, ceux qui sont de même mère forment parfois un groupe autonome par rapport à leurs demi-frères: il peut en aller ainsi à l'occasion d'une scission de l'unité d'habitation ou de l'unité de travail³. Il se marque par là que la cohésion familiale trouve dans la distinction entre les descendance des coépouses un point faible et qu'en revanche le lien entre frères germains est à ce point solide qu'il leur assure un principe d'unité vis-à-vis des autres fils de leur père⁴.

Les termes de parenté

On trouvera l'ensemble des termes de parenté dans le dépliant ci-contre.

Portée sur un tableau, cette nomenclature devra être ordonnée en fonction de plusieurs critères. Les uns, comme la génération, le sexe, la distinction entre la ligne directe et la ligne collatérale, s'imposent, en des mesures variables, pour tout système de parenté; les autres, comme la qualité d'ainé ou de cadet et, à l'endroit des collatéraux, le degré de parenté, sont plus particuliers.

La combinaison de ces critères, que nous utiliserons donc comme entrées pertinentes, donne au système soninke la configuration du tableau 14.

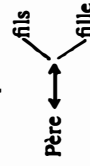
Les termes de ce système sont de trois espèces différentes:

³ Voir p. 373 et pp. 381-382.

⁴ C'est ce que nous avons déjà pu constater dans l'ordre politique (voir p. 278²⁴).

Parenté patrilatérale

Description de la relation

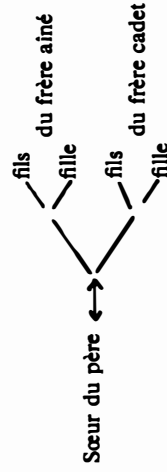


Frère ⁵ aîné du père ↔ fils du frère cadet
 ↔ fille du frère cadet

Frère cadet du père ↔ fils du frère aîné
 ↔ fille du frère aîné

Fils et fille du frère du père

Fils et fille de la sœur du père



Frère aîné ↔ frère cadet

Sœur aînée ↔ sœur cadette

Père du père ↔ fils et fille du fils

Collatéraux masculins du père du père ↔ fils et fille du fils des collatéraux masculins

Mère du père ↔ fils et fille de la fille

Sœur de la mère du père ↔ fils et fille du fils de la sœur

Père du père du père → fils et fille du fils du père
 Mère du père du père → fils et fille du fils du père



Frère de la mère ↔ fils et fille de la sœur

Fils et fille de la sœur de la mère

Fils et fille du frère de la mère

Sœur aînée de la mère ↔ fils et fille de la sœur cadette

Sœur cadette de la mère ↔ fils et fille de la sœur aînée

Père de la mère ↔ fils et fille de la fille

Collatéraux masculins du père de la mère ↔ fils et fille de la fille des collatéraux masculins

Mère de la mère ↔ fils et fille de la fille

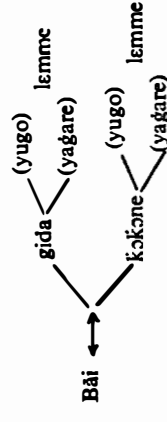
Sœur de la mère de la mère ↔ fils et fille de la fille de la sœur

⁵ Il est évident, toutes les fois qu'il est question du frère, que c'est au sens patrilinéaire qu'il faut l'entendre; que ce frère soit en outre utérin ou qu'il ne le soit pas, est sans importance. Cette remarque devait pourtant être faite, car nous verrons que le principe de la patrilinéarité n'est pas, dans le système des termes, aussi déterminant dans la définition de parents plus éloignés.

Terme de référence



Gida



Gida (yugo) ↔ kakone (yugo)

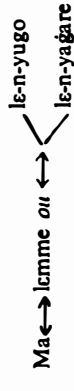
Gida (yagare) ↔ kakone (yagare)

Kisima ↔ kisimare

Mā



Parenté matrilatérale



Nega ou kau ↔ nega lemme

Gida

Mā kore ↔ kakone (yagare) lemme

Mā tugune ↔ gida (yagare) lemme

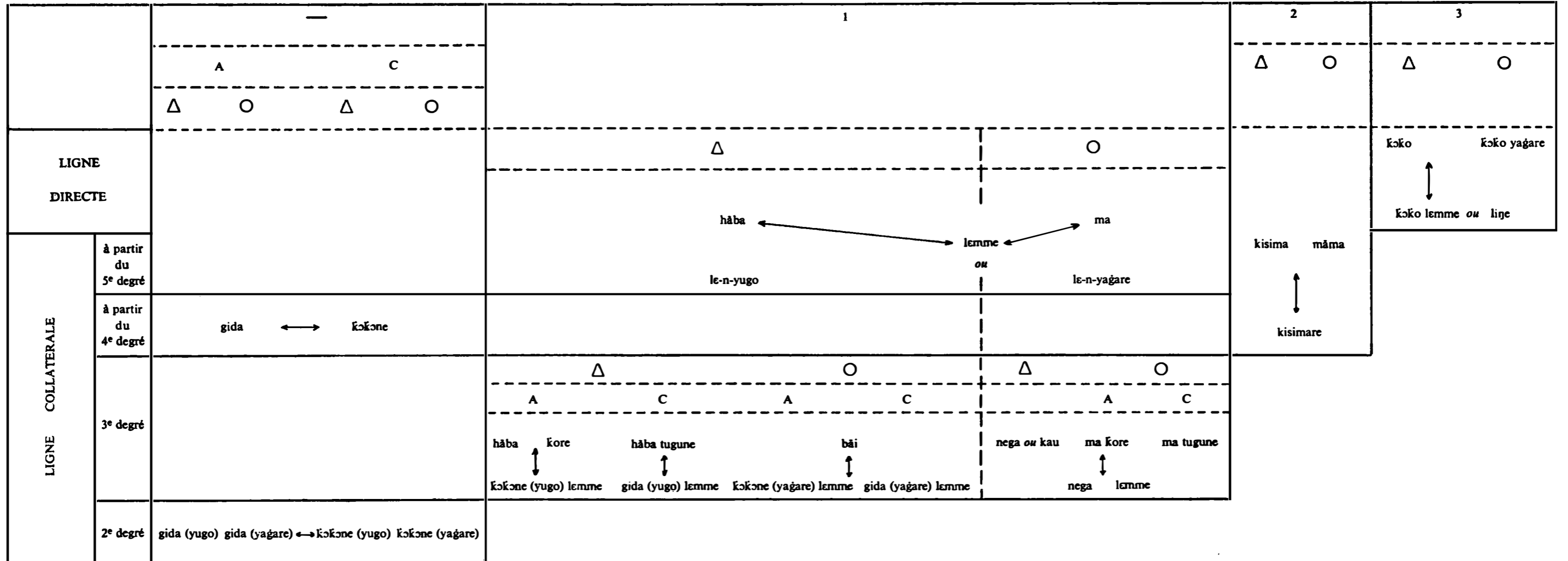
Kisima ↔ kisimare

Māma

⁶ Toutes les distinctions établies entre l'aîné et le cadet sont évidemment notées ici; l'absence d'indication en ce sens signifie donc qu'en l'occurrence l'âge est tenu par la société pour une particularité indifférente.

⁷ Les parenthèses mises à un vocable indiquent que son usage est facultatif.

Tableau 14



— : parents de même génération
 1 : parents distants d'une génération
 2 : parents distants de deux générations
 3 : parents distants de trois générations

△ : sexe masculin
 ○ : sexe féminin
 A : aîné(e)
 C : cadet(te)

1. termes spécifiques

Ils nomment *a*) les parents de la ligne directe et les collatéraux les plus proches: *hāba* (père), *ma* (mère)⁸, *lemme* (fils et fille)⁸, *kisima* (grand-père), *māma* (grand-mère), *kisimare* (petit-fils et petite-fille), *ƙɔƙo* (arrière-grand-père), *liŋe* (arrière-petit-fils); *gida* (frère et sœur aînés)⁹, *ƙɔƙone* (frère et sœur cadets)⁹;

b) certains parents apparaissant, par le fait même, comme privilégiés, puisqu'ils ont une situation qui, occupée par leurs homologues de l'autre sexe ne donne lieu pour ceux-ci, ainsi que nous le verrons plus loin, qu'à un terme classificatoire: *bāi* (sœur du père), *nega* ou *kau* (frère de la mère)¹⁰.

Tous les autres termes, qu'ils soient descriptifs ou classificatoires, sont formés à partir de ces termes spécifiques.

2. termes descriptifs

Ils sont constitués par un terme spécifique, suivi de

a) une indication de sexe: *le-n-yugo*, *le-n-yagare* (par contraction de **lemme yugo*, **lemme yagare*, litt. enfant¹¹ homme, enfant femme, c'est-à-dire fils et fille), *gida yugo*¹², *gida yagare*¹² (frère et sœur aînés), *ƙɔƙone yugo*¹², *ƙɔƙone yagare*¹² (frère et sœur cadets), *ƙɔƙo yagare* (litt. arrière-grand-père femme, c'est-à-dire arrière-grand-mère)¹³;

b) une indication d'âge: *hāba kore*, *hāba tugune* (litt. père grand, père petit¹⁴ pour le frère aîné du père et le frère cadet du père), *ma kore*,

⁸ Par un effet d'assimilation, la coépouse de la mère est également appelée *ma*, et réciproquement les enfants de la coépouse sont des *lemme*.

⁹ On observera que les mots *gida* et *ƙɔƙone* n'ont pas d'équivalents en français: ils désignent celui et celle qui, nés de même père qu'*ego*, sont respectivement plus ou moins âgés que lui.

¹⁰ Le bon ordre du parallélisme suggère de voir dans les termes de *nega* et de *kau* (employés aujourd'hui l'un pour l'autre et dont il est affirmé explicitement que même en théorie ils sont équivalents) le frère cadet et le frère aîné de la mère. On est tenté de croire que la distinction autrefois opérée probablement par ces termes, était liée à une plus grande importance des femmes, à tout le moins de leur situation généalogique.

¹¹ *Lemme* a, comme en français, le sens double du mot « enfant »: le descendant du premier degré et tout individu en bas âge.

¹² Dans ces cas l'indication du sexe est facultative.

¹³ Pour l'arrière-grand-mère, ainsi que pour son corrélatif *ƙɔƙo lemme* (arrière-petit-enfant), on se serait attendu à voir plutôt un terme spécifique, puisqu'il s'agit de parents de ligne directe. La rareté de leur usage peut expliquer que le système en ait fait l'économie au bénéfice d'un terme descriptif, de venue plus facile.

¹⁴ *Kore* signifie « grand »; *tugune*, son contraire, n'est pas cependant l'équivalent exact du français « petit » (qui se dit *bûtsine*), mais est un adjectif comparatif désignant le moindre de deux termes: il signifie « plus petit qu'(un terme de référence implicite) ». Ces vocables, d'un usage très courant, ont notamment été affectés à une époque récente à la terminologie politique moderne, le commandant de cercle étant appelé « commandant *kore* », le chef d'arrondissement, son subordonné, « commandant *tugune* ».

ma tugune (litt. mère grande, mère petite pour la sœur aînée de la mère et la sœur cadette de la mère) ¹⁵;

c) une indication de génération: *nega lemme* (fils ou fille de *nega*), le plus souvent accompagnés de l'indication relative au sexe: *ƙɔƙɔne yugo* ¹² *lemme*, *ƙɔƙɔne yagare* ¹² *lemme* (fils ou fille du frère cadet, fils ou fille de la sœur cadette), *gida yugo* ¹² *lemme*, *gida yagare* ¹² *lemme* (fils ou fille du frère aîné, fils ou fille de la sœur aînée).

3. termes classificatoires

Ils opèrent le classement de la parenté uniquement en fonction de la génération.

Sont *gida*, c'est-à-dire assimilés aux frère-sœur aînés: le fils et la fille du frère et de la sœur aînés de père et mère; sont *ƙɔƙɔne*, c'est-à-dire assimilés aux frère-sœur cadets; le fils et la fille du frère et de la sœur cadets de père et mère.

Sont *hāba* ¹⁶, c'est-à-dire assimilés au père: ses collatéraux masculins; sont *ma* ¹⁶, c'est-à-dire assimilés à la mère: ses collatéraux féminins.

(Remarquons que parmi les collatéraux, les frères et les sœurs des père et mère font l'objet de définitions plus détaillées: « *hāba* » et « *ma* » constituent chacun le pivot d'une série de termes dans lesquels l'indication de l'âge sert de critère de différenciation pour nommer le frère du père et la sœur de la mère¹⁷, de même que le fils et la fille des frères et sœurs aînés et cadets; pour ces derniers l'indication de sexe intervient également dans le terme, de façon facultative.)

Sont *kisima* ¹⁶, c'est-à-dire assimilés au grand-père: ses collatéraux masculins; sont *ma* ¹⁶, c'est-à-dire assimilés à la grand-mère: ses collatéraux féminins.

Le système est facile à caractériser. Il est dominé par la notion d'aînesse, qui s'applique tant à l'endroit de la génération qu'à celui de l'âge. Elle se fait valoir d'une façon qui varie avec la position des parents considérés:

1. Le critère de la génération est le principe d'ordonnance dominant. C'est ce que permet de constater le système de la parenté classificatoire. Il en ressort que dans le cadre de chacune des générations successives, les collatéraux sont assimilés aux parents de la ligne directe.

¹⁵ Une même distinction est — rarement — faite entre le frère aîné du grand-père (*kisima kore*) et son frère cadet (*kisima tugune*).

¹⁶ Il va de soi que la règle s'applique de la même façon aux répondants de *hāba* et de *ma*, de *kisima* et de *māma*, à savoir: de *lemme* et de *kisimare*.

¹⁷ Ces termes classificatoires (*haba kore*, *haba tugune*, *ma kore*, *ma tugune*) ont déjà été signalés dans le cadre des termes descriptifs. C'est qu'ils relèvent à la fois des deux techniques de désignation.

Non seulement la génération est le seul critère sur lequel aucun autre ne l'emporte jamais, mais lui-même empiète sur le principe de différenciation pourtant fondamental que constitue la distinction entre la ligne directe et la ligne collatérale, savoir, à partir du cinquième degré quant aux parents distants d'une génération (le *gida* (cousin) de mon père est nommé « père » et non « *gida* ») et, quant aux parents distants de deux générations, à partir du quatrième degré, c'est-à-dire tous sans exception.

Ce classement empiète même sur le principe patrilinéaire. A la même génération, tous les parents ¹⁸, même s'ils le sont par les femmes, — en d'autres mots, les cousins croisés et parallèles patrilatéraux et matrilatéraux — sont, selon le rapport de leur âge respectif *gida* et *ƙƙƙone*; la même extension s'applique à tous les parents distants de deux générations: *māma* désigne aussi bien la mère du père que la mère de la mère, etc.) Ce qui revient à dire qu'à partir du quatrième degré, le système des termes fonctionne comme un système cognatique.

Notons ici que les termes de *gida*, *ƙƙƙone*, *kisima*, *māma* et *kisimare* sont d'un usage très large; ils s'appliquent même (et les deux premiers, très couramment) à tous les parents de la génération visée dont les intéressés sont incapables de retracer avec précision le lien qui les unit à eux.

2. Au sein d'une même génération, c'est le critère de l'âge qui, pour ainsi dire, prend la relève du critère généalogique et qui domine, sans l'exclure, l'autre grand critère théoriquement possible, celui du sexe. Dans les termes qui désignent le frère et la sœur, c'est la qualité d'ainé(e) (*gida*) ou de cadet(te) (*ƙƙƙone*) qui est mise en avant, le sexe, masculin (*yugo*) ou féminin (*yaḡare*), étant une précision complémentaire et facultative. Cette précision disparaît d'ailleurs tout à fait pour ces mêmes termes quand ils se réfèrent aux cousins et aux cousines. On remarquera donc qu'entre les parents de même génération l'âge est à ce point le principe de classement directeur qu'il constitue les deux termes qui leur suffisent à se nommer entre eux ¹⁹.

¹⁸ Frères et sœurs exceptés, qui peuvent être qualifiés en outre par leur sexe.

¹⁹ Pour désigner les *collatéraux de même génération*, dont l'âge est le seul critère de différenciation, il a fallu des *termes spécifiques*, parce que c'est directement par rapport à *ego* (à l'âge d'*ego*) qu'ils doivent être définis. On le voit bien, par comparaison, quand le même problème se pose à l'endroit de *collatéraux de générations différentes*. Alors (au point de vue social) c'est précisément la référence à la génération qui assure la discrimination recherchée: les frères du père et les sœurs de la mère seront donc dits *hāba* (père) et *ma* (mère). C'est pourquoi (au point de vue linguistique), dans ces conditions où le terme de référence n'est plus *ego* lui-même mais un terme extérieur à lui — l'ascendant selon qui le collatéral est nommé classifiquement — il a suffi de joindre à ce terme de référence, en vertu de la *technique descriptive*, les adjectifs *ƙore* (grand) et *tugune* (« petit ») pour qualifier respectivement la qualité d'ainé et de cadet que le collatéral visé occupe par rapport à l'ascendant d'*ego*.

En conclusion, chacune des trois techniques analysées sert à expliciter dans une plus ou moins grande mesure des relations définies par la notion d'ainesse (tant par la génération que par l'âge), — la technique des termes spécifiques pour les membres de la même génération qu'ils nomment, la technique des termes descriptifs à l'égard de tous les collatéraux qu'ils désignent et la technique des termes classificatoires pour tous les parents qu'ils classent.

Les termes d'adresse sont de trois sortes différentes.

La première consiste à utiliser le terme de référence précédé de la particule possessive de la première personne *n* (par exemple, *ngida*, *mp-hāba*, par euphonisation de **n-hāba*).

La seconde tient dans l'usage du *toko* (prénom) de l'intéressé auquel *ego* s'adresse. Elle est employée surtout pour les parents éloignés et pour ceux dont le terme de référence est descriptif, mais en aucun cas — ce serait un manque de respect — pour le père, la mère, les grands-parents et, d'une façon générale, pour tout parent plus âgé qu'*ego*. L'interdiction relative au *toko* du père et de la mère s'étend à leur seul énoncé. Si, comme il arrive souvent, *ego* a des enfants portant le *toko* de son père ou de sa mère, il les nommera *mp-hāba* et *ma* (il peut aussi les appeler par un éventuel doublet du *toko* interdit, par exemple Malle ou Amara, Hatumata ou Bintu).

Tata est un terme dont on peut user à l'égard de toute personne plus âgée que soi.

La dernière sorte de terme d'adresse, variante de la seconde, joint au terme de référence le prénom de l'interpellé(e).

La composition de la famille

Le système de la parenté est centré sur le *kā*, l'unité familiale où l'individu trouve à satisfaire ses besoins matériels et l'essentiel de ses besoins sociaux. Le village lui-même, l'unité politique, n'est en définitive à ces égards qu'un ensemble inorganisé de *kā*.

Commençons par dire que le terme de *kā* a deux sphères d'acception: il a un sens territorial et désigne alors l'unité d'habitation d'un groupe familial, et il a différentes significations au point de vue social.

1. L'étude du *kā* territorial peut se faire de l'extérieur, puisqu'il est par définition lisible dans l'implantation matérielle des familles. Le terme désigne à la fois la concession — la surface habitée et délimitée par une clôture — et l'ensemble des membres de la famille qui la peuple.

Que peut comprendre ce groupe résidentiel?

(A) La composition du *kā* est fondée essentiellement sur deux principes: la descendance patrilinéaire et le mariage. En effet, ce que nous

appellerons les atomes du *kā*, les charnières essentielles de la parenté et de l'alliance autour desquelles s'organisent tous les groupes d'habitation, se résument à trois schémas, qui sont :

- 1) un homme, son épouse (ou ses épouses), leurs enfants célibataires ;
- 2) deux frères, leurs épouses et leurs enfants célibataires ;
- 3) un homme, son épouse (ou ses épouses), leur(s) fils marié(s) ; la (ou les) conjointe(s) et enfants célibataires.

La composition de la majorité des *kā* correspond à ces trois schémas eux-mêmes.

Les autres compositions observables de *kā* procèdent de ces deux derniers schémas. En d'autres termes, tous les *kā*, aussi grands qu'ils soient, ne représentent jamais qu'un fragment du patrilignage, et les plus grands d'entre eux, la réunion de tous les membres vivants du patrilignage. Le nombre existant de ces ensembles est assez restreint. Il est, pour un petit village, de l'ordre de quelques unités. Nous en examinerons en temps voulu quelques illustrations²⁰. Quelquefois la concession, tout en demeurant une, est divisée sur le terrain par une rangée de piquets symboliques ou par des branchages, en des sections qui correspondent aux sous-groupes familiaux. Chacune de ces sections reçoit à son tour le nom de *kā*. Les sous-groupes pratiquent souvent une semblable séparation quand leur lien de parenté excède au moins le cinquième degré.

Il va de soi qu'à partir de ces deux schémas — qui sont l'amorce des deux dimensions, horizontale et verticale, du lignage — des applications très diverses peuvent se trouver, le jeu des combinaisons qu'ils permettent réunissant les membres, ou un certain nombre d'entre eux seulement, du patrilignage sur l'espace d'une, de deux ou de trois générations.

De plus, la mort d'un membre de la concession, même s'il occupe une place centrale (même si nombre d'habitants du *kā* procèdent ou dépendent de lui) ne modifie pas entre les vivants le mode social de leur habitation. Il en résulte que peuvent être établis ensemble, à l'exclusion d'autres membres du patrilignage, des parents relativement éloignés, comme deux cousins parallèles patrilatéraux, ou *ego* et le fils d'un tel cousin, etc.

(B) A ces ensembles fondés sur la parenté patrilinéaire peuvent se joindre des femmes seules, membres (au sens large) ou alliées de la famille. Quant aux premières, le *kā* qui les recueille est leur lieu d'habitation normal, parce qu'il est celui de leurs fils, de leur petit-fils ou de leur frère : ce peuvent

²⁰ Voir p. 365.

donc être des parentes du côté maternel (cas de viduité de la mère ou de la mère de la mère) ou du côté paternel (cas de viduité ou de divorce de la sœur). Il ne s'agit pas seulement de l'éventualité où, habitant le *kā* du vivant de leur mari, les veuves continuent à y demeurer de plein droit après sa mort, mais aussi de la faculté qu'a toute femme de rejoindre son fils ou son petit-fils (la parenté de son mari défunt), ou à défaut de ceux-ci, de revenir au *kā* de son frère (la parenté de son père), qu'elle avait quitté au moment de son mariage ²¹. Quant aux autres, les veuves qui n'ont avec les membres du *kā* intéressé que des rapports d'alliance, elles peuvent y demeurer, ou même le rejoindre quand leur mari défunt n'y avait jamais habité. Il s'agit de femmes dépourvues de tout autre recours ²² ou qui ne se soucient pas de s'établir chez un de leurs propres parents.

(C) Peuvent également faire partie du *kā*, des familles étrangères attachées conventionnellement au chef du *kā*: ce sont des marabouts, des *nyakamala* ou des esclaves.

Le recensement des *kā* constituant deux villages permet de vérifier les définitions proposées ci-dessus et donne un ordre de grandeur aux fréquences relatives des schémas résidentiels (tableaux 15 et 16):

Les membres de chaque *kā* sont donnés en trois groupes de colonnes qui correspondent aux trois critères précités (A), (B), (C) de la cohabitation.

Le *premier groupe* (A) comprend les membres masculins du patrilignage, leurs épouses et leurs enfants célibataires (indiqués par une flèche) ²³. Il se subdivise en deux catégories: d'une part, les parents proches, qui relèvent de nos trois schémas résidentiels: la colonne *a* correspond au schéma 1, la combinaison des colonnes *a* et *c* donne le schéma 2, celle des colonnes *a* et *b* le schéma 3; d'autre part, la double colonne *d* comprend les fils mariés des frères du chef de famille et leurs épouses.

Les raccords marqués d'astérisques désignent les subdivisions pratiquées à l'intérieur d'un *kā*. Chacune d'elles abrite un groupe relié au(x) groupe(s) voisin(s) par le lien d'une parenté lointaine. Ces liens entre les chefs de famille se présentent pour les trois cas signalés de la façon indiquée par les diagrammes 5, 6 et 7 qui font suite aux tableaux.

- ²¹ Ou même de rejoindre son frère s'il a déménagé entre-temps, par exemple s'il s'est établi dans un village de culture.
- ²² La nécessité sociale de procurer à toute femme un lieu d'habitation auprès d'un chef de famille peut donner lieu à des situations peu prévisibles, qui d'autre part s'expliquent souvent par l'esclavage, les descendants de captifs ayant toujours peu de parents dans le pays. Il arrive ainsi qu'après le divorce un mari doive garder sa femme auprès de lui, faute qu'elle sache où aller. Un autre cas observé est plus complexe et réclame, pour être compris, que l'on remonte à la défaite de Gori (1887). Une noble, réduite en esclavage par Ahmadu, épousa un esclave dont elle eut un fils, et fut ensuite rachetée avec son enfant, puis épousée par un Dükure de Gori. Le fils eut des descendants, et sa famille resta liée à celle des Dükure. Toutes deux continuent aujourd'hui à partager, à Dälisilāmi, le même *kā*.
- ²³ Les parents décédés (barrés et mis entre parenthèses) sont indiqués toutes les fois qu'il était nécessaire de justifier la présence actuelle de membres, qui ne s'expliquent que par leur intermédiaire.

Tableau 15: Composition des *ká* de Hungu

(A)						(B)	(C)
<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>	<i>d</i>		<i>e</i>	<i>f</i>	
Chef de Epouse(s) famille et enfants	Ses fils mariés Epouse(s) et enfants	Ses Epouse(s) frères et enfants	Fils mariés des Epouse(s) frères et enfants du chef de famille	Autres membres du patri-lignage	Epouse(s) et enfants	Femmes (veuves) étrangères au patri-lignage	Marabouts nyakamala esclaves
(1) Δ 0							
(2) Δ 0	Δ 0 →	(A) (Ø) →					
(3) Δ 0 →		Δ 0 →				Mère du chef de famille	
(4) Δ 0 →							
(5) Δ 0 →		Δ 0 →				Mère du chef de famille	
(6) Δ 0							
(7) Δ 0 → 0 →				Fils d'un frère défunt du père du chef de famille		Veuve d'un autre frère du père du chef de famille	

<p>(17)**</p> <p>△ O → △ O → △ O → △ O → △ O →</p>	<p>△</p>	<p>○</p>	<p>(△)</p>	<p>○</p>	<p>△</p>	<p>△ O → △ O → △ O → △ O → △ O →</p>
<p>(18)***</p> <p>△ O → △ O → △ O → △ O → △ O →</p>	<p>△</p>	<p>○ → ○</p>	<p>△</p>	<p>○ → ○</p>	<p>△</p>	<p>△ O → △ O → △ O → △ O → △ O →</p>

- | | | |
|--|--|---|
| <p>(1) Dyäbi Dükure
(2) Demba Dükure
(3) Dodo Dyumäsi
(4) Hame Ndyay
(5) Mäktar Dyumäsi
(6) Sidi Ndyay</p> | <p>(7) Malle Dükure
(8) Amara Dyumäsi
(9) Haruna Ndyay
(10) Musa Sako
(11) Isa Tambadu
(12) Bamba Sako</p> | <p>(13) Mamadu Dyakite
(14) Mamadu Kuitibali
(15) Mahamadu Silla
(16) Mamadu Dükure
(17) Abdu Tandya
(18) Lamin Dyaguraga</p> |
|--|--|---|

Tableau 16: Composition des *kā* de Dālsilāmi

(1) Δ	0	Δ	0 ↑ 0 ↑						
(2) Δ	0 ↑	Δ	0	Δ	0				Descendant d'es- clave, son épouse, son fils, ses deux frères et ses deux sœurs.
(3) Δ	0 ↑								
(4) Δ	0 ↑								
(5) Δ	0	Δ	0 ↑						
(6) Δ	0 ↑ 0 ↑	Δ	0 ↑						
(7) Δ	0 ↑			Δ	0 ↑				

		Mère du chef de famille	Mère du chef de famille Mère de la mère du chef de famille		
		Frère du père du chef de famille			
					↑↑↑↑↑↑ ○○○○○○○ △△△△△△
		○ ↑ △			↑↑↑↑↑↑ ↑ ↑↑ ○○○○○○○ ○ ○○ △ △ △△ (△) (△)
(8) △	○ ↑				
(9) △	○ ↑ ○ ↑				
(10) △	○ ↑				
(11) △	○				
(12) △	○ ○ ↑ ○ ○				
(13) △	○ ↑ ○ ↑				

(14) Δ	○								
(15) Δ	○ → ○ →								Mère du chef de famille
(16) Δ	○ ○	! Δ Δ							
(17) Δ	○ →								

(1) Yate Dükure
 (2) Wakari Dükure
 (3) Sidi Diko
 (4) Idrisa Tambadu
 (5) Mahamadu Dyara
 (6) Samba Dyara

(7) Brahma Dükure
 (8) Sambu Hhaha
 (9) Jekne Tandy
 (10) Simbala Dérâme
 (11) Mahamadu Kamara
 (12) Hune Dyaguraga

(13) Dâman Dyaguraga
 (14) Usman Kamara
 (15) Amcro Gasâmma
 (16) Habibu Dâbo
 (17) Djaŋgo Gaku.

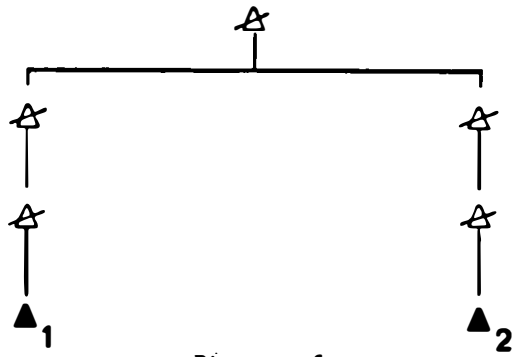


Diagramme 5

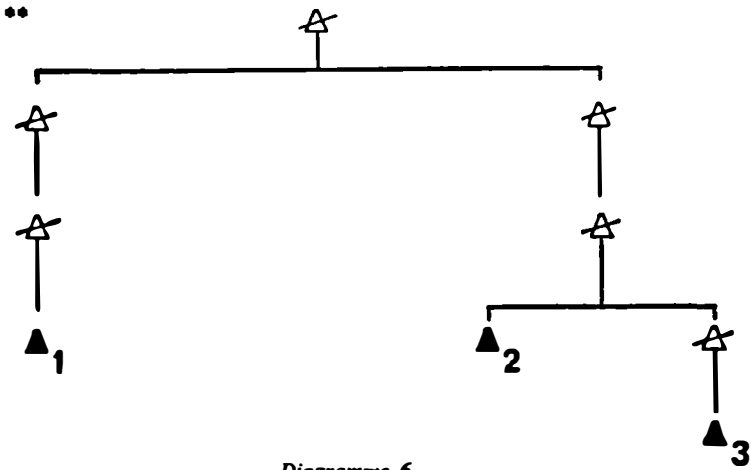
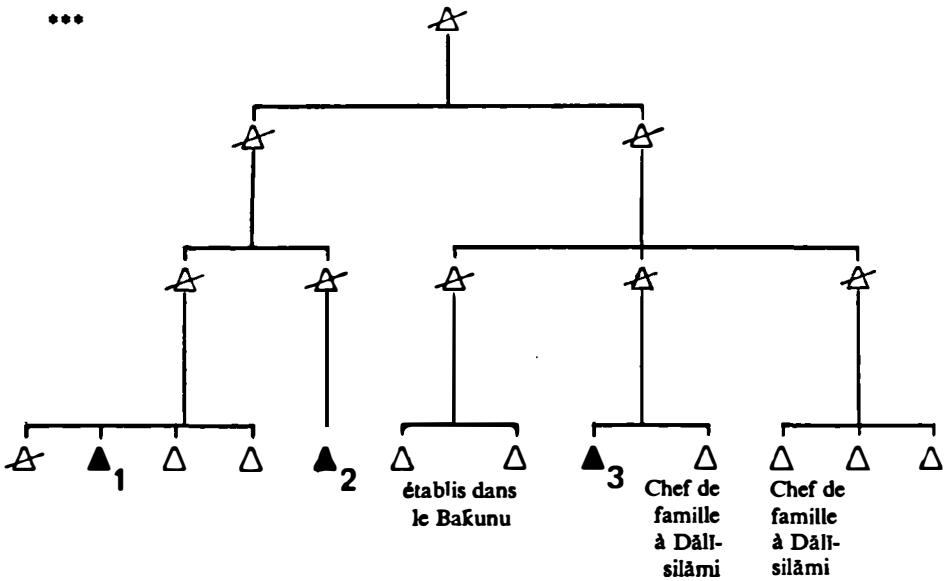


Diagramme 6



▲ Chef de famille

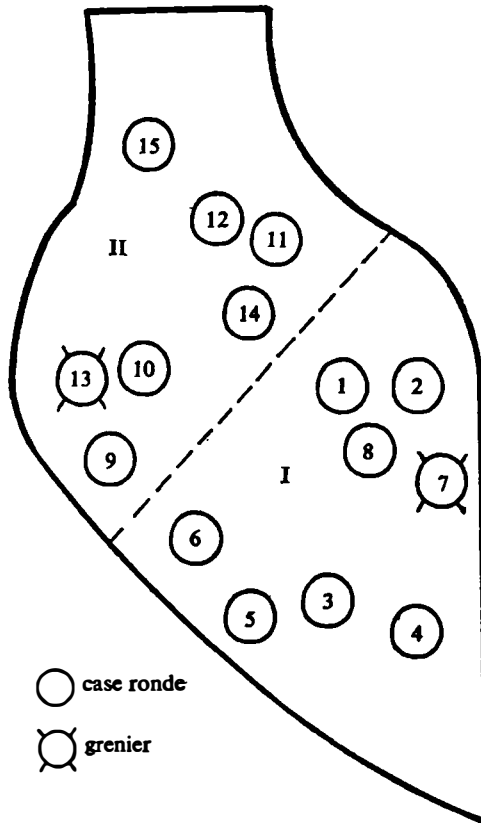
Diagramme 7

(Par le grand nombre de cohabitants que la dernière des trois généalogies met en cause, on pourrait être amené à croire que cette famille a maintenu vivante la tradition lignagère. Il n'est pas courant, en effet, de voir partager une seule concession par des cousins aussi éloignés les uns des autres. Une telle interprétation n'est sans doute pas fautive, mais on doit faire remarquer que les intéressés de chacune des branches sont capables de retracer la lignée de leurs ascendants respectifs sans pour autant connaître comme tels leurs ascendants communs. Il a fallu que nous-mêmes reconstituions l'ensemble de la généalogie. En cette occasion, des parents, tout en ayant maintenu les conditions matérielles d'existence de la famille étendue, ont du point de vue sociologique décomposé cette entité en des familles restreintes dont ils ont fait autant d'unités, soumise chacune à son chef de famille particulier.)

Dans le *second groupe* (B) (colonne *e* du tableau) sont portées les veuves unies au patrilineage par l'alliance. En un cas (famille de Wakari Dúkure à Dālisilāmi), la présence d'une de ces femmes a elle-même entraîné la présence dans le *kā* de quelques individus dont le rapport familial avec le *kāgumme* est, on le comprend aisément, des plus ténus.

Voici comment se présentent sur le terrain, deux de ces concessions, observées l'une à Hungu, l'autre à Dālisilāmi :

Concession de Haruna Ndyay (Hungu)



Le *kāgumme* de la concession est Haruna Ndyay. Il l'occupe avec son frère cadet Tamāsa. Une clôture interne divise la concession en deux parties, qui dépendent chacune de l'un des deux frères.

I. Cases dépendant de Haruna Ndyay.

1. antichambre de Dādo Dyaguraga, 1^{re} épouse de Haruna
2. case de Dādo Dyaguraga
3. antichambre d'Ulemata Koita, 2^e épouse de Haruna
4. case d'Ulemata Koita
5. antichambre de Gundo Dūkure, épouse du fils du frère aîné défunt de Haruna
6. case de Gundo Dūkure
7. grenier de Haruna
8. case vacante (avant son divorce, occupée par l'épouse du fils ²⁴ de Haruna)

II. Cases dépendant de Tamāsa Ndyay.

9. antichambre d'Adama Diallo, épouse de Tamāsa
10. case d'Adama Diallo
11. antichambre de Hatuma Ndyay, sœur veuve de Tamāsa
12. case de Hatuma Ndyay
13. grenier de Tamāsa
14. case pour les garçons non circoncis (*murunte*) de l'ensemble de la concession
15. case pour les chèvres

Concession de Dāman Dyaguraga (Dālsilāmi)

La concession, coupée par un chemin du village, est habitée par une famille étendue dépendant de Dāman Dyaguraga, l'aîné de nombreux frères. Elle ne comporte aucune clôture intérieure. Les divers pointillés indiquent les groupes de cases correspondant aux familles restreintes:

— · —	cases dépendant de Dāman Dyaguraga (I)
— — —	cases dépendant de Dyara Dyaguraga (II)
+ · + ·	cases dépendant de Dāe Dyaguraga (III)
— · — · —	cases dépendant de Mamadu Dyaguraga (IV)
+ + + +	cases dépendant d'El Hadj Dyaguraga (V)
— · · —	cases dépendant de Djimme Dyaguraga (VI)
+ · + ·	cases dépendant de Wakari Dyaguraga (VII)
— — — —	cases dépendant de Gōrōko Dyaguraga (VIII)
= = = =	cases dépendant de Siliman Dyaguraga (IX)
········	cases dépendant de Dābuse Dyaguraga (X)

I. Cases dépendant de Dāman Dyaguraga, le *kāgumme*

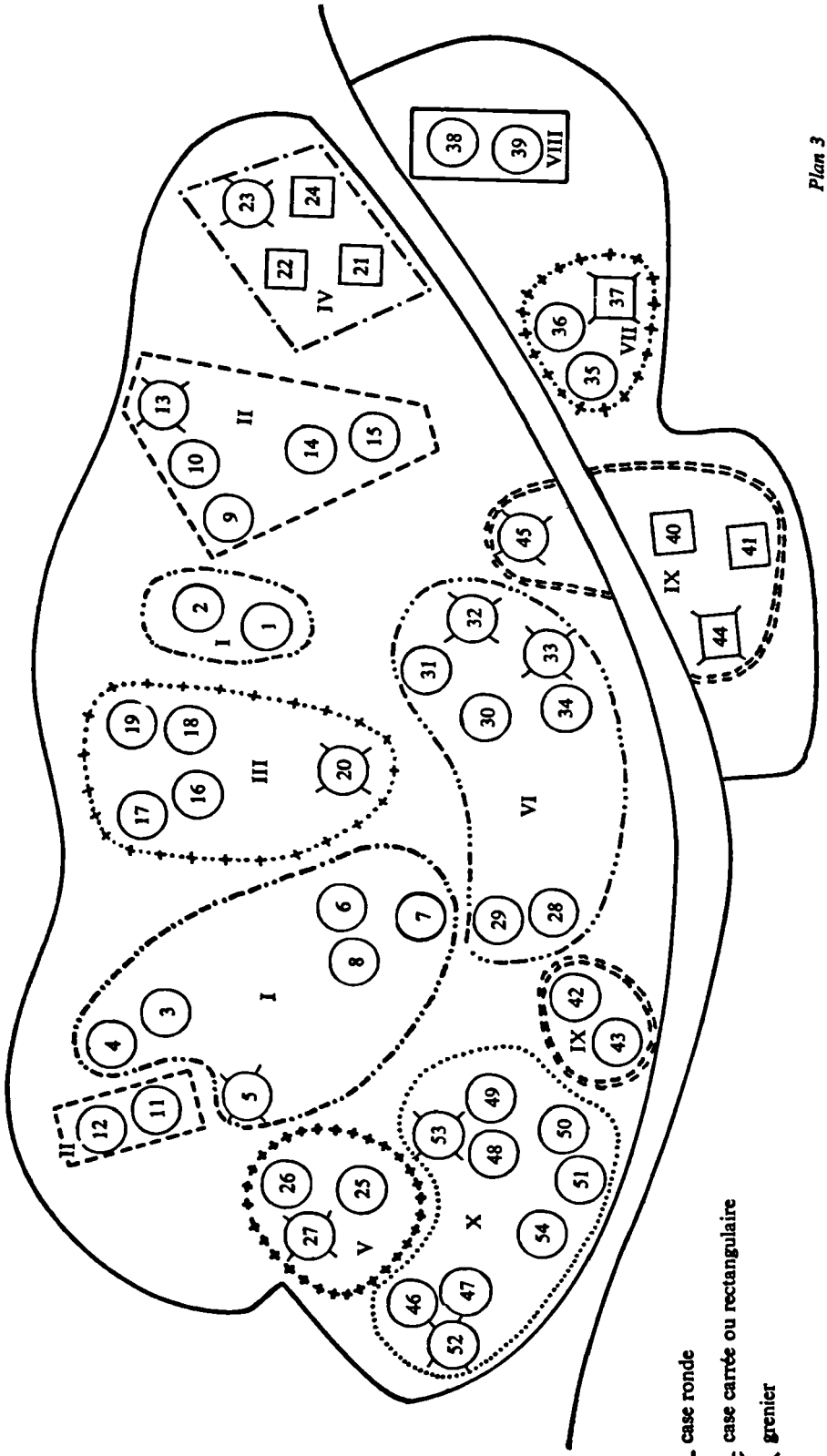
1. antichambre de Kanyi Dūkure, 1^{re} épouse de Dāman
2. case de Kanyi Dūkure
3. antichambre de Tako Dōrāme, 2^e épouse de Dāman
4. case de Tako Dōrāme
5. grenier de Dāman
6. cuisine
7. antichambre pour étrangers de passage
8. case pour les chèvres

II. Cases dépendant de Dyara Dyaguraga, frère cadet du *kāgumme*

9. antichambre de Maryam Tandyā, 1^{re} épouse de Dyara
10. case de Maryam Tandyā
11. antichambre de Gidyū Tandyā, 2^e épouse de Dyara
12. case de Gidyū Tandyā
13. grenier de Gidyū Dyara
14. antichambre d'une épouse décédée de Dyara

²⁴ Celui-ci est temporairement en France; à son retour il pourra éventuellement habiter cette case.

Concession de Dāman Dyaguraga (Dāilsilāmi)



- case ronde
- case carrée ou rectangulaire
- ◻ grenier
-

15. case de l'épouse décédée de Dyara, actuellement occupée par Kanyi Dyaguraga, sœur veuve du *kāgumme*
- III. Cases dépendant de Dāe Dyaguraga, frère cadet du *kāgumme*
16. antichambre de Kunedi Makallu, 1^{re} épouse de Dāe
 17. case de Kunedi Makallu
 18. antichambre de Hatuma Dābo, 2^e épouse de Dāe
 19. case de Hatuma Dābo
 20. grenier de Dāe
- IV. Cases dépendant de Mamadu Dyaguraga, frère cadet du *kāgumme*
21. antichambre de Kāntyo Dyakite, épouse de Mamadu
 22. case de Kāntyo Dyakite
 23. grenier de Mamadu
 24. case servant à Mamadu dans ses activités de marabout
- V. Cases dépendant d'El Hadj Dyaguraga, frère cadet du *kāgumme*
25. antichambre de Setəŋ Sako, épouse d'El Hadj
 26. case de Setəŋ Sako
 27. grenier d'El Hadj
- VI. Cases dépendant de Djimme Dyaguraga, fils d'un frère aîné décédé du *kāgumme*
28. antichambre de Kāntyo Tambadu, épouse de Djimme
 29. case de Kāntyo Tambadu
 30. antichambre de Hatumata Tandyā, mère de Djimme
 31. case de Hatumata Tandyā
 32. grenier de Djimme
 33. grenier de Hatumata Tandyā
 34. cuisine
- VII. Cases dépendant de Wakari Dyaguraga, fils d'un frère aîné décédé du *kāgumme*
35. antichambre de Hatuma Dūkure, épouse de Wakari
 36. case de Hatuma Dūkure
 37. grenier de Wakari
- VIII. Cases dépendant de Gərʒko Dyaguraga, fils d'un frère aîné décédé du *kāgumme*
38. antichambre d'Asa Dərāme, épouse de Gərʒko
 39. case d'Asa Dərāme
- IX. Cases dépendant de Siliman Dyaguraga, fils d'un frère aîné décédé du *kāgumme*
40. antichambre de Gundo Dyaķite, épouse de Siliman
 41. case de Gundo Dyaķite
 42. antichambre de Hune Dūkure, mère de Siliman
 43. case de Hune Dūkure
 44. grenier de Siliman
 45. grenier de Hune Dūkure
- X. Cases dépendant de Dābuse Dyaguraga, fils d'un frère aîné décédé du *kāgumme*
46. antichambre de Minan Dābo, épouse de Dābuse
 47. case de Minan Dābo
 48. antichambre de Kuta Dūkure, mère de Dābuse
 49. case de Kuta Dūkure
 50. antichambre de Māro Dərāme, veuve du père de Siliman
 51. case de Māro Dərāme
 52. grenier de Dābuse
 53. grenier de Kuta Dūkure
 54. cuisine

2. L'acception sociale du terme de *kā* est plus compréhensive que l'acception territoriale. Elle correspond à la totalité du patrilignage, que ses membres habitent ensemble ou non. L'ampleur maximale de la parenté retenue n'excède pas le sixième degré.

Comme il appartient à chaque homme indépendant de s'installer, s'il le désire, dans toute concession où l'un quelconque de ses ascendants paternels résida à quelque époque et dans quelque village que ce fût (cette concession reste « le *kā* de mon père », pour autant naturellement qu'elle ne soit pas délaissée par des parents de l'intéressé), il est clair que la mise en rapport des deux significations du mot fait apparaître le *kā* territorial comme une entité dont la composition est théoriquement ²⁵ des plus extensibles.

La distinction entre le territorial et le social s'explique par des raisons historiques. A l'époque traditionnelle, avant la colonisation, les deux définitions devaient se recouvrir dans la plus grande mesure, sinon complètement. Tous les membres du patrilignage, l'aîné et ses descendants, les frères cadets et les leurs propres, vivaient ensemble dans la même concession. On peut donc dire, sans exagérer beaucoup ²⁶, que la signification territoriale du *kā*, dans la mesure où elle se distingue de la signification sociale, est de formation récente. Les informateurs sont unanimes à déclarer que la patrilignage au cours de ces dernières décennies s'est fort désagrégé; ils considèrent expressément le petit reliquat de familles étendues restées unies comme des survivances d'un état naguère général.

Plusieurs causes concourant au même effet expliquent cette évolution. Elle a pu connaître ses premiers développements après l'islamisation du XIX^e siècle. L'organisation fondée sur la famille étendue est étrangère à la conception musulmane: elle suppose la cohésion du groupe tout entier placé sous une autorité unique, celle de l'aîné, et fait passer la succession aux fonctions et aux biens de frère aîné à frère cadet, tandis que l'islam promeut la famille restreinte composée d'un homme, de ses épouses et de leurs enfants: le chef de famille est le seul maître de ce groupe, et c'est son fils qui est appelé à lui succéder. Il se trouve que cette évolution, en d'autres lieux imposée directement par l'islam ²⁷ fut également suivie par les Soninke du Dyahunu, mais il ne nous semble pas permis pour autant de trouver entre ces deux faits un rapport de détermination immédiat et décisif. Nous verrons, en particulier, que dans le domaine des règles de succession,

²⁵ Théoriquement, parce que ce désir n'est en fait exprimé que par un nouveau chef de village qui résidait ailleurs avant son avènement (p. 280).

²⁶ Certaines causes fortuites de séparation observables aujourd'hui (querelles, manque de place dû à l'accroissement de la famille) ont dû jouer aussi autrefois — la seconde surtout, étant donné l'inexistence des villages de culture.

²⁷ Voir à ce sujet J. SPENCER TRIMMINGHAM, *Islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press, 1959, pp. 126-130.

l'islam, selon toute apparence, ne réussit à mettre en vigueur qu'un système hybride, à mi-chemin entre la coutume et le rite malékite.

En revanche, l'action de la colonisation est certaine, et ses mécanismes sont faciles à reconstituer. Ils ont opéré à plusieurs plans, de façon directe et indirecte.

En libérant les captifs, le colonisateur affaiblissait un principe hiérarchique non seulement dans la société en général, mais également au niveau particulier de la famille. Désormais chacun devait se mettre au travail pour subsister. Le chef de famille lui-même ne pouvait plus rester oisif et, privé de la richesse constituée par sa main-d'œuvre servile, il voyait en même temps se réduire son pouvoir social: lui qui avait tenu en sa main tous les esclaves du *kā* (droit que l'islam ne paraît pas lui avoir contesté) était réduit à la condition de simple cultivateur, tandis que ceux qui dans le passé avaient eu à dépendre de lui pour pouvoir participer aux fruits du travail servile, perdaient maintenant le meilleur motif qu'ils avaient eu de rester soumis à son autorité absolue ²⁸.

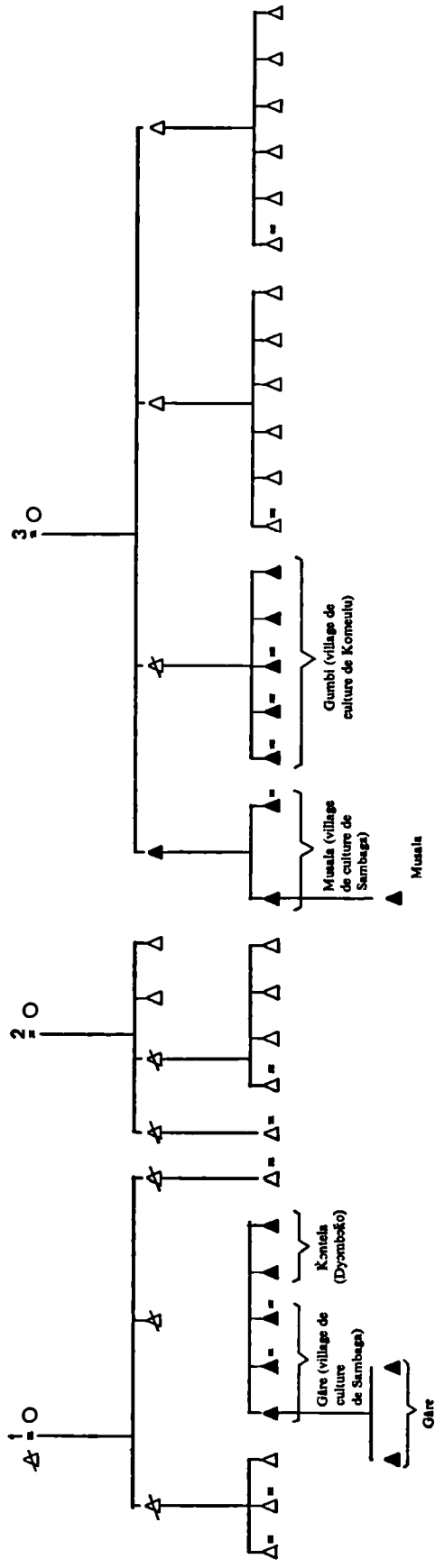
L'esclavage aboli, il a fallu chercher une source de richesse compensatoire. La culture des arachides au Sénégal y pourvut, et il est certain — nous abordons ici les effets indirects de la colonisation sur l'organisation familiale — qu'à son retour, le jeune navétane, aussi dépendant qu'il reste et aussi attaché qu'il continue à se montrer au village et à la famille, se trouve plus libre qu'avait pu l'être dans l'ancien système le jeune homme demeurant au pays, soumis au contrôle et à l'autorité constants de son chef de famille.

Une autre cause indirecte fut beaucoup plus forte, et à vrai dire déterminante. Elle donna aux frères cadets, que la suppression de l'esclavage avait virtuellement rendus plus mobiles, le moyen et l'occasion de rendre cette faculté effective, de la matérialiser. Il s'agit de la « pacification » des tribus maures. Jusqu'au début de ce siècle, le village était toujours plus ou moins sur le qui-vive, redoutant les razzias et prêt à défendre son bétail. L'ensemble des familles du village devait nécessairement rester solidaire et groupé. Nous avons décrit comment la nouvelle sécurité permit aux habitants du Dyahunu de créer un nouveau type d'établissement ²⁹. Etant donné le grand nombre des villages de culture, on se rend compte qu'il n'y a guère aujourd'hui dans les villages-mères de grand *kā* (au sens social) qui n'y compte de nombreux parents.

Un *kā* très étendu, comme celui de Malle Dyawara de Sambaga illustre ceci de façon éloquente.

²⁸ La description de cette évolution sera approfondie à propos des rapports de travail à l'intérieur de la famille (voir pp. 392-395).

²⁹ Au chapitre IV, sections II et III.



- △ : habili dans le kz à Sambaga
- ▲ : établi dans un village de culture

Diagramme 8

Sur 41 hommes adultes, il s'en trouve 25 au village-mère et 16 établis de façon permanente en différents villages de culture. Une telle proportion n'a rien d'exceptionnel.

Il reste à examiner selon quels principes les scissions du *kā* territorial s'opèrent, du point de vue familial.

Les histoires individuelles des pérégrinations menant les cultivateurs de leur village d'origine à un village de culture et d'un village de culture à un autre, permettent de dégager les modalités de fractionnement les plus fréquentes et font aussi apparaître *a contrario* quels sont les membres de la famille qui, eu égard à leur place dans le système de parenté, ne peuvent prendre l'initiative de se déplacer. Il y a tout d'abord, parmi ceux qui sont en âge de travailler, deux catégories d'hommes dont les uns ne s'en vont jamais, les autres assez rarement, fonder une concession dans un autre village: ce sont, aux extrémités de la hiérarchie familiale, le jeune homme célibataire, qui est soumis de près à l'autorité de son chef de famille et qui serait évidemment incapable d'installer seul une concession pour devoir y vivre sans épouse, et d'autre part le chef de famille qui, plutôt que de se déplacer lui-même, préfère en général laisser à des dépendants le dur travail de construire des cases et de défricher des terres vierges (il y a des exemples du contraire, de chefs de famille âgés partant en compagnie de l'un ou l'autre cadet de la famille, ou même seuls, avec femmes et enfants). Ceci ne signifie pas que tous les hommes occupant dans la famille des positions intermédiaires quittent librement la concession, car les fils mariés se doivent de rester auprès de leur père et ils ne sont pas autorisés à s'établir ailleurs. (Un seul exemple seulement nous est connu d'un fils établi comme chef de famille dans un village de culture, du vivant de son père; encore ce cas est-il spécial, car le village, de formation récente, était dépourvu de marabout et il avait prié de chef de famille Gaku de lui céder un de ses fils adultes pour assurer cette tâche.) C'est donc, dans la grande majorité des cas, le frère cadet ou le cousin cadet qui, tantôt de sa propre initiative et avec l'autorisation du chef de famille, tantôt à la demande de celui-ci, quitte le village pour s'en aller habiter et cultiver ailleurs³⁰. Si parmi plusieurs cadets il en est qui partent et d'autres qui restent, la coupure entre eux se pratique souvent entre les frères de mères différentes.

Tous les chefs de famille des villages de culture interrogés sur les motifs des nouvelles installations affirment que c'est la recherche de terres qui les poussa, eux ou leurs pères, à quitter le village natal, les champs qu'ils cultivaient là-bas ayant été « usés ». De fait, ce motif est certainement de très loin la raison la plus impérative de déménager, mais on ne peut perdre

³⁰ Il est clair que parlant ici de ceux qui établissent une concession, nous n'avons en vue que les hommes qui dirigent effectivement le mouvement et l'installation, mais il peut arriver qu'un fils même non marié soit envoyé par le chef de famille afin de prêter main-forte au frère cadet de ce dernier.

de vue que certains doivent trouver là un prétexte facile pour consommer une séparation dont la vraie cause doit se chercher ailleurs, par exemple dans une mauvaise entente des frères cohabitants.

Quand, comme à Yaginne³¹, par suite du manque d'espace, des scissions de *kā* s'opèrent à l'intérieur même de la localité, la façon dont se fait le partage entre ceux qui demeurent dans la concession et ceux qui en construisent une nouvelle à la périphérie du village, obéit aux mêmes dispositions familiales que dans le cas du départ dans un village de culture: 1) les coupures se font entre ceux des membres du *kā* dont le lien social est le plus lâche (le chef de famille et ses cousins, le chef de famille et ses *nyakamala*), 2) de deux parents c'est le plus jeune, par conséquent jamais le chef de famille lui-même, qui s'en va.

L'autorité du chef de famille

Le terme de *kāgumme*, qui signifie « chef, maître du *kā* », s'applique aux deux acceptions de ce mot. Il désigne l'aîné généalogique, aussi bien de la concession que de la famille étendue.

L'examen du mode de désignation du *kāgumme* fait à la lumière des conditions familiales actuelles contribue à manifester la substitution progressive de la famille étendue à la famille restreinte. Il démontre notamment que ce mode n'a de portée réelle qu'en appliquant aux ensembles importants que sont les familles étendues et que, mis en présence de groupes restreints, il doit nécessairement, comme tel, tomber en désuétude. Ce système de désignation a déjà été défini, par opposition au système de dévolution politique³²: tandis que le chef politique est *le membre le plus âgé* du clan compétent, le *kāgumme*, avons-nous dit, est *l'aîné généalogique* de la famille. Il va cependant de soi que ce critère n'est pertinent qu'à la condition d'opérer à l'intérieur de groupes assez importants pour comprendre, par exemple, un individu plus âgé qu'un frère classificatoire de son père. La faiblesse numérique des *kā* a pour conséquence de confondre, dans les faits, les déterminations de l'un et de l'autre critère. En outre, quand le *kā* territorial est demeuré fort peuplé, les liens qui unissent ses membres ne peuvent être connus qu'avec imprécision. Il s'ensuit, dans les deux éventualités, que l'aîné généalogique du groupe considéré se trouve être confondu, dans la réalité ou par un effet de l'ignorance, avec le membre le plus âgé de ce groupe. Seuls de rares informateurs, très avertis de la coutume, savent qu'originellement c'est le critère généalogique que la société observe ou est censée observer.

³¹ Voir p. 170³³.

³² Voir p. 276¹⁸.

(Toutes les règles se trouvent à présent avoir été citées pour qu'il soit possible de rappeler maintenant de façon exhaustive les souvenirs et les survivances relatifs à l'organisation lignagère. Nous les énonçons brièvement: *a*) deux coutumes, l'une de nature politique et tombée en désuétude (chefferie revenant à l'aîné du lignage aîné du clan cheffal), l'autre en matière foncière et toujours vivante (terres lignagères à Gori), reconnaissent explicitement une compétence en termes de lignage; *b*) une règle, nécessairement postérieure à ces traces d'un premier « stade », fait la distinction entre la dévolution du titre politique, opérée en termes d'âge, et celle du chef de famille, désigné par sa situation dans le système de la parenté. Cette règle, qui présente une position de repli du critère lignager (puisqu'il le cantonne à l'ordre familial), était elle-même vouée à disparaître à son tour, ainsi que nous venons de le voir. Sa désagrégation est consommée, puisqu'il ne nous a pas été possible de relever un seul exemple d'un *kāgumme* (à l'un des sens de ce mot) qui ne fût pas l'homme le plus âgé de son *kā*.)

Le *kāgumme* au sens social, le chef de la famille étendue, réunie ou non dans l'enceinte d'une concession, est l'autorité suprême de la famille. Il conserve la prééminence sur les chefs de famille restreinte et sur les éventuels chefs de concession qu'englobe la famille étendue³³. Il a droit au respect ainsi qu'à l'obéissance de ses fils, de ses frères cadets et de leurs fils et, de façon moins stricte, de tous les membres du patrilignage en général. Pendant toute leur vie ces dépendants, même si les rapports d'autorité peuvent se relâcher, le reconnaissent comme leur aîné et à ce titre lui doivent de la déférence. Il représente la famille dans ses rapports avec les autres familles (il mène la discussion dans les différends qui les opposent) et avec l'administration (c'est lui qui paie l'impôt, qui reçoit les convocations au chef-lieu, etc.). Les actes où le pouvoir du *kāgumme* est expressément reconnu par la coutume et où il se fait valoir avec le plus de force, sont la conclusion des mariages, le fait de quitter la concession pour un long voyage ou pour s'établir ailleurs et, quant aux biens, les actes de disposition, l'achat d'animaux (et d'animaux seulement, non d'autres objets, même s'ils sont de prix³⁴), le prêt et l'emprunt d'une somme d'argent. Pour toutes ces questions, l'individu est soumis à la fois au pouvoir de son père et à celui de son *kāgumme* — instances qui, au demeurant, ne sont pas toujours exclusives. Il faut, en effet, ajouter à ceci que tout aîné dispose des mêmes compétences, du moment qu'il est directement intéressé à la décision à prendre.

³³ La langue ne prévoit pas de terme désignant le chef de la famille restreinte. Le chef de la concession, quand bien même il ne serait pas le chef de la famille étendue, est comme celui-ci appelé *kāgumme*.

³⁴ Survivance d'un époque où les têtes de bétail auraient été propriété familiale, gérée par le *kāgumme*? Remarquons qu'aujourd'hui encore elles sont, seules parmi tous les biens, recensées sous son couvert, quoiqu'elles soient reconnues comme des objets d'appropriation individuelle.

Si, par exemple, le chef de famille restreinte 3 du diagramme 6 (p. 365) désire quitter le pays pour s'établir à Dakar, il lui suffira d'en demander l'autorisation à son *kāgumme* 1, mais s'il est d'avis de laisser au village les personnes qui sont à sa charge (ses femmes, ses enfants, éventuellement sa mère), il lui faudra aussi obtenir le consentement de son aîné 2, lequel pourra s'opposer à son départ, même si dans ces circonstances 1 n'y voit pas d'objection, pour cette raison que la subsistance des dépendants de 3 retomberait en partie sur lui.

Telle est la façon dont la plupart des informateurs disent la coutume. Il faut pourtant reprendre un point, celui du consentement au mariage, qui fait l'objet d'une réglementation spéciale. En principe, ce n'est pas au *kāgumme* qu'il appartient de donner ou de refuser son accord, mais au *hāba* et aux *hāba kore*, c'est-à-dire le père et les frères aînés de celui-ci. Sans doute, il est facile de comprendre que la confusion entre ces termes a fort joué, car ou bien les qualifications de *hāba kore* (l'aîné d'entre eux s'il y en a plusieurs) ou de *hāba* quand ils font défaut et celle de *kāgumme*, sont réunies en une seule personne, ou bien, quand le *kāgumme* est le grand-père ou s'il appartient à la génération du grand-père, son autorité n'est plus que nominale et elle est exercée par son fils aîné. Mais si dans les faits la distinction entre ces instances n'est donc pas très sensible, il faut préciser qu'au plan des principes la règle ne ressortit pas à la théorie de la famille étendue, car dans le cas présent l'autorité du père l'emporte sur le critère de la généalogie: règle bâtarde donc, qui représente peut-être un compromis entre l'organisation traditionnelle et le rôle prépondérant accordé à la puissance paternelle par le droit musulman.

La force contraignante de l'autorité du *kāgumme* varie selon l'âge des individus en présence, selon la proximité de leur lien de parenté et aussi selon leur personnalité. Deux frères d'un âge sensiblement égal se communiquent leurs soucis et leurs projets, mais deux cousins ne sont évidemment pas dans la position de contrainte qu'occupent l'un envers l'autre un frère aîné et un frère cadet, un père et un fils. Les rapports d'inégalité doivent donc se définir alors en termes de préséance plutôt que de subordination.

Nous avons déjà laissé entendre que le *kāgumme*, lorsqu'il atteint un âge avancé ou parfois même dès qu'il cesse de travailler, vers les soixante ans, confie l'exercice de son autorité à son successeur présomptif; sauf le titre, qu'il conserve ³⁵, il lui abandonne ses prérogatives, ses responsabilités et la charge de sa subsistance. Un *kāgumme* âgé peut même, à cet effet, rappeler au village son fils aîné ou un frère cadet installé dans un village de culture, pour l'assister pendant la saison sèche, époque où l'urgence des travaux se relâche et laisse plus de loisirs aux cultivateurs.

Au cours des dernières décennies l'autorité du *kāgumme* a perdu de sa force. On doit rappeler à ce sujet tout ce qui a été dit sur les vicissitudes de

³⁵ Parfois sa retraite est à ce point complète qu'il abandonne jusqu'à son titre au suppléant (c'est ce qu'illustre l'exemple de la famille Dôrame de Dâlisilâmi (voir tableau 16(10)) où le frère du père du chef de famille s'est effacé devant son neveu.

la famille étendue. Les deux sujets sont évidemment liés. L'islam, en mettant l'accent sur la puissance paternelle, a peut-être compromis le pouvoir du frère aîné sur le cadet. Le nouvel ordre colonial a de façon bien plus considérable encore poussé dans le même sens, comme nous l'observerons en étudiant les rapports de travail.

L'aîné de la concession, le *kāgumme* au sens territorial, est l'instance à laquelle tout ce qui veut communiquer avec la famille doit s'adresser en premier lieu. Il est le chef nominal du *kā* (même si des séparations y sont pratiquées entre des sous-groupes), le premier dans l'ordre des préséances, par rapport aux chefs des familles restreintes; il est aussi l'intermédiaire, le conciliateur entre tous les membres de son *kā*, les femmes comprises (une femme désirant que son mari ne parte pas en voyage, peut en parler au *kāgumme* pour qu'il infléchisse le propos de son dépendant).

Nous avons déjà dit que si le chef de la concession et le chef de la famille, étendue ne sont pas une même personne, le second l'emporte sur le premier. Etre à la tête d'un groupe familial d'habitations ne soustrait pas un homme à la puissance de son aîné; en revanche, lui-même à l'égard des habitants de son *kā* représente une instance supplémentaire, placée entre leur père et le chef de la famille étendue. Mais tout ceci ne doit pas être pris à la lettre, d'une façon mécanique. Poussées dans le détail, les questions portant sur l'existence des degrés intermédiaires dans l'exercice de l'autorité suscitent certainement une grande univocité de réponses, mais, en fait, l'application de ces règles est plus ou moins rigoureuse d'une famille à l'autre, et particulièrement sur le dernier point que nous venons de soulever: le chef de la concession fait écran entre le chef de la famille étendue et ses dépendants, et le pouvoir qu'il ne se trouve posséder que par le fait du découpage des concessions, empiétera plus d'une fois sur celui que la coutume reconnaît en principe à son aîné en vertu de la structure de la famille.

La famille en tant qu'unité économique ³⁶⁻³⁷

L'organisation du travail agricole

Les groupes de travail sont constitués dans le cadre de la parenté patrilinéaire; ils mobilisent une fraction ou — rarement — l'ensemble de la

³⁶ Nous remercions les *Cahiers d'Etudes africaines*, qui ont publié cette section de notre étude dans leur volume VIII, 1968. Le texte que nous reproduisons ici a subi quelques remaniements.

³⁷ L'enquête sur ce sujet a porté sur la population de trois villages, Hungu, Dālīsilāmi et Dyakadōrōmu, dont toutes les familles (respectivement au nombre de vingt, seize et dix) ont fait l'objet, sur la base de leur arbre généalogique, d'un relevé systématique des rapports de travail pratiqués par elles sur un espace de trois générations. Quelques familles d'autres villages particulièrement importantes par le nombre de leurs membres ont également été examinées en détail.

famille étendue³⁸. Chaque participant y occupe par rapport à ses membres une position spécifique: selon qu'il est un cadet ou un aîné, il travaillera pour d'autres ou l'on travaillera pour lui, ou bien, se trouvant dans une situation intermédiaire, il occupera, dans le courant de la journée de travail, l'une et l'autre position successivement. Le groupe se définit donc par un ensemble imbriqué de rapports de subordination, fixé par la situation spécifique de chacun de ses membres. Sa composition se modifie avec le temps, par le fait d'événements naturels, que leur incidence soit subie (cas de la mort d'un aîné) ou que la société veuille lui attacher des conséquences (cas de la naissance d'enfants³⁹). Pour cette raison nous présenterons l'inventaire des types de rapports existants, à travers une suite logique de diagrammes. Nous établirons ainsi les différentes modalités selon lesquelles le groupe, tantôt se maintient, tantôt se scinde pour former de nouvelles unités. Tous ces diagrammes s'enchaînent donc par l'action de causes naturelles avec lesquelles se confondent parfois des causes sociales, en une évolution que nous allons retracer sous la forme d'un déroulement idéal.

Chaque figure comporte deux parties: 1) un schéma ordonne l'ensemble des travailleurs du groupe — pères et fils, frères et cousins — ; 2) par des chiffres renvoyant à ces travailleurs, l'emploi du temps de travail est donné pour chacun d'eux, selon la division de la journée de travail que les Soninke opèrent eux-mêmes, à savoir *la matinée* (indiquée par le signe M) (du lever du soleil jusqu'à midi passé, le moment du repas), *la première moitié de l'après-midi* (AM₁) (de deux heures à quatre heures environ), *la deuxième moitié de l'après-midi* (AM₂) (de quatre heures au coucher du soleil). En regard de chacun de ces trois espaces de temps, nous indiquons pour qui (①, ②, etc.) chacun des membres du groupe travaille (1, 2, etc.)⁴⁰. Par exemple, la séquence

AM ₁	1	①
	2-3	②

L'impossibilité matérielle où nous nous sommes trouvés de poursuivre la recherche sur le terrain pendant les pluies, fait que cette section consacrée au travail agricole doit beaucoup plus à l'information orale qu'à l'observation de la pratique. Ceci explique certaines lacunes de notre texte, notamment le manque de renseignements sur la quantité de temps consacrée annuellement aux travaux des champs, sur les superficies exactes mises en culture, sur les modalités concrètes de l'utilisation familiale du terroir.

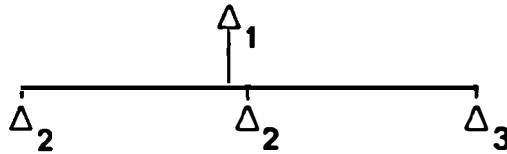
³⁸ Seul le battage du mil est effectué collectivement par tous les villageois, les récoltes étant rassemblées en une ou plusieurs aires (Planche 9).

³⁹ En ce cas il s'agit, bien entendu, d'une modification du groupe familial en son ensemble et non du groupe de travail, mais nous verrons précisément que le premier de ces termes peut conditionner le second.

⁴⁰ Nous contruisons nos diagrammes sur le modèle des journées de travail intense, ainsi qu'il se présente en particulier aux époques de défrichage, des semailles et du sarclage.

signifie que, de deux à quatre heures, le membre 1 travaille seul dans son champ, et que les membres 2 et 3 travaillent dans le champ de 2.

Nous traiterons en premier lieu du diagramme qui, au point de vue logique, est à l'origine de tous les autres :



L'horaire de travail se présente ainsi :

M	1-2-3-4	①
AM ₁	1	①
	2-3-4	②
AM ₂	1	①
	2	②
	3	③

Variante (applicable surtout lorsque les fils ont chacun des enfants à charge):

M	1-2-3-4	①
AM _{1,2}	1	①
	2	②
	3	③
	4	④

Diagramme 9

La relation de travail entre le père et ses fils est indissoluble; elle perdure jusqu'au décès du père. Il n'y a que la mésentente qui puisse y mettre un terme (le père retire alors au fils l'usage de son champ). Le cas où, très âgé et cessant de pouvoir travailler, le père libère ses fils, à charge pour eux de pourvoir à sa subsistance, ne doit pas être traité, puisque nous ne faisons figurer dans les diagrammes que ceux des membres masculins de la famille qui travaillent; aussi bien, la retraite du père est formellement équivalente à son décès. Ces éventualités mènent à la forme suivante:

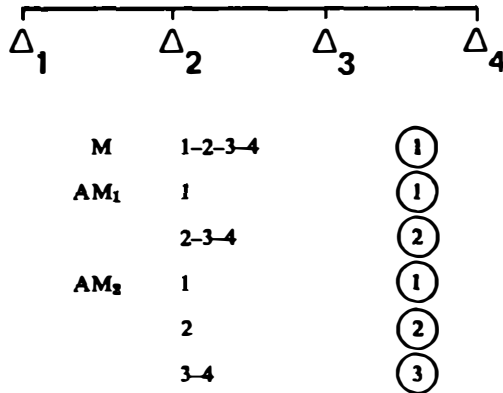


Diagramme 10

La tendance à l'individualisation du travail exprimée par la variante du diagramme 9 et la raison qui lui donne lieu, sont également d'application ici.

Notons dès à présent que les diagrammes 9 et 10 sont, de loin, ceux dont la pratique est la plus fréquente.

L'évolution du diagramme 10, qui s'opère nécessairement par l'agrandissement des familles restreintes dont chaque travailleur est ou devient le chef, peut se faire de façons différentes. Souvent les frères maintiennent inchangée leur relation de travail, mais il arrive aussi, quoique moins fréquemment, que le groupe se disjoigne et forme des unités plus réduites:

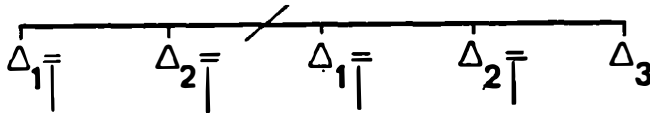


Diagramme 11

Il est, en revanche, très rare qu'il s'atomise, chacun de ses éléments, aidé bientôt de ses propres fils, travaillant pour son propre compte:

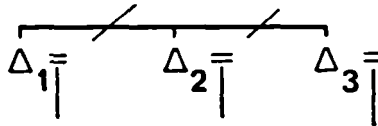


Diagramme 12

C'est le membre aîné du groupe, celui pour qui tous travaillent au moins une partie du temps, qui, en règle générale, prend la décision de la rupture et libère ses dépendants. Les informateurs, jeunes et vieux, sont unanimes à

justifier ce renoncement par le fait que chaque membre ayant femme(s) et enfant(s), le surproduit du travail effectué par et pour l'aîné peut devenir inexistant, et que la communauté de travail devient par conséquent au mieux économiquement indifférente, au pis une charge pour l'aîné. « Quand plusieurs frères travaillent ensemble, l'un peut avoir six enfants, l'autre un seul. Ce dernier (sous-entendu: surtout s'il est l'aîné) ne se souciera pas de travailler tout le temps pour nourrir en définitive les enfants de l'autre. Par conséquent, ils se sépareront. » Il se passe donc ceci qu'après la retraite ou la mort de leur père, les fils continuent à cultiver ensemble, les cadets pour les aînés; qu'ils se marient et que des enfants leur naissent, aux uns et aux autres; que l'aîné, plutôt que de prendre la famille étendue en charge, préfère que chacun des pères soit le premier responsable de la subsistance de ses épouses et de ses enfants. La rupture peut aussi se produire à la suite d'un différend opposant deux frères, mais cette circonstance apparaît rarement.

Comme il en va pour la fractionnement de l'unité d'habitation, le fait de la descendance utérine peut à cet endroit prendre une certaine importance. Un ensemble de frères qui se dissocie et qui choisit de constituer des groupes plus réduits maintiendra souvent la cohésion des frères germains, à l'exclusion des frères consanguins. Les fils utérins forment donc avec leur mère une certaine unité et, en l'occurrence, le motif donné pour cet agencement a trait au devoir qu'ils ont de contribuer à son entretien avant leur mariage. Cet exemple réel, donnant les groupes de travail d'une grande famille (de clan Dōrāme, à Gori), illustre le fait:

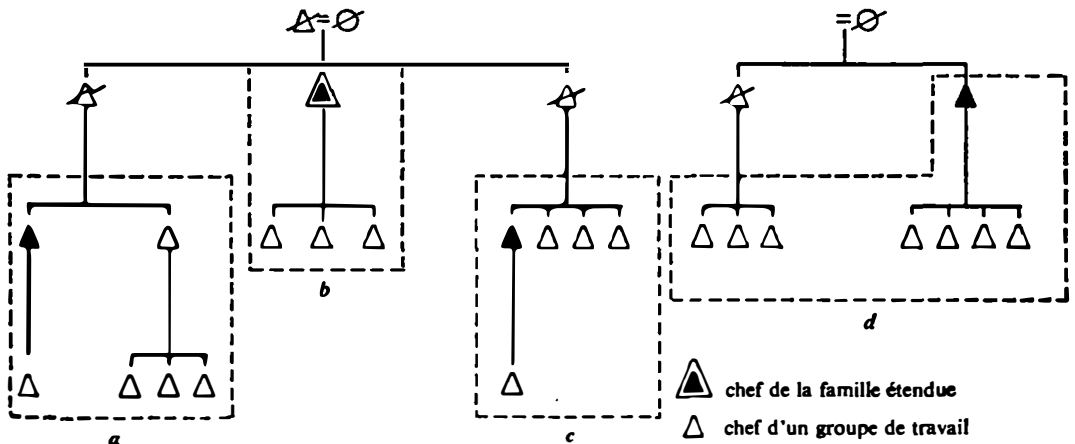


Diagramme 13

La configuration du groupe *d* est due à la relation utérine de ses membres. Il n'y a certainement pas lieu de dire que la descendance par les femmes

constitue un motif de scission, mais seulement qu'une scission décidée pour d'autres raisons trouve fréquemment en elle un mode de réalisation. (Quelquefois la séparation n'est pas poussée aussi loin: elle se réalise éventuellement d'une façon embryonnaire, en termes d'heures de travail, la seconde partie de l'après-midi revenant en propre au cadet intéressé et non à son aîné utérin.)

Mais — nous l'avons déjà dit et la figure précédente à son tour l'a fait prévoir — il arrive souvent que les frères continuent à travailler ensemble, encore qu'ils aient chacun des enfants. Quand les plus âgés d'entre ceux-ci — normalement ceux du frère aîné — sont assez grands pour travailler, il se forme le rapport suivant:

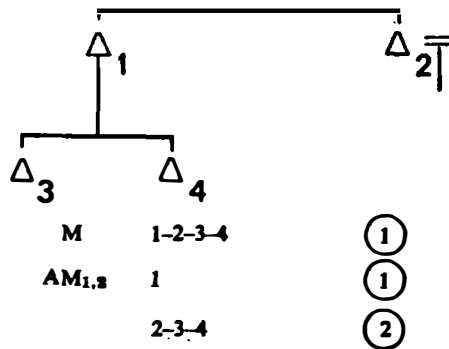


Diagramme 14

Si l'aîné vient à mourir en cet état des relations, ses fils travailleront pour son frère cadet (leur oncle). On justifie ceci par un juste retour des choses, en disant que 2 travailla naguère pour 1, le père de 3 et 4. Lorsque plus tard 2 aura un fils à son tour, ce dernier travaillera une partie de son temps pour ses cousins aînés:

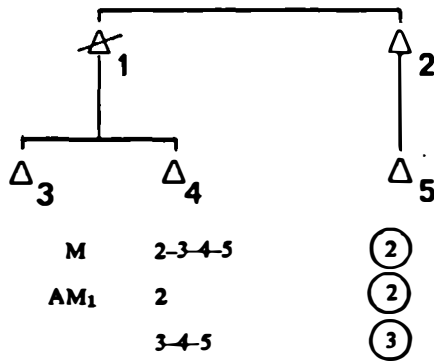


Diagramme 15

Si, au contraire, le frère aîné reste en vie, il se forme, quand les fils du frère cadet arrivent à l'âge de travailler, le groupe le plus compréhensif que la société connaisse:

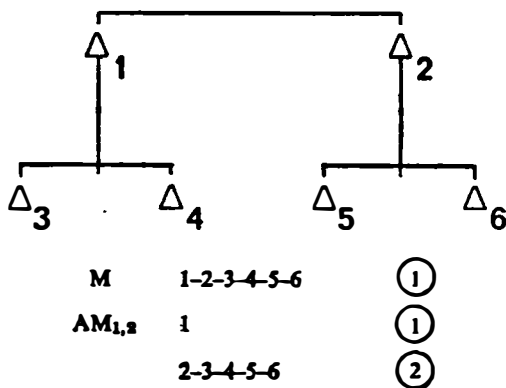


Diagramme 16

Cette structure peut subir des modifications pour trois motifs différents:

1) Ou bien par la naissance d'enfants survenant chez les cousins, circonstance qui amènera 1 à rompre le lien avec 2, de manière qu'il n'existe plus de rapports de travail qu'entre chacun des frères et ses fils respectifs: la structure se rompt donc pour donner naissance à deux fois le groupe figuré par le diagramme 9:

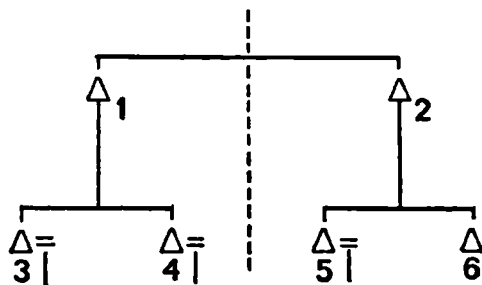


Diagramme 17

2) Ou bien par le décès du frère aîné, ce qui nous ramène au cas déjà traité par le diagramme 15.

3) Ou bien par le décès du frère cadet, éventualité qui donne elle-même lieu à deux possibilités. Tantôt les rapports s'ordonnent de façon que l'oncle traite son neveu comme un fils:

LA SOCIETE SONINKE

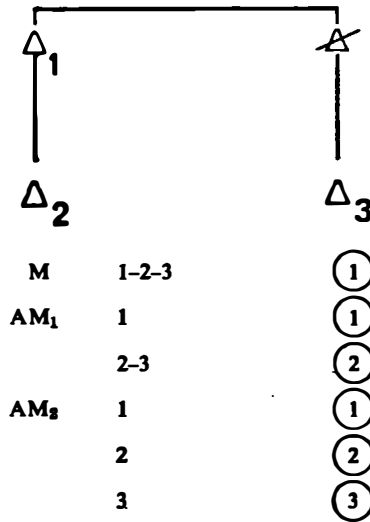


Diagramme 18

Tantôt — et plus fréquemment, en particulier si le neveu est déjà chef de famille —, la société pratique le rapport suivant :

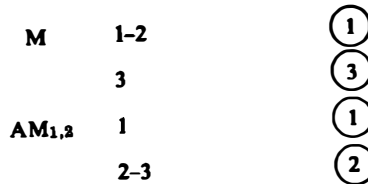


Diagramme 19

Il reste à préciser ce qui se passe pour les diagrammes 15, 19 et 20 au point où nous les avons laissés, ces trois cas montrant la formation ou le maintien du rapport de travail entre les cousins. Ils ont en commun d'être d'une application éminemment temporaire. En effet, les liens entre les cousins n'est jamais, dans le cas des diagrammes 15 et 19, destiné à durer plus d'un an ou deux après le décès du parent survivant de la génération précédente, et dans le cas du diagramme 20, où ce lien survit au rapport oncle-neveu, sa durée est d'une valeur tout aussi symbolique.

Ces diagrammes rendent compte de la pluralité des groupes de travail existants. On observe évidemment différentes applications composées. Ainsi rien ne s'oppose à ce que, dans la figure suivante, frère cadet, cousin cadet et fils ne travaillent pour *ego* :

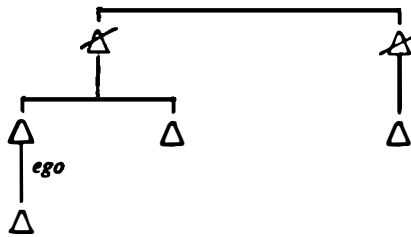


Diagramme 20

Le découpage des temps de travail résulte dans ces cas spéciaux d'arrangements convenus entre les intéressés.

Une dernière remarque est nécessaire. Le travail de tout homme jeune, de tout célibataire, est nécessairement celui d'un dépendant. Ce fait ne se manifeste jamais avec autant de clarté que lorsqu'un homme perd, avant son mariage, les proches parents que la coutume désigne au contrôle des cadets. Il sera suppléé à cette absence, selon les possibilités offertes par les circonstances. Le célibataire orphelin de père travaillera jusqu'à son mariage pour un parent éloigné (souvent le matin seulement), tel qu'un cousin de son père, même si ce cousin ne travailla jamais pour ce dernier; l'orphelin peut même parfois devoir se mettre au service d'un frère aîné utérin ou du second mari de sa mère.

D'un autre côté, un homme âgé à qui la mort ôta ses dépendants, peut demander qu'un fils célibataire de sa sœur ou même d'un ami soit détaché de son groupe de travail afin de lui prêter assistance. Ces remodelages imposés par des considérations économiques et qui interviennent comme des correctifs des rapports sociaux, sont rares. Ils s'inscrivent toujours à l'intérieur des moules préexistants (ce ne sera jamais qu'un jeune célibataire que le chef de famille détache ainsi de sa cellule de travail) et ils ne créent jamais un lien quelconque de parenté (d'adoption, par exemple) entre les membres de la nouvelle cellule, qui est d'ailleurs transitoire.

Cet exposé doit être complété par l'énoncé de deux règles, qui sont d'application pour tous les diagrammes :

1) le cinquième et le sixième jour de la semaine (qui correspondent au jeudi et au vendredi) connaissent un régime spécial de travail. Selon les familles, ou bien il s'opère un glissement dans l'ordre des prestations: ces jours-là nul ne travaille pour le ① du groupe, dont le suivant, ②, prend alors la place, ③ prenant celle de ② et ainsi de suite; ou bien chaque membre du groupe travaille pour soi (il y a une infinité de cas intermédiaires, et nous ne signalons que les deux règlements principaux, dont tous les autres ne sont d'ailleurs que des variantes). Selon qu'il est marié ou non, le frère cadet profite de ce régime de faveur, soit pour un jour soit pour, les deux; le fils,

en général, se verra donner les deux jours ou se les verra refuser; il est rare que son prédécesseur lui ménage la condition intermédiaire de disposer d'un jour unique. Le membre I lui-même ne travaille pas le vendredi, le jour de repos prescrit par l'islam.

2) Tout homme qui travaille pour un autre doit en outre lui remettre chaque année un *dyaka*, une part — en général un dixième — prélevée sur l'ensemble de sa récolte (c'est-à-dire le produit de son travail et du travail de ses dépendants). Le *dyaka* est offert en témoignage de subordination. Il se donne d'une façon générale, par tout dépendant à son parent dominant, eût-il cessé de travailler pour lui; il déborde même le cadre du travail, par exemple entre cousins, lorsque le cadet jamais ne travailla dans le champ de l'aîné.

Usage des champs et propriété des greniers

L'organisation familiale du travail que nous venons de décrire est rendue possible matériellement par le découpage des champs et la distribution des parcelles entre les membres du groupe de travail, ainsi que par le système de propriété des greniers.

Le *kāgumme* ne dispose souvent de l'usage que d'une seule terre, parfois de deux; chacun de ses dépendants qui travaille pour soi ne serait-ce que deux heures par jour s'en voit attribuer une fraction définie selon sa capacité de culture. Le produit de ce lopin lui revient en propre. Dire d'un homme qu'il travaille pour son père le matin, pour son frère aîné la première moitié de l'après-midi et pour lui-même la seconde moitié, signifie donc qu'il travaille tous les jours (sauf le jeudi et/ou le vendredi) sur trois lopins différents qui font d'ailleurs souvent partie d'une terre d'un seul tenant. Le chef de famille cultive son champ toute la journée, aidé le matin par ses frères cadets et ses fils; son suivant travaille dans le sien propre tout l'après-midi, pendant un premier temps aidé par ses propres dépendants, ensuite seul; enfin les derniers des frères cadets et les fils les plus jeunes peuvent souvent cultiver leur lopin personnel pendant la fin de la journée. A la mort ou à la retraite du *kāgumme*, son successeur reprend sa parcelle (le *soma-n-tē*, champ de l'aîné, ou le *tē kore*, grand champ), qui est toujours suffisamment étendue pour permettre l'alternance de la culture et de la jachère. Le *kāgumme* lui-même n'a jamais à solliciter une terre au *nyinyagumme* que lorsque celle qu'il cultivait est « usée ». Les autres membres du groupe et en particulier les cadets arrivant à l'âge de travailler reçoivent, le fils de son père, le frère cadet de son aîné, un morceau de terre déjà défrichée ou encore vierge, selon les disponibilités du moment (et s'il faut débrousser, respectivement le père ou le frère prête main-forte à son dépendant); il arrive également, si la terre du *kāgumme* ne peut suffire aux besoins de la famille, que l'un ou l'autre membre du groupe ait à s'adresser, par son

entremise, à un *nyinyagumme* pour recevoir l'usage d'une nouvelle terre. Lorsqu'un groupe se scinde, les parcelles qu'il cultivait sont éventuellement redistribuées selon les besoins des nouveaux sous-groupes.

Avoir un grenier est un droit qui revient à tout homme quand il se marie, et s'il n'en a pas toujours un à ce moment, il le construira à de la naissance de son premier enfant.

Le grenier est presque toujours un objet de propriété individuelle. Chacun des membres de la famille qui en possède un, y dépose la récolte faite sur sa parcelle, c'est-à-dire le fruit de son travail et d'une partie du travail total de ses dépendants. C'est également en cet endroit qu'il serre ses outils agricoles, dont la propriété va d'ailleurs de pair avec celle du grenier. Ce système prolonge et contribue à rendre effectifs le partage des lopins et le contrôle social du travail. Cependant tout individu qui se trouve, ne serait-ce que quelques heures par jour travailler pour soi n'a pas nécessairement le droit d'entreposer son mil dans un grenier qui lui soit propre, tel le jeune homme célibataire cultivant sa parcelle de quatre à six heures ⁴¹. Le grenier a donc subsidiairement une signification sociale particulière, marquant une relative autonomie de l'individu. Il est, dans l'ordre du travail, le signe d'une indépendance au moins partielle, résultant pour son propriétaire d'une charge de famille qui lui incombe personnellement ⁴².

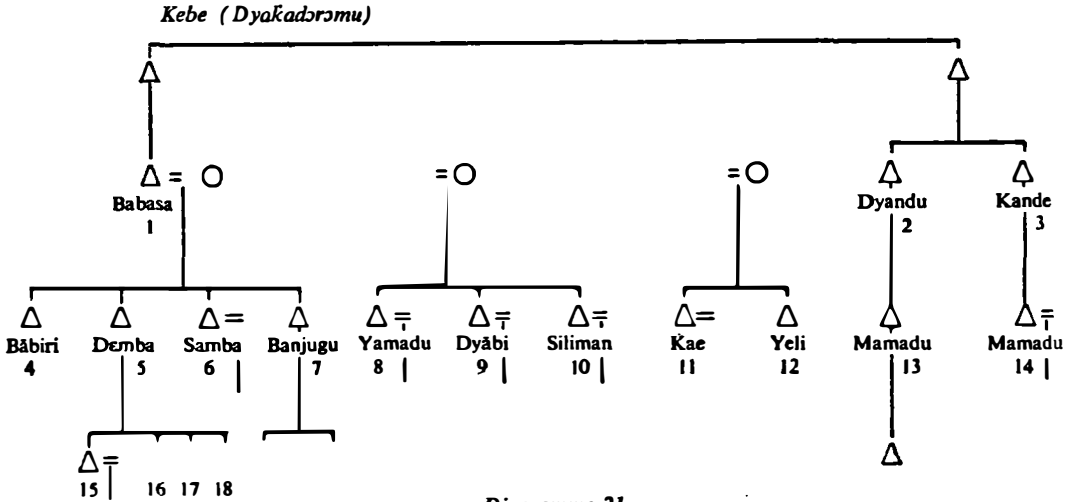
Dans les grandes familles occupant une seule concession et qui se répartissent en plusieurs groupes de travail, les greniers sont collectifs: il y en a un seul pour chaque groupe (ainsi, dans l'exemple exposé ci-dessus, des Dǎrāme de Gori, les quatre chefs de famille sont les seuls hommes de la famille à posséder chacun un grenier).

Quelques exemples feront appréhender les rapports de production plus concrètement. Comme il serait sans intérêt de multiplier les cas de relation entre pères et fils, frères aînés et frères cadets, nous présentons ici de préférence des rapports qui ont l'avantage d'illustrer la plupart des diagrammes

⁴¹ Jusqu'à son mariage le jeune homme doit déposer sa récolte dans le grenier de sa mère. L'exemple d'un célibataire possédant son grenier se présente, mais il est extrêmement rare; il peut se produire pour un orphelin de père ayant sa mère à charge, surtout si, sans être de ses parents, il travaille principalement pour le second mari de celle-ci.

⁴² Envisagée du point de vue de l'individu, la lente émergence de son autonomie dans le cadre familial se marque, en chacune de ses étapes, dans sa condition de travailleur. Le garçon, à partir de ses huit ou neuf ans, est employé à protéger les cultures contre les animaux prédateurs et contre le bétail; il commence à cultiver vers ses treize, quatorze ans. Jusqu'à son mariage il est celui dont on dispose: travaillant toute la journée (sauf parfois de quatre à six heures, court espace de temps où il dispose de soi) pour son père et ses frères aînés, il peut même être prêt à un lointain parent démuné. A son mariage il se construit un grenier et trouve là le symbole d'un commencement d'autonomie. Une liberté plus grande lui échoit à la naissance de ses enfants: il devient alors le chef et le responsable d'une famille restreinte, tout en continuant à travailler une partie du jour pour son père. Le père ne libère jamais son fils de ce devoir; au contraire, on attend du fils qu'il propose à son père de « se reposer ».

énoncés ci-dessus, mais il ne faudrait pas perdre de vue qu'un certain nombre d'entre eux ne se présentent que rarement.



- 1^{er} état: M : Dyandu (2) et Kande (3) travaillaient pour Babasa (1)
 AM₁: Kande (3) pour Dyandu (2)
 AM₂: chacun pour soi
 Le vendredi M l'on reproduisait le rapport quotidien de AM₁;
 le vendredi AM_{1,2}, celui de AM₂. Ce rapport de travail entre des
 cousins dont les pères respectifs sont décédés est un souvenir du
 système pré-colonial. Babasa peut se le rappeler pour être âgé de
 quatre-vingt-quatorze ans.
- 2^e état: Le mariage de Dyandu (2) ne changea rien à ce premier état, mais
 à la naissance de son second enfant il acquit son indépendance de
 travailleur: c'est-à-dire qu'il ne cultiva plus pour Babasa (tout en
 continuant d'habiter dans son *kā*). Il ne cessa pas pour autant de
 verser chaque année un dixième de sa récolte à son cousin.
- 3^e état: La même évolution se fit à l'endroit de Kande (3).
- 4^e état: Lorsque Bābiri (4), le fils aîné de Babasa, fut en âge de travailler,
 il cultiva le champ de son père le matin, et celui de Dyandu, le
 cousin cadet de son père, l'après-midi. Ce dernier rapport de pro-
 duction, qui ne s'observe plus jamais aujourd'hui, doit évidem-
 ment se lire à la lumière du premier état: tout se passe comme si
 autrefois les rapports entre cousins (et entre leurs descendants
 respectifs) étaient organisés comme ont continué de l'être aujourd-
 'hui les rapports entre frères (et entre leurs descendants). Suit un

- 5^e état: provoqué par la mort de Bābiri survenue peu de temps après et dans lequel Babasa consentit à prêter son second fils, Dɛmba (5), à Dyandu pour le travail du matin, le laissant travailler pour soi l'après-midi.
- 6^e état: Lorsque Dɛmba se maria, cette situation cessa: il travailla dès lors pour son père et continua de cultiver pour son propre compte l'après-midi.
- 7^e état: Quand à son tour Samba se mit à travailler, il s'inscrivit dans le rapport suivant:
M pour Babasa
AM_{1,2} pour Dɛmba
(= *diagramme* 9).
- 8^e état: Un glissement se fit quand Babasa, devenu trop vieux pour exercer les fonctions de *kāgumme*, se déchargea sur Dɛmba (5), l'aîné vivant de ses fils: à partir de ce moment, Samba consacra son travail du matin à Dɛmba. (Notons cependant que tout en ayant quatre enfants, il ne possédait pas de grenier à lui.) Les situations de Banjugu (7) et de Yamadu (8) suivaient le même sens, dans la mesure où ils travaillaient le matin pour leur aîné, mais les régimes de l'après-midi divergeaient, car Dɛmba se fit aider par Banjugu, conformément au *diagramme* 10, et il libéra de cette obligation Yamadu, son frère consanguin, lui disant « d'entretenir sa mère avec sa récolte ».
- 9^e état: Après la mort de Dɛmba, Banjugu et Yamadu travaillèrent le matin pour Samba, l'après-midi chacun pour soi (= *diagramme* 10).
- 10^e état: Quand Samba mourut, le vieux Babasa constitua deux groupes de travail: le premier comprenant sous le contrôle de Banjugu les fils de Dɛmba (15, 16, 17, 18) et ses propres fils (= *diagramme* 15), le second regroupant autour de Yamadu, outre ses frères de même mère (9, 10), les fils de la troisième épouse de Babasa (11, 12) (= *diagramme* 10).
Les deux chefs de groupe, Banjugu et Yamadu, continuent de payer le *dyaka* à leur père.
Babasa forma ces groupes en tenant compte à la fois du fait de la descendance utérine (*diagramme* 11) et de la situation socio-économique de ses dépendants: Banjugu d'une part, Yamadu, Dyābi, Siliman, Kae et Yeli de l'autre, sont de mères différentes; si pourtant Kae et Yeli, les fils de la troisième femme, sont compris dans le groupe de Yamadu, c'est « parce qu'ils n'ont pas encore assez de monde à charge pour devenir *kāgumme* ».

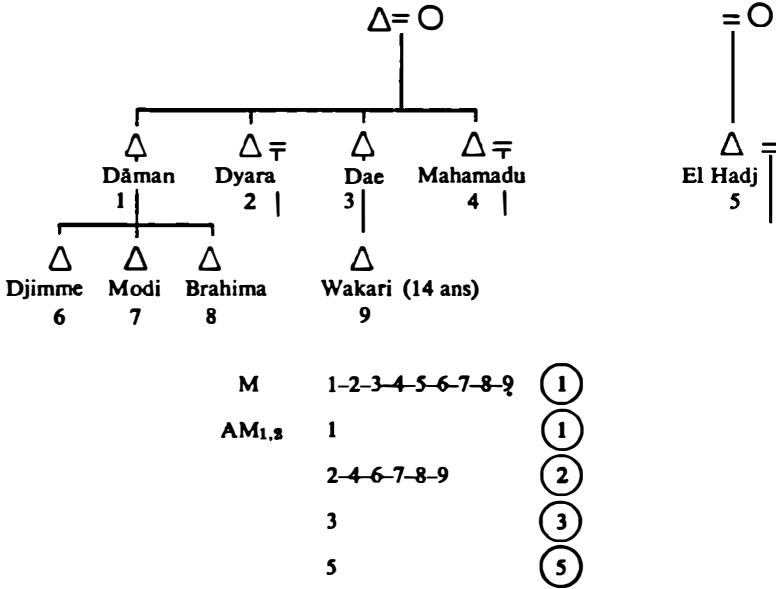
L'organisation du travail réglant l'activité de Yamadu et de ses frères germains et consanguins, est conforme au *diagramme 10*:

Dyābi: M pour Yamadu
AM_{1,2} pour lui-même

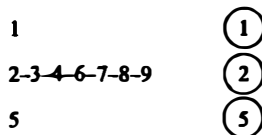
Siliman: M pour Yamadu
AM₁ pour Dyābi
AM₂ pour lui-même

Kae et Yeli: M pour Yamadu
AM₁ pour Dyābi
AM₂ pour eux-mêmes

Dyaguraga (Dālisilāmi)



Le jeudi et le vendredi matin:



Le jeudi et le vendredi après-midi:

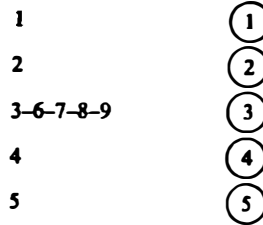


Diagramme 22

Ce cas illustre le *diagramme* 16. Le régime particulier de travail d'El Hadj (5), qui lui assure une certaine autonomie, s'explique par l'ascendance utérine qui l'oppose à ses frères consanguins 1, 2, 3 et 4. Dès qu'il se maria il reçut un champ, ce qui ne fut pas vrai pour Mahamadu (4), par exemple.

Tandya (Hunḡu)

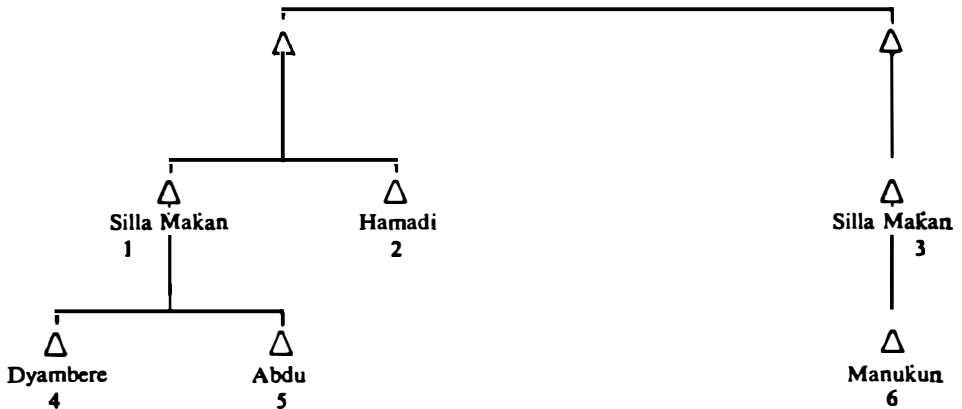


Diagramme 23

1^{er} état: Du temps que 1 était *kāgumme*, 2 et 3 travaillaient pour lui (= *diagrammes* 10 et 16). Lorsqu'il fut devenu trop âgé, il confia sa charge à son cousin cadet 3, et son fils 4 se mit alors à travailler pour ce dernier. Ce rapport, qui fut réalisé il y a plusieurs dizaines d'années (5, qui est aujourd'hui un *kāgumme* sexagénaire, était alors un jeune garçon) ne s'est plus présenté à nous dans la société d'aujourd'hui.

2^e état: Après la mort de 3, Dyambere (4) et Abdu (5) travaillèrent pour le frère cadet de leur père (2) (= *diagramme* 15). Ensuite,

3^e état: quand à son tour 2 mourut, Abdu travailla pour Dyambere (= *diagramme* 10).

4^e état: A présent, il travaille seul. Manukun (6) est un *kāgumme* avec qui il n'a pas de rapports de production.

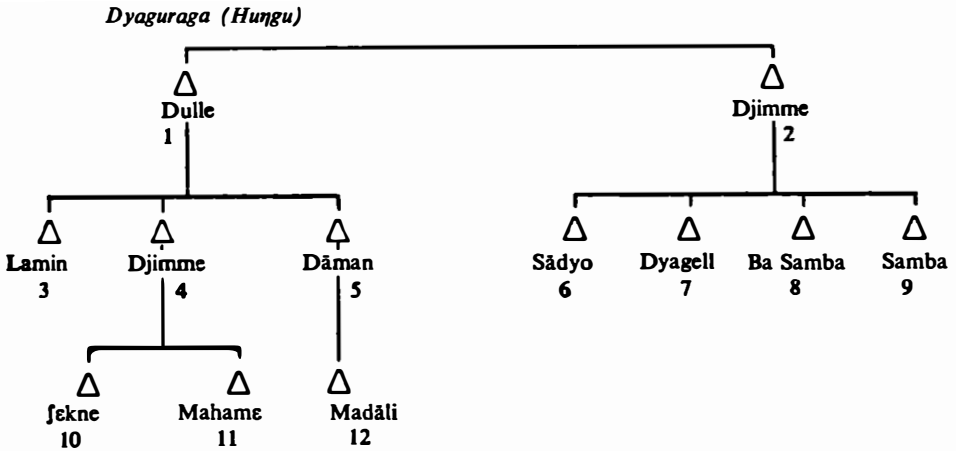


Diagramme 24

- 1^{er} état: Djimme (2) travaillait pour Dulle (1) (= *diagramme 10*).
- 2^e état: Après la mort de Dulle (1), Lamin (3) et son frère Djimme (4) travaillèrent pour Djimme (2) pendant un an (= *diagramme 15*), puis « la famille s'étant multipliée, ils se séparèrent ». Lamin n'avait pas encore d'enfants, mais Sādyo (6) et Dyageli (7) étaient déjà en âge de travailler: ils furent donc subordonnés à leur père exclusivement (= *diagramme 9*).
- 3^e état: Après la mort de Djimme, ses descendants et ceux de Dulle ont formé deux groupes, organisés chacun selon le *diagramme 10*. ʃekne se fait aider par son frère (11), Sādyo par les siens (7, 8, 9). Madāli (12) travaille l' AM₁ pour ʃekne: « Ils continuent la coutume de leur père » (= *diagramme 20*). La valeur purement symbolique d'une telle prestation n'apparaît cependant jamais aussi bien qu'en des occasions comme celle-ci, où pour tous les membres masculins du *kā*, il n'y a que deux greniers, celui de Lamin, le *kāgumme* (3), et celui de Sādyo (6).

Evolution historique de l'organisation familiale du travail

Signification sociale de cette évolution

L'organisation de la production que nous venons de décrire à partir de ses règles actuelles, n'a pas toujours obéi aux mêmes dispositions.

Les rapports de travail organisés par le diagramme 16 représentaient autrefois la norme. Aujourd'hui ils sont devenus d'observation assez rare. Une triple relation de dépendance liait le fils à son père, le frère cadet à son frère aîné, le fils du cadet au frère aîné de son père. Nous avons constaté que le premier de ces liens continue à se montrer aussi solide qu'autrefois, mais que les deux autres se relâchent, plus ou moins d'ailleurs, selon qu'il s'agit du rapport à l'oncle ou du rapport au frère aîné. Demeurant au niveau de l'observation, on remarque, en effet, que le neveu est le plus souvent libéré du contrôle social de son oncle puisque, dans la plupart des familles, à aucun moment de son existence il ne travaille encore pour lui. La rupture du lien fraternel n'existe qu'à l'état de tendance; jamais donnée, elle ne se produit (éventuellement) qu'au moment où le cadet voit naître ses premiers enfants. Elle est le plus souvent provoquée par l'aîné, affirmant vouloir se défaire de la charge accrue de ses dépendants. Comme il est évident que les enfants en bas âge, aujourd'hui le motif de la séparation, seront demain des travailleurs, l'explication fournie par les aînés ne se suffit pas à elle-même. Aussi la rupture des frères ne s'explique complètement à notre avis qu'à la lumière du détachement des *neveux*, précédemment décrit. L'absence prévisible de la prestation qui lui est due selon l'ancienne coutume, amène souvent l'aîné à refuser immédiatement d'accomplir la contreprestation qui lui incombe, même s'il doit, en rompant l'unité de travail, perdre le prestige et l'autorité qu'il gagnait à la commander.

La désagrégation des rapports familiaux est certainement un fait d'observation courante dans les sociétés communautaires touchées par la colonisation, mais elle a obéi chez les Sonijke à des déterminations assez particulières. Il serait insuffisant de ne parler que d'un courant moderne d'individualisme et, pour l'expliquer, de rappeler des processus bien connus des spécialistes de l'« acculturation », comme par exemple l'incidence du travail salarié des navétanes. A ce propos, on peut voir que le démantèlement éventuel des groupes de travail sépare le frère cadet du frère aîné, et que les navétanes sont presque toujours dans le cas de devoir travailler principalement non pour leur frère aîné mais pour leur père, ce qu'à leur retour au pays ils ne manquent jamais de faire, réintégrant leur cellule de travail et réassumant les liens de dépendance qu'elle organise.

La fin des hostilités avec les Maures, bien qu'elle permît aux villages d'essaimer et aux familles étendues de se scinder, ne peut non plus être retenue comme une cause déterminante de cette évolution. L'établissement dispersé en deux ou plusieurs villages des membres d'une famille, ne supprime pas nécessairement les rapports de travail, bien que les circonstances puissent modifier leur forme. Au cas où le champ du *kāgumme* et celui de son dépendant sont peu éloignés l'un de l'autre, le système normal continuera de fonctionner; sinon la prestation tombera et il restera le don que le dépendant prélève chaque année de sa récolte pour venir l'apporter à son

ainé (c'est le *dyaka* coutumier, qui n'est jamais aussi fidèlement remis qu'en cette circonstance); il arrive aussi, rarement, que le cadet envoie son fils le samedi et le dimanche sur le champ du *kāgumme*, en guise de remplaçant, lui-même ne travaillant plus que pour soi. Sans doute, la séparation matérielle entraîne donc quelquefois la dislocation des rapports de travail; encore ces faits ne dépendent-ils pas toujours de l'initiative du cadet:

Lorsque Sitaha Ndyay, l'ainé de la famille, partit de Hungu pour Biladjimi, ses frères cadets Haruna et Tamāsa cessèrent de cultiver pour lui.

De même, le départ de Sādyo Dyaguraga de Hungu pour Lawinat a libéré son cadet Samba, et les intéressés affirment que s'il devait revenir, les anciens rapports de travail seraient renoués.

Inversement, le fait seul d'habiter ensemble ne suffit pas, ainsi qu'il est déjà ressorti de notre exposé, à établir une organisation intégrée de la production:

C'est ce que réalisent, par exemple, les rapports sociaux de production illustrés par le *diagramme 13*, représentatif de la séparation qui s'opère dans tous les grands groupes d'habitation.

Le travail salarié probablement, et certainement la formation des villages de culture, ont donc joué un rôle dans l'évolution que nous venons de décrire; ils l'ont accompagnée et renforcée dans son cours.

Une dernière raison du changement prend sa racine dans la suppression du travail servile. L'esclave était un gage du lien qui unissait au chef de famille tous ses dépendants. Le *kāgumme*, seul maître des captifs, concentrait en ses mains les biens agricoles qu'ils produisaient et les biens dotaux que constituaient leur personne. Tout cadet désirant participer à leur jouissance, devait rester soumis à son chef de famille et travailler pour lui. Le quitter avec ses épouses et ses enfants, c'était entrer en rébellion, se réduire à l'isolement, à la pauvreté. Dans l'ancien état de la société, le travail agricole organisait et exprimait l'interdépendance de tous les membres du *kā*. L'abolition de l'esclavage a compromis la solidité de tels liens et a été l'occasion principale de la rupture du neveu et de l'oncle. D'autre part, il est évident que la séparation des frères qui, dans ce processus, apparaît comme une conséquence, correspond elle-même directement à un désir d'émancipation des cadets. On conçoit qu'elle ne fait que dénouer une tension qui existait de tout temps dans une organisation caractérisée par un esprit de stricte hiérarchie. (La rivalité des frères, nous l'avons vu, est dans l'ordre politique une constante de la sociologie soudanaise.) Car le système actuel des rapports est, au point de vue social, doublement avantageux pour le cadet: il le rend, quant aux rapports de travail, indépendant de son aîné et il lui assujettit ses fils plus étroitement qu'autrefois, puisqu'ils ne partagent plus désormais leur force et travail entre leur oncle et lui-même. A cet égard, les « différends » qui sont quelquefois à l'origine de l'éclatement de la cellule de

travail (et d'habitation) apparaissent comme une expression immédiate de cette opposition. La libération des esclaves fut ainsi l'occasion qui permit au rapport social de production traditionnel le plus faible — celui qui soumettait *ego* au frère aîné de son père — de s'effacer, et aux relations fraternelles de relâcher leurs effets à l'avantage du cadet.

La façon dont la société elle-même s'explique l'évolution de ces rapports est complexe. La disparition du travail servile ne nous a été indiquée qu'une seule fois, par le raccourci suivant: « lorsque les esclaves ont été affranchis, un noble ne pouvait pas prendre la charge d'un noble »; les causes immédiates du démembrement sont, quant à elles, régulièrement énoncées, mais elles le sont de façon sibylline: d'une part, nous l'avons déjà indiqué, la rupture des frères est présentée comme un effet de la volonté de l'aîné, dont les motivations sont exprimées en termes de calcul économique; d'autre part, c'est en termes moraux ⁴³ que les vieux et les marabouts ⁴⁴ se plaignent de la désagrégation que connaissent les rapports familiaux en général. Ils déplorent que les grandes familles comprenant plusieurs frères et leurs fils n'aient continué que de façon exceptionnelle à partager la même concession et à travailler les uns pour les autres. Etant donné que ce sont les aînés eux-mêmes qui prennent l'initiative de la rupture, ces doléances ne peuvent évidemment s'expliquer qu'à condition de ne pas interpréter l'organisation de la production uniquement en termes de calcul économique et de faire ressortir la signification sociale qui la sous-tend. Le travail effectué « pour » un parent est le signe par excellence de la subordination; d'une façon plus particulière, l'accomplissement de la culture de la terre (« ce n'est pas la même chose de remettre à l'aîné du mil ou de l'argent ») est le signe entre tous de la soumission. Il consacre la dépendance du fils et du frère cadet.

On comprend dès lors que si la motivation économique donnée par les aînés de leur comportement n'est certainement pas fictive, elle cache cependant la moitié de la réalité, en omettant le fait que le poids de l'entretien des dépendants n'est aussi lourd que parce que les cadets ont cessé d'accomplir leurs obligations traditionnelles envers leur oncle.

Répartition par sexes des tâches agricoles

Si nous avons pu présenter en son entier le système social de production réglant le travail des hommes, sans avoir jamais eu à faire état du travail féminin, c'est que la pratique de l'agriculture est le lieu d'une répartition

⁴³ « Gori est le plus mauvais, le plus méchant des villages du Dyahunu. Ils ne s'aiment pas entre eux. On y partage la même concession, sans travailler ni manger ensemble; on ne se dit même pas bonjour le matin. »

⁴⁴ Que les marabouts soient parmi les premiers à se plaindre de la désunion des frères, permet d'évaluer la faiblesse de l'incidence musulmane sur la cohésion de la famille étendue et sur les relations de subordination entre aînés et cadets.

des tâches radicale. Elle se définit d'abord quant à la nature de ces tâches et quant aux plantes cultivées, les hommes et les femmes ayant toujours leurs cultures sur des champs distincts :

Tableau 17

Travaux	hommes	hommes aidés par leurs épouses	femmes	femmes aidées par leur mari
Débroussaillage	x		x	x
Semences		x		x
Sarclage	x		x	
Section des épis	x			
Récolte des épis			x	
Battage	x			
Engrangement		x		
Vannage			x	

Plantes cultivées ou cueillies	par les hommes	par les femmes
Gros mil	x	
Petit mil	x	
Maïs	x	x
Arachide	(x)	x
Riz		x
Indigo		x
Calebasse	x	
Tabac	x	
Gomme	x	
Coton	(x)	x
Kapok	x	
Roselle	x	
Tanin	x	
Feuilles de baobab	x	
Fruits du jujulier, du mûrier		x (et enfants)

Mais cette répartition par sexes opère plus profondément encore; elle manifeste, en effet, deux ensembles socio-économiques distincts. Nous avons examiné longuement la sphère du travail agricole masculin; celle des femmes, beaucoup moins importante au point de vue matériel, est très simple quant à son organisation, et est il aisé de la caractériser. A l'opposé des règles que nous venons de décrire, le travail féminin est fondé sur le principe individualiste: l'épouse, ayant reçu en prêt de son mari l'usage d'un lopin, est seule à le cultiver avec ses filles célibataires et elle est unique propriétaire des produits de sa culture. Sa récolte est modeste et dépasse rarement une centaine de *mudd*, car elle ne travaille sur le champ que le matin. Elle en dispose

librement à son avantage, la déposant dans son propre grenier (si elle n'en possède un, dans un coin du grenier de son mari), la consommant, la vendant à sa guise. Il dépend de son bon vouloir d'en faire bénéficier gratuitement les membres de son *kā* résidentiel.

La distribution

Le groupe de distribution, l'ensemble des proches au sein duquel la nourriture est quotidiennement répartie, réunit les hommes composant le groupe de travail, leurs épouses et leurs enfants: c'est le *kore*⁴⁵, qui comprenait aussi autrefois les esclaves du chef de famille. Chaque participant masculin est tenu de contribuer à la subsistance de tous les membres. Mais si l'ordonnance du travail est stricte et fidèlement observée, les règles qui définissent la quantité des céréales que chacun doit « sortir » de son grenier, sont assez fluctuantes.

Le procédé le plus pratiqué consiste en ce que l'aîné procure le mil et le maïs pour tout le groupe cinq jours de la semaine; les cadets mariés n'ont à faire de même que les deux autres jours, le jeudi et le vendredi, suppléant en outre au paiement de la viande (qui est un plat rarement consommé) et pourvoyant aux condiments. C'est dire que l'aîné entretient la famille, les dépendants ne contribuant à la dépense que pour une part assez faible. Les modestes excédents qui dans chaque grenier restent à la fin de l'année agricole deviennent la propriété individuelle de leur détenteur.

Une autre façon de faire, citée pour mémoire car elle ne se présente pas fréquemment, veut que l'on vide les greniers l'un après l'autre, en commençant par celui de l'aîné.

Le célibataire remet sa récolte à sa mère qui, en compensation, lui achète ou lui confectionne ses vêtements; il lui arrive de contribuer aux dépenses familiales en donnant la quantité de mil nécessaire à la bouillie du matin.

Dans celles des grandes familles qui sont composées de plusieurs groupes de travail, l'aîné de chaque groupe sort de son grenier les quantités qui répondent aux besoins journaliers de ses dépendants immédiats.

Ces règles composent l'énoncé idéal du système. S'il fallait s'y tenir, il suffirait de souligner la congruence des rapports de production et des rapports de distribution, chaque individu intervenant dans la dépense collective en proportion du travail effectué pour son propre compte (ce que tendent à manifester jusque dans le détail les affectations parallèles du jeudi et du vendredi). En fait, ce système de contribution est appliqué aussi longtemps

⁴⁵ Il est permis d'inclure des morts dans la notion de *kore*, « par exemple, le grand-père défunt, parce qu'il a nourri mon père et donc moi-même indirectement ». Par extension on dit que le village est le *kore* du chef de village, le quartier celui du chef de quartier.

que les quantités de céréales qu'il suppose à son fonctionnement se trouvent effectivement dans les greniers, mais si le mil ou le maïs viennent à manquer chez l'un, on prélèvera de la récolte des autres la part voulue. A cet endroit surgit une seconde difficulté: il y a, dans l'énoncé idéal des principes applicables à ces prélèvements, divergence entre les informateurs: certains prétendent que l'aîné seul est tenu aux obligations supplémentaires, d'autres constatent que tous les membres du groupe y sont appelés de façon égale.

Il nous appartient de qualifier toutes ces règles et de les interpréter. Remarquons d'abord que nous nous trouvons en présence de deux discordances, la première amenant à distinguer entre la stricte définition de la coutume et la réalité effective de son application, la seconde (qui se situe à un niveau inférieur, notamment celui du mode selon lequel cette application de la coutume doit se faire) divisant l'opinion des intéressés sur la répartition des charges. Nous pouvons les résumer ainsi:

Idéal de la coutume: l'importance des contributions individuelles reflète l'organisation de la production.

Réalité de la pratique: en cas de nécessité, il y a contributions supplémentaires, selon les besoins.

en théorie: ces contributions sont dues par l'aîné;

en fait: elles sont fournies indifféremment par tous les greniers pourvus.

Chacune de ces règles comporte un sens sociologique précis. Aux termes de la coutume, la charge des contributions de chacun suit le régime de son travail. Le processus complet de la production et de la distribution forme dès lors un système univoque régi par le *principe de redistribution*: l'aîné, qui grâce au travail de ses dépendants dispose de la plus grande part de la récolte, se trouve être, en même temps et pour cette raison, le principal dispensateur du groupe. D'une façon générale, l'aîné a la haute main sur toutes les richesses de la famille; ce contrôle lui permet, en particulier, de détenir les biens dotaux et, par conséquent, de réglementer l'accès des cadets aux femmes. Il n'est pas nécessaire de réaffirmer l'orientation inégalitaire de ce système, qui assure au tenant de l'autorité le contrôle social sur la vie économique et sociale de la famille. Mais si, selon la coutume, le système se définit donc à partir des termes sociaux de la production et conformément aux principes de prééminence qui les sous-tendent (système que l'on pourrait caractériser brièvement par la formule: « de chacun selon sa place sociale dans la production »), la réalité, par le correctif qu'elle apporte en cas de pénurie, fait apparaître un système subsidiaire relevant du *principe de*

*réciprocité*⁴⁶, parce qu'il se définit en termes de consommation, c'est-à-dire — étant donné que tout le monde, dans la mesure du possible, doit manger à sa faim — de façon égalitaire (« à chacun selon ses besoins »).

La première discordance, amenant à distinguer entre le système coutumier (qui demeure le système de distribution normal) et le partage réel applicable en cas de production déficitaire, peut s'expliquer par l'histoire. La parfaite correspondance des rapports de production et des rapports de distribution paraît être effectivement la véritable coutume, la coutume que connaissait et qu'était capable de pratiquer sans défaillance la société du temps de l'esclavage: par le travail des captifs, le grenier de l'aîné était toujours approvisionné en suffisance pour faire face aux obligations qui lui incombaient (subsistance, dots, tributs, dépenses de prestige). Le second terme — les accommodements observés dans la réalité — ne seraient, dans cette perspective, qu'un correctif déterminé par les seules nécessités de l'indigence.

L'autre discordance que nous relevions, séparant différents informateurs, les uns mettant l'obligation des apports supplémentaires exclusivement à la charge de l'aîné, les autres affirmant qu'ils sont répartis selon les capacités actuelles de chacun, n'est, à son niveau inférieur, que la transposition de la première. Elles se répondent termes à termes. Il ne s'agit jamais ou bien que de rester le plus près de la pure coutume — dans les faits ou verbalement —, en maintenant le système dans le pouvoir de l'aîné (fût-ce à son désavantage économique), ou bien de s'écarter de cette coutume, en se pliant à la nécessaire égalité du cadet et de l'aîné (quand bien même la réciprocité dont il s'agit ne serait que celle de leurs obligations).

L'examen des rapports de production avait montré qu'au moment où, au sein de la famille étendue, la consommation des femmes et des enfants égale ou dépasse la production de leur époux et père, l'aîné renonce parfois à l'exercice de son contrôle, pour éviter d'avoir, probablement sans contrepartie future, trop de dépendants directement à sa charge.

L'analyse des rapports de distribution nous a fait suivre le même cours: dans les deux systèmes, les normes sont conçues en des termes sociaux, que la réalité économique (au sens formel, moderne), dans une certaine mesure, oblige à enfreindre. Ici et là, le pouvoir de l'aîné est la théorie, que la pratique réduit partiellement.

⁴⁶ Nous appliquons la typologie proposée par POLANYI (« The economy as instituted process », in K. POLANYI, C.M. ARENSBERG and H.W. PEARSON (Eds.), *Trade and markets in the early empires*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1957, pp. 250-256), mais il convient de préciser qu'il s'agit ici d'une réciprocité particulière en ce que sa pratique est irrégulière et aléatoire. Il n'y a pas exercice obligatoire d'un enchaînement organisé de dons et de contre-dons, mais application d'un principe en vertu duquel, au sein d'une communauté, celui qui possède donne en remplacement de celui qui, sur le moment, ne possède pas.

Il reste à considérer les rapports que les deux sphères entretiennent l'une avec l'autre. A cet égard, on fera ressortir que l'inconsistance dont le système de distribution est aujourd'hui le siège, cesse de le faire correspondre entièrement au système de production. Puisque, en définitive, chacun des membres du groupe peut être appelé à contribuer à la satisfaction des besoins de toute la famille, on constate que la formulation de système de production, faite en termes de rentabilité, serait plus encore qu'à l'époque traditionnelle dénuée de sens. L'obligation du cadet de produire « pour » l'aîné n'a pas pour fonction ni pour objet d'enrichir ce dernier ; elle tire son sens du fait seul que l'un travaille sur le champ de l'autre et qu'il reçoit de son grenier la plus grande part de sa nourriture, ainsi que le moyen de se procurer une épouse.

En résumé, dans l'organisation familiale de la production et de la distribution des biens agricoles, les rapports de parenté fondent le mécanisme du système, mais aujourd'hui l'« économique » (le calcul des besoins des familles restreintes) définit quelquefois la limite de son application.

Dans ces conditions, comme la totalité des besoins ne trouve à se satisfaire qu'au prix d'entorses aux principes communautaires traditionnels et comme ces principes demeurent le fondement de l'organisation économique et sociale et le type unique d'explication par lequel la société cherche à se rendre compte d'elle-même (on a vu avec quelles inconséquences), il faut conclure qu'organisation et explication relèvent plus de la domination sociale des aînés sur les cadets que de préoccupations économiques. C'est, nous semble-t-il, l'intérêt principal de l'organisation soninke actuelle qu'elle trahit la fonction idéologique du système de parenté avec d'autant plus de force que ce système n'est plus complètement adapté aujourd'hui aux besoins de subsistance qu'il est censé satisfaire. Cette idéologie est à ce point présente que, nous l'avons vu, certains membres de la communauté n'ont à donner de la réalité effective du partage élémentaire qu'une explication imaginaire.

La consommation

Il y a trois repas par jour : le premier se prend dès le lever, le second, qui est aussi le plus important, vers une heure, le dernier vers huit ou neuf heures du soir.

Les règles de commensalité observées par les parents et les alliés sont le plus souvent étrangères à leurs rapports de travail⁴⁷. La matière est

⁴⁷ Ce lien n'existe directement d'une façon évidente que dans les grands *kā* divisés en plusieurs équipes de travail. Là, on trouve une homologie entre rapports de production et groupes de commensalité, en ce sens du moins que chaque unité forme, séparément des autres, des groupes de commensalité en son sein (cfr l'existence de trois cuisines dans le *kā* des Dyaguraga de Dālisilāmi (pp. 367-369), correspondant aux trois groupes de production : n° 6, chez Dāman, n° 34 chez Djimme, n° 54 chez Dābuse).

dominée par quelques principes, à l'intérieur desquels des rapports électifs entre individus peuvent se manifester librement.

Hommes et femmes mangent en des groupes distincts. Néanmoins il arrive que des parents séparés par une génération et, plus souvent, que les grands-parents et leurs petits-enfants se tiennent, à défaut d'autres proches, compagnie, « parce qu'il est pénible de manger seul ».

Les groupes masculins sont fondés sur la règle que le fils marié ne doit pas être le commensal de son père; il mange avec ses amis ou avec ses frères, s'il vit avec eux, et avec ses propres fils. Le grand-père convie son petit-fils. Pour le reste, si la concession compte beaucoup de frères et de cousins, ils reproduiraient volontiers les équipes qu'ils forment dans les champs.

Les groupes féminins sont tenus de distinguer la parenté et l'alliance: les femmes du *kā*, dit-on, ne mangent pas avec leur belle-famille, mais il n'est pas de principe qui soit plus souvent transgressé. En revanche, rien — même en droit — n'empêche les épouses des frères et celles des cousins de se trouver réunies aux repas. La grand-mère appelle près de soi ses petites-filles.

Partager le repas est la façon la plus directe de concrétiser de bons rapports entre parents (et entre amis⁴⁸). Un différend opposant des commensaux fait éclater leur groupe.

L'héritage des biens

Le régime de l'héritage, en tant qu'élément constitutif et expression de l'organisation de la famille (de son étendue, des rapports existant entre parents) doit surtout nous retenir dans la mesure où la réglementation patrimoniale fut, au siècle passé, le lieu où la conception islamique et la conception coutumière du groupe familial pouvaient s'opposer le plus explicitement.

Les règles musulmanes tirées du Coran⁴⁹ et de la Risāla⁵⁰ sont connues⁵¹. Qu'il nous suffise de rappeler qu'elles avantagent les descendants par rapport aux ascendants et surtout aux collatéraux, les hommes par rapport aux femmes, et qu'elles mettent l'accent sur le lien conjugal. L'essentiel du système malékite tient en ce qu'à la mort du chef de famille, son ou ses épouses héritent 1/8 de ses biens, ses fils et ses filles 7/8; que 1/4 des biens

⁴⁸ Un ami présent au moment du repas sera invité à la partager; il accepte ou s'en va, mais il est impoli de ne pas se joindre au groupe tout en le regardant manger.

⁴⁹ Sourate IV, 7-13, 176.

⁵⁰ *Op. cit.*, chapitre XXXIX.

⁵¹ Elles furent formulées, à propos de groupes soninke, en tout ou en partie par DANIEL, 1910, pp. 35-36; DELAFOSSE, 1912, III, p. 95; SAINT-PÈRE, 1925; COUTOULY, 1939, pp. 235-237.

d'une femme va à son mari, 3/4 aux fils et aux filles; que la part du fils est égale à celle de deux filles, et que les frères et sœurs ne sont pas appelés à hériter quand le père ou le fils du défunt ou les enfants mâles de ce fils sont en vie ⁵².

Mais si le droit musulman est bien établi, la coutume, telle qu'elle apparaît à travers la tradition orale, pose de grands problèmes, tant sur sa teneur que sur la question de sa résistance à l'islam. Deux raisons expliquent ces difficultés: que, dans le passé, aucune des deux solutions juridiques n'a dû l'emporter sur l'autre mais que très probablement des compromis s'imposèrent, et qu'aujourd'hui, les héritages se réduisant à peu de chose et le défunt ayant le plus souvent donné la plupart de ses biens à ses enfants avant sa mort ⁵³, il n'y a pas à proprement parler un droit de succession cohérent.

Nous devons distinguer deux procédures successorales. Les implications de la première paraissent révélatrices du conflit des droits: elle consiste à s'abstenir de tout partage des biens et à en confier la gestion unique, sinon la propriété, au nouveau chef de famille. Il est clair que la société opposa une forte résistance à l'islam, soit que, tout en reconnaissant les nouvelles règles, elle ait fait obstacle à leur application, soit que l'arrangement décrit ne soit autre que la coutume elle-même qui aurait dans ce cas continué d'être observée effectivement. La pratique contemporaine continue à présenter de ces cas:

A Gori, la grande et riche famille de Baba Dükure, plutôt que de procéder au partage des biens du *kāgumme* défunt, a préféré laisser l'héritage indivis et s'en servir collectivement sous la conduite de Baba, comme d'un capital commercial.

Dans une autre famille Dükure du même village, un fils unique a gardé par devers lui les menus objets laissés par son père, « étant donné que sa mère et sa sœur ne lui ont pas demandé leur part ».

La deuxième façon de procéder permet aux héritiers de se saisir des biens qui leur reviennent. Pour reconstituer l'énumération de ces héritiers ainsi que leurs droits respectifs, nous n'avons pu recueillir le souvenir que des éléments suivants:

1. Les esclaves et, sans doute aussi, le gros bétail revenaient au nouveau *kāgumme*, frère cadet ou à défaut fils aîné du défunt.

2. Au fils aîné revenait le privilège de prendre deux parts d'une catégorie de biens à son choix. D'autre part, en vertu de règles toujours encore en vigueur, le fusil et le cheval vont aux garçons; les bijoux et le coton aux filles (parfois tous les bijoux sont laissés à la cadette), mais à leur défaut le père et les frères se partagent le prix de leur vente.

⁵² *Risāla*, *op. cit.*, chapitre XXXIX, pp. 275-277.

⁵³ Au point qu'on dit parfois d'un défunt qu'« il était si vieux qu'il ne possédait plus rien ».

3. Les biens du fils revenaient à son père ou à son défaut s'il était fils aîné, à ses propres enfants, sinon à son frère aîné.

Ce peu de renseignements suffit à constater que le système consolidait l'autorité des aînés au sein de la famille étendue patrilinéaire, en consacrant la prédominance des ascendants, en privilégiant la séniorité au sein de la ligne collatérale, en ne reconnaissant aucun droit au conjoint. A moins que la tradition ne soit contaminée par l'influence de l'islam (ce qui est fort possible), il semble pourtant que dans le Dyahunu les droits du frère du défunt ne furent pas absolument exclusifs de ceux du fils, comme ce fut le cas dans les régions soninke voisines ⁵⁴.

La situation de fait actuelle, nous l'avons déjà dit, n'est pas révélatrice de la solution apportée aux conflits des droits. Faute que les défunts possèdent suffisamment de biens pour que puissent intervenir les règles très élaborées du partage musulman attribuant à divers héritiers des fractions déterminées de la succession, nous sommes privés du moyen de savoir si la non-observance de la Risâla est due à cette simplicité fortuite des dévolutions ou si réellement le droit musulman ne se serait pas en tout cas imposé, en son entier ou en partie. Il faut donc rappeler notre première constatation et nous y tenir: qu'à l'époque des guerres, de l'esclavage et du commerce, quand le butin, les surplus agricoles (sans compter les esclaves eux-mêmes) et le profit étaient assez importants pour que la plupart des héritiers fussent pourvu, la société acceptait non sans ambiguïté certains principes au moins de la succession islamique, mais qu'elle paraît en même temps avoir contrarié leur mise en pratique.

Le caractère contradictoire de l'information renvoie de son côté à l'état flottant de cette situation. Selon que l'on interroge les Dyahunaŋko sur la théorie du droit successoral ou sur des exemples de partage effectifs, il est fait état de principes musulmans (d'ailleurs connus dans leur détail par certains marabouts seulement) ou d'une pratique composite s'inspirant à la fois de l'islam, des principes coutumiers et de certains soucis d'équité. Bétail, chevaux, récoltes, argent, bijoux, fusils, pagnes sont, en fait, distribués à l'amiable entre les proches parents et les conjoints, selon les principes de justice distributive et selon l'usage que chacun des intéressés peut en avoir.

⁵⁴ Dans le Gidimaŋka, « avant l'islamisation des Sarakollé, les biens appartenaient à la famille uniquement, et le chef de famille en était l'administrateur... C'était le frère cadet du défunt (aîné des frères survivants) qui prenait sa succession et, à la mort de celui-ci, l'autre frère et ainsi de suite jusqu'à l'extinction des frères. Le chef de famille était alors l'aîné des cousins germains » (SAINT-PÈRE, 1925).
« Chez les Marka fétichistes (par exemple, chez les Diawara), les premiers héritiers naturels ne sont pas les enfants du défunt mais ses père et mère, qui prennent toute la succession; s'il n'y a pas d'ascendants, ce sont ses frères qui prennent toute sa succession, les enfants n'ayant droit à rien » (COUTOULY, 1939, p. 237).

L'exemple d'un partage qui eut lieu au sein d'une famille restreinte (la famille de Samba Dyaguraga, à Hungu) témoigne du désir de pourvoir chacun d'une part à peu près égale de la succession plutôt que de l'obéissance à de strictes règles.

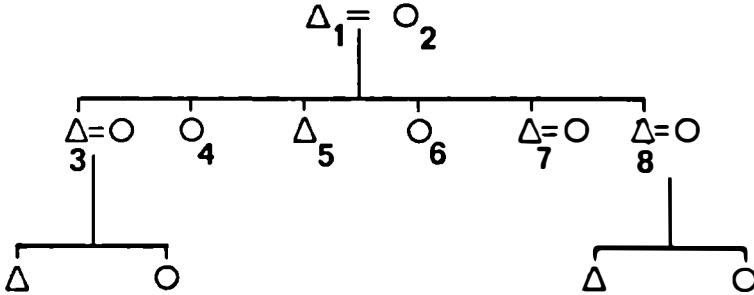


Diagramme 25

1 ne possédait rien qu'un fusil, qui alla à son fils aîné, 3, et le produit de sa dernière récolte, que reçut sa femme, 2.

A sa mort, 2, plus riche que ne l'avait été son mari, laissait six chèvres, des arachides, du mil et du coton.

Partage des chèvres: une bête fut tuée après les funérailles; 3, le fils aîné, en reçut deux, les autres garçons chacun une; on estima que chacune des filles avait droit à la valeur d'une demie (« deux pattes »), mais elles y renoncèrent.

Partage des arachides: 4 et 6, pour compenser leur part de chèvres, reçurent tout, après que chacun des fils eut pu prélever quinze *mudd*.

Partage du mil: tout fut laissé à 3 et à 8, car ils avaient charge de famille.

Partage du coton: il fut laissé aux filles, 4 et 6.

Des frères et des sœurs appelés à un partage peuvent donc appliquer, sans chercher à les concilier formellement, des critères de répartition d'ordres différents et peu compatibles: nature des biens, privilège de l'aînesse, avantage des hommes sur les femmes, équité, besoins respectifs; il suffit qu'il règne une bonne entente chez tous les intéressés.

Une succession comprend rarement tant de biens et d'une si grande diversité. En général les propriétés du défunt se limitent à une ou deux de ces espèces seulement, ce qui d'ailleurs ne change rien à l'esprit ni à la technique du partage: pour donner, dans la limite du possible, leur dû à tous, on estime les biens à leur valeur d'échange et on tente par ce moyen de composer les parts respectives que chacun est appelé à hériter, tout en continuant à tenir compte de la division par sexe pour la dévolution de certains biens.

Les répartitions contestées sont portées devant un marabout ou le chef du village. Dans le passé le marabout ainsi consulté avait droit au dixième de la succession, aujourd'hui à « un peu » seulement; le chef de canton en recevait la vingtième partie.

Les donations sont admises et reconnues pour autant que leur auteur les fasse en bonne santé; dans le cas contraire elles ne sont pas respectées après sa mort. L'homme peut disposer de tous ses biens; la femme, du tiers, tant que vit son mari; s'il est mort, d'une part seulement, qui n'est pas définie. Souvent, devenue vieille, quand elle cesse de porter ses bijoux, elle les donne à ses filles (dont elle peut avantager la préférée) ou à ses petites-filles utérines.

Le testament, oral ou écrit, n'est pas en usage.

Les rapports interpersonnels au sein de la famille

Les Soninke manifestent une grande retenue dans les rapports qu'ils entretiennent avec leurs parents, qu'ils soient d'ailleurs positifs (la sympathie se marque plus ostensiblement entre les amis qu'entre les proches) ou négatifs (sauf s'il éclate une dispute) et quand bien même une manière d'être ou de faire serait conforme à l'esprit de la coutume et qu'elle ne devrait donc rien à l'inspiration personnelle. C'est, en fait, la coutume elle-même qui leur impose de surveiller ainsi leur comportement. Le noble cache ce qu'il sent, et sur ce point il est suivi par les *nyakamala*, encore qu'ils se donnent un peu plus de latitude que lui sur ce sujet.

La description des rapports, que nous entreprenons ici, doit en conséquence plus à l'information orale qu'à l'observation. Afin de ne pas appauvrir une matière pour laquelle nos sources de connaissance sont donc principalement indirectes, nous avons respecté dans une grande mesure le ton et l'expression originaux donnés à ces renseignements par les informateurs, estimant du reste qu'ils sont inséparables de leur contenu.

Père-fils. Entre eux règne une grande distance. Ils ne sont pas intimes, ils ne se divertissent pas ensemble. Le père (ni la mère) n'intervient dans les relations familiales qu'a le fils avec ses amis, dans les plaisanteries qu'ils échangent; d'ailleurs, en général, quand le père est à proximité, le fils reste tranquille. Le fils doit respect et obéissance à son père pendant toute sa vie. S'il manque à ses devoirs, s'il refuse de cultiver ou de remettre l'argent qu'il gagne, il sera châtié par son père ou son frère aîné.

Le père joue avec son petit garçon jusqu'à ses six ans; il a pour lui des gestes d'affection (surtout si c'est un enfant unique), il l'emmène au *miside*, mais ce traitement de faveur cesse avant la dixième année: à partir de cette époque les vieux se plaindraient de voir l'enfant les écouter; or, il ne doit pas apprendre les sujets des palabres, les disputes relatives aux femmes, les secrets du village. Le père cesse alors de s'occuper de son fils, et si l'enfant continue à venir auprès de lui, il lui dira de s'en aller jouer. A dix ans, le fils commence à redouter son père.

Le père mange avec son fils jusqu'à son mariage. Quand il est encore en bas âge, il y a une grande familiarité entre eux aux repas. Le petit peut s'asseoir sur les pieds de son père. Mais dès alors on lui apprend cette marque de respect qui consiste à « tenir le plat » (de la main gauche). Le fils ne doit pas parler « au-dessus du plat ». L'os revient au chef de famille, qui peut le donner à l'enfant. Jusqu'à ses vingt ans il doit se tenir accroupi, et ce n'est que vers l'âge de quarante ans qu'il pourra manger à côté de son père, assis sur une natte ou une peau de mouton. Mais il est rare qu'un fils marié soit le commensal de son père: il mange en principe avec ses propres fils.

Le fils ne doit pas s'asseoir à la place habituellement occupée par son père.

Tout homme éprouvant des difficultés dans ses rapports avec un tiers (dettes à payer, litige, etc.) consultera ses amis ou un vieux griot plutôt que son père (ou le frère de son père): le vieux griot soutiendra la cause d'un homme jeune, car il peut s'opposer à un homme âgé qui n'écouterait pas le cadet et le renverrait, fort de sa plus grande expérience. Aujourd'hui les vieux traitent volontiers les jeunes d'enfants modernes, et les jeunes supportent moins bien les vieux que naguère. Autrefois il fallait obéir à tous ceux qui étaient plus âgés que soi et leur témoigner du respect: écouter leurs conseils, ne pas parler à haute voix ou s'adresser à une fille en leur présence, ne pas les contredire. Actuellement ces règles ne sont plus strictement respectées qu'à l'égard du père.

Mère-fils. Le fils doit le respect à sa mère, qui peut le reprendre (à tout âge) — ce qu'elle fait fréquemment et, quand il est petit, journellement—, bien qu'elle ne soit pas chargée de son éducation; elle peut aussi le punir (le gifler même, jusqu'à ses quinze ans, mais ceci est rare).

Aussi longtemps qu'il n'a pas été circoncis, le garçon reste à charge de sa mère. C'est elle qui lui paie ses vêtements et qui pourvoit à sa nourriture; après ce moment, c'est à son père qu'il revient de veiller à sa subsistance, mais il continue à recevoir des cadeaux de sa mère, même à l'âge adulte. De son côté, il lui confie sa petite récolte personnelle jusqu'au moment où il peut se construire un grenier.

Il n'y a pas d'intimité entre eux; leurs rapports restent lointains, moins pourtant qu'ils ne le sont entre le fils et le père.

Père-fille. « Ils n'ont pas de rapports du tout ». Même toute petite, la fille reste uniquement près de sa mère. Le père et la fille ne sont jamais seuls ensemble; ils ne se parlent guère, mais la fille peut se mêler à l'entretien que son père mène avec son frère. Il peut la punir, la gronder, la gifler, quel que soit son âge et serait-elle mariée, mais cela se fait rarement. Il lui donne des cadeaux (des bijoux en or), au retour d'un voyage par exemple, surtout après son mariage.

La fille est à la charge de sa mère jusqu'à son mariage.

Mère-fille. Leur lien est le plus étroit qui se trouve dans la société. Elles restent très proches et très intimes pendant toute leur vie. La mère — ou, plus exactement, la parente: mère, grand-mère maternelle, sœur de la mère — qui a élevé la petite fille, demeure sa confidente et son recours; elle doit toutefois rester étrangère à tout ce qui ressortit à la vie conjugale: en ce domaine, c'est le père qu'il faut affronter.

Education des garçons et des filles par le père et la mère. C'est en observant et en imitant que le garçon apprend de son père et des autres hommes du village ses futures occupations d'adulte, comme font la fille (et le petit garçon de moins de sept ans) auprès de leur mère. Connaissances, coutumes et techniques ne sont pas transmises de façon organisée⁵⁵: délibérément, directement un homme n'enseigne presque rien à son fils, « même pas quelles terres sont bonnes ou mauvaises pour le mil », mais il répond aux questions posées. Quant aux obligations morales, d'après un informateur, « le père se contente de dire: «“Cela n'est pas bon”, sans jamais donner de motifs ». En écoutant les conversations de son père, de sa mère et de ses grands-parents, l'enfant pourra connaître les obligations qu'impose la société. L'état présent des connaissances historiques témoigne de la dégradation du savoir que les cadets étaient autrefois curieux d'apprendre des aînés⁵⁶.

L'éducation des filles porte sur peu de matières — techniques de travail (cuisine, filage), quelques coutumes qui intéressent les femmes, soins de beauté —, mais elle se fait de manière plus systématique que celle des garçons. Pour elles les explications, les conseils et les recommandations de la mère et de la grand-mère maternelle ne manquent pas.

Malgré l'insuffisance des renseignements réunis sur la sexualité, imputable à la gêne des informateurs, il semble permis d'affirmer qu'il n'y a pas en ce domaine d'éducation véritable. Le jour du mariage quelques conseils sont donnés à la jeune épouse⁵⁷. Les rapports sexuels sont explicitement interdits aux filles, à qui ont dit d'attendre le « grand jour » du mariage. Il apparaît que dans les villages les plus importants les filles de douze à quinze ans ont des rapports avec de jeunes camarades. Les hommes arrivent au mariage après des expériences sexuelles vécues, en général, avec des femmes mariées. Leurs devoirs en la matière sont laissés dans le vague.

Les punitions consistent, quel que soit l'âge du garçon, en blâmes et en insultes. Pour les fautes les plus graves — la désobéissance, le refus de tra-

⁵⁵ Nous décrivons ici la société traditionnelle. Des sources de savoir que constituent l'école coranique et l'école moderne, il est traité au chapitre X.

⁵⁶ Il est probable qu'autrefois des règles de morale et certaines techniques étaient enseignées à l'occasion de la circoncision.

⁵⁷ Voir p. 460.

vaille et le vol —, le père, jusqu'au moment où le fils atteint sa taille, peut le frapper; plus âgé, il pourrait arriver que le fils rende les coups à son père, ce qui entraînerait leur séparation. Le châtiment le plus sévère consiste à attacher le garçon à un arbre et à lui donner des coups de bâton ou des coups de pied. Le père peut aussi maudire son fils, « lui souhaiter tous les malheurs en y mêlant Allah ». On frappe rarement les filles.

Les récompenses tiennent en bénédictions et en cadeaux. A l'occasion de la circoncision, si le garçon s'est montré courageux, après un succès scolaire, au terme de ses études coraniques, à son mariage, le fils reçoit de son père une chèvre, un âne, ou un mouton. Plus âgé, à partir de ses quinze ans, il peut recevoir une vache ou un « pied de cheval », un boubou, jamais de l'argent. Un bon travail aux champs ne lui vaut pas de cadeaux. A quarante ans l'âge de se voir donner des cadeaux est passé.

Le fils peut, quant à lui, donner des cadeaux à son père à partir du moment où il gagne de l'argent.

Beaucoup d'enfants et de jeunes gens possèdent donc quelques biens, les petites filles des pagnes ou des bijoux, les petits garçons des animaux, quoique de l'avis de certains informateurs ils n'en seraient que les détenteurs; ou encore, leurs parents ne font sur le moment que les leur promettre (« ils les mettent sur leur tête »), pour ne les donner qu'au mariage.

Les souvenirs de Hamé Ndyay de Hungu à ce sujet font bien ressortir cette indécision de la coutume.

Tout enfant il était berger. Après la moisson du maïs, en glanant les épis oubliés sur les champs il a pu collecter une fois trois *mudd*. Il acheta deux poulets, avec l'accord de sa mère. Les poules pondirent et eurent treize poussins. Sa mère échangea la volaille contre une chèvre. La chèvre fit des petits. C'est alors qu'il « vola » deux des chevreaux pour payer son billet de chemin de fer et partir pour le Sénégal (il ne reçut d'ailleurs pas la permission de son père et dut remettre son départ à plus tard). La chèvre continua à mettre bas. C'est avec son produit (un bouc et neuf chèvres) qu'il put « acheter » sa première femme.

(Il dit donc tout à la fois que les bêtes lui appartenaient, mais que pour les monnayer il lui a fallu les voler et qu'enfin elles ont pu lui servir au paiement de la dot.)

Certains commerçants, s'en remettant à l'honnêteté et à l'intelligence de leur fils ou de leur fille, peuvent leur confier de menus objets à négocier, par exemple s'ils doivent s'absenter du village. C'est alors l'enfant tout seul (il peut s'agir d'une fillette de huit ans) qui a la responsabilité de mener à bien ces affaires, sans que la mère ait à intervenir.

Frère du père-fils du frère. « Le frère du père est comme le père. » On a avec l'un les mêmes relations qu'avec l'autre. Même si le frère du père a le même âge que son neveu, l'obligation du respect n'est pas altérée, mais « chaque enfant suit son père », ce qui signifie que le lien avec le frère du père n'est, en définitive, pas de si grande conséquence. Ce n'est que si le père meurt jeune que son frère, venant à le remplacer, prend de l'importance.

Il joue cependant toujours le rôle de confident pour son neveu lorsqu'une dispute s'élève entre père et fils, « parce que les différends ne doivent pas sortir de la famille ».

Frère de la mère-fils de la sœur. Avec le frère de la mère les relations sont plus détendues qu'avec le frère du père. Son neveu lui confie même des secrets. Ces parents, sans être à proprement parler des *kalleγγορῆκε*, ont néanmoins des rapports qui relèvent de cette sphère. Le dixième jour du mois de *Kasanne* (mai), les enfants de la sœur célèbrent la « fête du balayage » (*selande*) en venant nettoyer la case du frère de leur mère, lequel leur donne un poulet en guise de récompense; l'année suivante, le même jeu se répète et l'année d'après c'est au frère de la mère à se rendre chez ses neveux pour balayer à son tour et recevoir le cadeau qui lui est dû.

Sœur du père-fils du frère. Un homme a une assez grande intimité avec la sœur de son père. Elle est toutefois « moins qu'une mère ». En cas de difficultés, c'est souvent à elle qu'il a recours. (En règle générale, un homme préfère se confier à une femme qu'à un homme: « Quand le fils a grandi, il se croit déjà l'égal de son père; il s'adresse, de préférence, dans l'ordre: à la sœur de son père ou de sa mère, à une belle-sœur, à son épouse ».) La sœur du père peut intercéder auprès de celui-ci, surtout si la mère n'ose lui parler pour la cause de son fils. Mais elle peut aussi bien se montrer éducatrice et sévère avec lui.

Sœur de la mère-fils de la sœur. Elle est pour lui « presque comme une mère », sauf qu'il lui doit un peu moins de respect. Il lui fait des confidences et lui avoue des torts bien plutôt qu'à sa mère, même s'il s'agit de la sœur aînée de celle-ci.

Frère aîné-frère cadet. « Ils ne sont jamais d'accord, c'est admis ainsi par les anciens. » Ils se disputent « même sur le plat ». « Ils ne font pas partie du même *tre* » (interrogés sur les rapports entre ces parents, cette proposition est parfois la première réponse que les informateurs donnent spontanément). Le cadet doit respecter l'aîné, même s'ils ne diffèrent que d'un an. L'aîné a en toute chose la prééminence. Il remplace le père en son absence; il punit et récompense à son instar. Le cadet est le commissionnaire: il porte les bagages et va chercher le bois à brûler.

Frère-sœur. « Un homme n'a pas affaire de sa sœur. » En outre, ils imitent l'un à l'égard de l'autre l'attitude officielle qu'ont entre eux leur père et leur mère, qui est faite d'indifférence affichée.

Sœur aînée-sœur cadette. Avant le mariage, leurs relations sont marquées par une grande jalousie. La cadette entend avoir les mêmes pagnes (mais non les mêmes bijoux) que son aînée. Elles se querellent à propos des travaux que l'une veut imposer et que l'autre refuse de faire, aussi la mère répartit-elle de préférence les tâches entre elles. Jeunes, elles n'échangent pas de confidences, par exemple sur la question de leur mariage, même si

à cette époque leur mère est déjà morte (c'est alors de sa tante maternelle que la fille se rapprochera).

Quand elles sont mariées la tension entre elles tombe et elles deviennent des intimes. Fréquemment la cadette vient alors visiter l'aînée. Malheureuse, elle s'ouvrira à elle, avant même qu'elle raconte ses peines à sa mère

Cousins. Les cousins sont des *kallɛŋɔɔɔŋke* ou *kallɛŋɔɔɔɔ lemme*. *Kallɛŋɔɔɔɔ* est le terme qui désigne la relation à plaisanterie. L'institution, nous l'avons vu ⁵⁸, se présente en conformité avec le schéma classique, autorisant l'exercice d'une familiarité inhabituelle qui, en toutes autres circonstances, serait désapprouvée, réprimée ou au moins source de querelle. Les comportements auxquels le *kallɛŋɔɔɔɔ* donne lieu sont l'adresse de plaisanteries, impliquant le cousin lui-même ou un de ses proches, ainsi que des insultes et des chapardages. Les plaisanteries ont souvent trait au sexe (« tu es un chien, je vais voir ta femme aujourd'hui, donne-moi cinquante francs pour que j'aie couché avec elle », etc.); le cousin et la cousine peuvent s'autoriser des taquineries, des coquetteries, une grande liberté de gestes. Les insultes, enfin, sont ce que seraient des paroles infamantes en des circonstances normales (« tu es pauvre, va prendre un boubou dans ma case »). A la fête de la circonsion, le garçon est porté sur les épaules d'un cousin, qui est à cette occasion considéré comme un esclave.

La relation est restée vivante à ce jour, encore qu'on ne dérobe plus guère que des noix de kola, rarement des habits. Les marabouts ne se prêtent pas au jeu.

Selon la stricte coutume, seuls sont pour *ego* des *kallɛŋɔɔɔŋke* les enfants du frère de la mère (« ils sont mes captifs (*kome*), puisque mon père a acheté (*kobo*) leur sœur »), mais en fait elle assimile tous les autres cousins; le degré même du cousinage n'entre pas en ligne de compte, ce degré ne serait-il même pas connu exactement par les *kallɛŋɔɔɔŋke*.

Grands-parents-petits-enfants. Ils sont très proches et familiers; ils échangent des plaisanteries (mais pas des insultes). Le grand-père et le petit-fils sont « égaux » et, comme la différence de sexe ne joue guère entre ces parents, l'intimité règne aussi bien entre la grand-mère et ses petits-fils.

L'aïeul prend volontiers le parti de son petit-enfant, par exemple contre le père et la mère.

II. L'ALLIANCE

Les termes de l'alliance

Les termes de référence de l'alliance (*ŋkallu*, les alliés), ordonnés et groupés selon leur configuration particulière dans le système soninke, se présentent de la façon suivante:

⁵⁸ P. 183 et p. 191.

Tableau 18

CONJOINTS			
Epoux	kina	↔	Epouse
			ya'ye
LIGNE DIRECTE DES CONJOINTS COLLATERAUX DES CONJOINTS } CONJOINTS DES COLLATERAUX } DE MÊME GENERATION CONJOINTS DES COLLATERAUX DES CONJOINTS }			
Ascendant(e) du conjoint ↑ Epoux de la descendante Frère et sœur aînés du conjoint (*) Conjoint(e) des frères et sœurs aînés Conjoint(e) des frères et sœurs aînés du, de la conjoint(e) (*) cas particulier Frère aîné de l'époux Epouse du frère aîné de l'époux	kallu yugo (Δ) kallu ya'gare (O) } gida (ou kallu, yugo) gubudo (ou gida)	↔	Epouse du descendant Conjoint(e) des frères et sœurs cadets Frère et sœur cadets du conjoint Conjoint(e) des frères et sœur cadets du, de la conjoint(e) kabilemmme (ou kallu yugo (Δ) kallu ya'gare (O))
CONJOINTS DES COLLATERAUX DISTANTS D'UNE GENERATION	hāba ma kōre ma tūgune kōra	↔	Epouse du frère cadet de l'époux gubudo (ou kōkōne)
Epoux de la sœur du père et de la mère Epouse du frère aîné du père Epouse du frère cadet du père Epouse du frère de la mère	hāba ma kōre ma tūgune kōra	↔	COLLATERAUX DISTANTS D'UNE GENERATION DES CONJOINTS Descendant(e) du frère de l'épouse lemme Descendant(e) de la sœur aînée de l'épouse gida ya'gare lemme Descendant(e) de la sœur cadette de l'épouse kōkōne ya'gare lemme Descendant(e) du frère cadet de l'époux kōkōne yugo lemme Descendant(e) du frère aîné de l'époux gida yugo lemme Descendant(e) de la sœur de l'époux nega lemme

Le principe ordonnateur dominant de la génération, que nous avons vu opérer dans le système de la parenté, se retrouve dans celui de l'alliance. De même, l'âge et le sexe interviennent ici en tant que critères secondaires.

Quand les collatéraux en présence appartiennent à la *même génération*, le système 1) unit sous les mêmes dénominations les collatéraux des conjoints et les conjoints des collatéraux, 2) il les assimile aux parents de la ligne directe des conjoints. Cette assimilation cependant se fait de telle manière que la qualité d'aîné et de cadet dans le chef des collatéraux s'ordonne parallèlement à celles d'ascendant et de descendant dans le chef des parents: l'ascendance et l'aînesse commandent le terme de *kallu*, aux cadets et aux descendants s'applique celui de *kɔbilemme*. Le critère du sexe intervient à ce niveau, car le gendre et le beau-père se donnent le même nom, ce qui n'est pas le cas de la belle-mère et de la belle-fille.

Dans ce premier ensemble de parents, la nomenclature, fondée en grande partie sur le principe de l'assimilation, se caractérise de ce fait par une grande économie de moyens: il s'agit d'un système à trois termes (ou ensembles de termes):

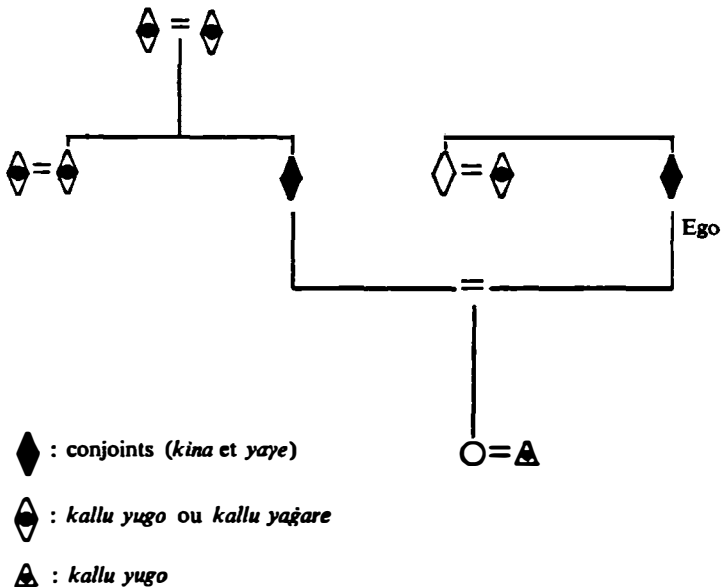
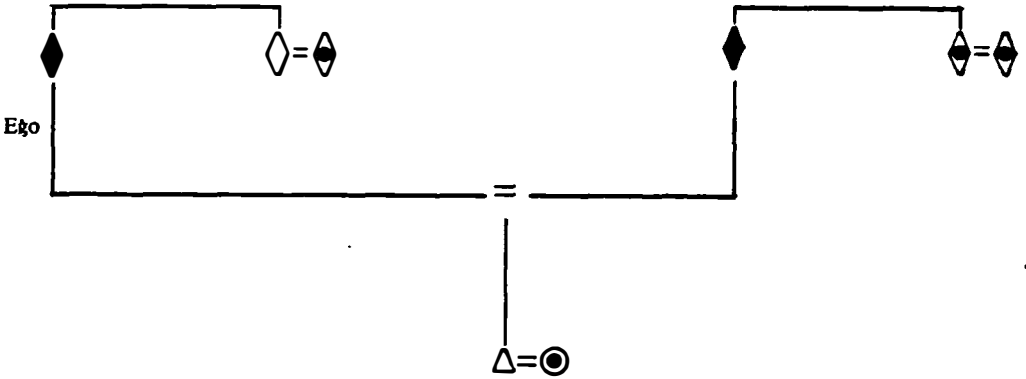


Diagramme 26

Réciproquement :



- ◆ : conjoints (*kina et yaye*)
- ◆ = ◆ : *kabilemme* (ou *kallu yugo, kallu yağare*)
- ◎ : *kabilemme*

Cas particulier :

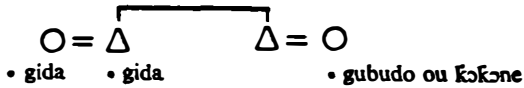


Diagramme 27

Quand les collatéraux en présence sont *distants d'une génération*, 1) la confusion cesse entre les conjoints des collatéraux et les collatéraux des conjoints, les premiers prenant les qualités de père et de mère, les seconds celle d'enfant, 2) l'âge intervient, en tant que critère secondaire; il a pour effet non pas d'organiser une assimilation, mais au contraire d'amener de nouvelles distinctions. Dans ce deuxième ensemble, par conséquent, un nombre relativement grand de termes est requis pour la définition de ces rôles spécifiques.

Tous, à l'exception d'un seul, sont des termes empruntés au système de la parenté.

Les alliés du père et de la mère sont assimilés au père; réciproquement (pour *ego* masculin), les descendants des alliés aux descendants de la sœur:

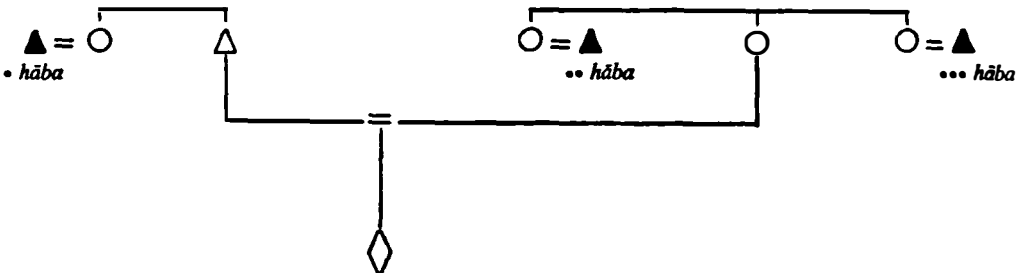


Diagramme 28

- lemme
- kākone yağare lemme
- gida yağare lemme

Diagramme 28

Les alliées du père sont assimilées aux sœurs du père; réciproquement (pour ego féminin), les descendants des alliés aux descendants du frère:

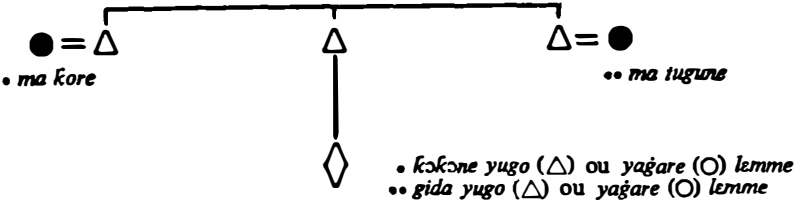


Diagramme 29

En revanche, les alliées de la mère ne sont pas assimilées à la sœur de celle-ci, mais elles portent un nom spécifique, celui de kora:

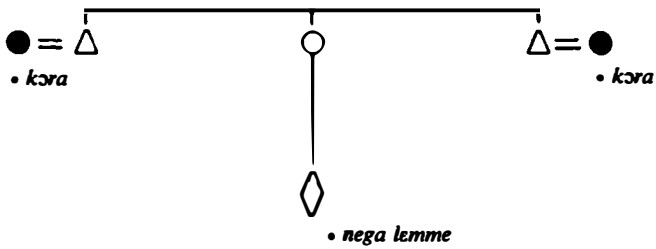


Diagramme 30

Le système des termes fait apparaître une conception très large de l'alliance, puisqu'il intègre certains alliés des alliés eux-mêmes (les conjoint [es] des frères et sœurs du [de la] conjoint[er]) et qu'il applique le nom de parents proches à des alliés en vérité fort éloignés.

Termes d'adresse

Le mari appelle sa femme par son *toko* (prénom), mais la réciproque n'est pas vraie, et la femme ne peut même pas employer le terme de *kina* (époux) sur le mode vocatif. Elle doit dire « toi » (*ari ke*) ou « cet homme » (*yugo ke*). De façon plus spécifique elle peut aussi l'appeler « père de X (le nom d'un de ses enfants) », ou se servir du *toko* d'un égal du mari, ou encore du terme de *kau*, qui désigne normalement le frère de la mère.

Dans tous les autres cas les termes d'adresse correspondent aux termes de référence, encore qu'une certaine souplesse soit de mise dans leur usage. Ainsi on n'est pas tenu de dire *kallu yugo* au père de son épouse s'il ne peut être « considéré comme un père par son âge » ; au contraire, on peut honorer le père et la mère de son épouse des noms de *mpāba* et de *ma* ; la fantaisie peut amener une femme à s'adresser au frère cadet de son mari en lui disant *kina tugune* (petit mari) ⁵⁹.

Il va de soi qu'on n'appelle pas ses beaux-parents par leur *toko* ; comme à l'endroit des parents, l'interdiction de prononcer leur nom est étendue à l'adresse des propres enfants d'*ego*.

La polygynie

L'islam fixe la limite de la polygynie au nombre de quatre épouses. Ce maximum est assez rarement atteint.

En 1948 l'administration dressa pour la totalité des hommes mariés de la subdivision de Yélimané le tableau suivant de la situation polygynique :

Avaient 1 épouse :	4.976 hommes
2	2.637
3	564
4	104 ⁶⁰

Pour mettre en équation la polygynie et l'âge moyen du mariage pour les hommes, on constate que la subdivision comptait 8.281 hommes mariés pour 12.398 femmes mariées. La disposition par les aînés de deux, moins souvent de trois épouses, provoque donc une différence de l'ordre de 4.000 entre le chiffre d'hommes et de femmes mariées dans le même temps et amène les cadets à ne pouvoir prendre femme avant d'atteindre en moyenne l'âge de 25 ans au moins, 30 ans au plus, les filles se mariant dès leur puberté. Le système tient par la barrière économique et sociale que représente le montant relativement élevé des dots, qui empêche les jeunes de prétendre au mariage trop tôt. La seconde épouse est couramment prise par les hom-

⁵⁹ Cette façon de dire est certainement liée à l'institution du lévirat (voir p. 418).

⁶⁰ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

mes lorsqu'ils ont quarante ans au moins. Ce ne sont pas les hommes les plus âgés qui ont le plus grand nombre d'épouses (et quand une de leurs femmes meurt, souvent ils ne cherchent même pas à la remplacer): ce privilège est plutôt le fait de ceux qui sont âgés de 45 à 55 ans. Un décompte établi d'après le recensement du cercle et portant sur les hommes mariés d'un nombre important de villages du Dyahunu donne les chiffres suivants:

	1 épouse	2 épouses	3 épouses	4 épouses
Hommes de 85 ans et plus	4	1	1	—
75-84 ans	52	24	16	3
65-74 ans	163	112	51	12
55-64 ans	127	142	63	17
45-54 ans	220	242	71	15
35-44 ans	397	195	22	1
24-35 ans	445	53	8	1
moins de 24 ans	43	3	1	—

Le Code du Mariage et de la Tutelle, promulgué le 26 février 1962, consacre la polygynie islamique: « L'homme qui a quatre épouses légitimes ne peut contracter un nouveau mariage » (art. 8). Toutefois le législateur a montré sa préférence pour la monogamie et il fait un premier pas en faveur de l'établissement de ce régime, en instaurant une procédure originale (art. 43), par laquelle l'homme s'engage librement à ne pas prendre de seconde épouse (sous peine d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 12.000 à 1.200.000 FM, soit les sanctions frappant la bigamie de la femme). Le mari a cependant la faculté de revenir sur sa décision, avec le consentement de son épouse. Cette réglementation n'a pas pénétré le milieu traditionnel, dont les structures économiques n'ont guère été modifiées et dont l'idéologie reste marquée par la coutume et l'islam.

Alliances interdites et alliances privilégiées

Nous ne revenons en premier lieu sur diverses catégories de mariages interdits ou non désirés, que pour les énumérer rapidement.

En principe, les Soninke se marient à l'intérieur de l'ethnie. Il est rare qu'un père consente que son fils ou sa fille épouse un étranger, à moins qu'il soit établi dans un village soninke. Les ressortissants étrangers de la région sont souvent des semi-nomades ou des descendants d'esclaves, qualité qui rend l'alliance avec eux impossible. Le mariage avec une Soninke d'une autre région ne soulève pas d'objection.

L'endogamie des classes et des castes a été décrite en détail. Elle ne souffre pas d'exception ⁶¹.

Les habitants du village de Yaginne étaient tenus à l'endogamie en vertu de la ségrégation que leur imposaient les Dúkure ⁶². Les *nyaċamala* pouvaient cependant chercher une épouse en dehors de la localité; il est vrai que le nombre très réduit des alliances auquel leur statut leur permettait de prétendre avait sans doute à lui seul rendu nécessaire une telle dispense. L'interdit se relâche « depuis le temps des Français ».

Tant parmi les nobles que parmi les *nyaċamala*, certains clans sont interdits à d'autres. Nous en avons examiné les raisons et les modalités.

La dernière catégorie d'alliances prohibées nous fait rejoindre les institutions familiales. Sont interdites à un homme, toutes ses parentes en ligne directe et en ligne collatérale, ses cousines exceptées, et toutes les parentes de l'épouse, tant que celle-ci vit.

Il y a peu de sortes d'alliances privilégiées.

C'est un honneur d'épouser un membre de clan prestigieux, celui des Dúkure en particulier, mais ce n'est là qu'une considération entrant en ligne de compte parmi d'autres et sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister. Les qualités individuelles du jeune homme et de la jeune fille déterminent bien plus le choix d'un conjoint que le nom qu'il porte.

Le mariage avec la cousine (germaine ou sous-germaine) est apprécié, mais il n'est pas pratiqué de façon assez fréquente pour recevoir le nom d'alliance préférentielle. La fille du frère de la mère est de toutes les cousines celle qu'il est en principe le plus souhaitable d'épouser: elle est une *kallengora lemme* au sens strict du terme, la femme avec qui l'homme est le plus à l'aise. Il arrive que ce soit le frère de la mère, quand il estime son neveu, qui propose lui-même ce mariage, par exemple au moment de la circoncision du garçon. Repousser son offre serait blessant. Les conventions matrimoniales entre ces cousins se règlent directement, sans intermédiaire. Le mariage avec la fille de la sœur du père est plus rare, parce que cette cousine est considérée comme une sœur. En résumé, l'alliance entre cousine n'est pas l'objet d'opinions organisées; sa recherche n'inspire pas de dé-

⁶¹ Nous n'en connaissons qu'une, intéressant une fille Dúkure de Gori mariée à un descendant d'esclave de Yélimané dont le père avait été un chef prestigieux du village de liberté et qui lui-même fut lieutenant dans l'armée française.

⁶² Cette réglementation matrimoniale n'est pas mise en rapport par les intéressés avec l'ensemble de la politique menée envers eux par le clan Dúkure. Ils justifient son existence de façon fantaisiste, en disant que « la famille doit être grande », comme si le don des femmes n'impliquait pas le fait d'en recevoir en échange (à moins évidemment de sous-entendre que les autres villages refusaient les leurs, amenant ainsi Yaginne à se fermer sur soi) ou qu'« il y avait au village moins d'hommes que de femmes à cause des guerres et qu'il était de ce fait inutile de chercher des épouses ailleurs ».

marches particulières et, quand elle se réalise, elle n'a guère d'effets spécifiques (la dot peut être un peu moins importante, la restitution en cas de rupture ou de divorce se faire de façon peu formaliste).

Le lévirat (*sāgande*) est le seul véritable mariage préférentiel soninke. Il présente le double avantage d'assurer à la femme, en particulier quand elle est âgée et quand elle éprouverait des difficultés à se remarier autrement, un lieu d'habitation et une chance d'intégration familiale, et il permet à l'homme qui épouse la veuve de son frère de garder le contrôle sur ses neveux, car le remariage d'une femme avec un individu étranger à la famille du mari défunt a souvent pour conséquence que ses enfants — ses garçons surtout, qui représentent une force de travail — soient l'objet de contestations entre leur *kā* et le nouveau *kā* de leur mère. Le lévirat ne constitue une obligation pour personne — et il est loin d'être toujours appliqué —, mais les circonstances, la vieillesse, l'isolement social, et le fait que ses enfants appartiennent au *kā* de leur père, ne laissent parfois pas d'autre possibilité à la veuve. Il est vrai que si elle n'a pas déjà été fixée dans ce *kā* avec son mari, elle ne devra pas nécessairement venir y habiter à présent : les exemples ne sont pas rares, de femmes épousées par lévirat habitant chez des parents dans un autre village que celui de leur mari. Celui-ci n'en subvient pas moins à leur entretien et leur rend de temps à autre visite. Si le mari défunt laisse plusieurs frères, c'est à l'aîné d'entre eux de se prononcer d'abord, ensuite aux autres par ordre d'âge. Bien que la femme soit libre de refuser les prétendants et, par conséquent, de choisir parmi les frères qui se proposent celui qu'elle préfère, il convient pourtant qu'elle ne repousse pas, en cas de concours, les offres de l'aîné.

Il peut se faire aussi que ce soit un frère classificatoire du défunt qui épouse la veuve et même que cette dernière soit prise en charge par un des frères ou des cousins, sans pour autant être épousée par lui.

De cet ensemble de principes assez flottants, on peut conclure que le choix de l'épouse n'obéit guère à des préoccupations ou à des calculs relevant de la sphère publique. Il n'existe rien qui ressemble à une politique matrimoniale. Les mariages se font au gré des possibilités du moment. Les filles recherchées sont celles qui dans leur entourage — en général, dans le village même, pour les grandes localités, mais aussi dans les villages voisins, pour les plus petites — se trouvent à l'âge de huit ou neuf ans n'être pas encore promises à un jeune homme.

Les liens prématrimoniaux et le mariage ⁶³

Le mariage proprement dit est toujours précédé de certains engagements pris par les futurs conjoints et leur famille respective. Deux étapes peuvent être délimitées dans l'établissement de ces liens préalables.

⁶³ Les cérémonies qui ont trait au mariage sont décrites au chapitre IX, section VII.

1. La demande en mariage et l'acceptation qui lui répond font l'objet d'une longue procédure impliquant plusieurs membres des deux familles intéressées.

Beaucoup de descriptions données par les informateurs, de l'histoire de leur mariage, commencent par ces termes consacrés qu'ils ont « vu » une fille, qu'ils l'ont « admirée » et qu'ils l'ont « cherchée ». Le jeune homme en parle à son père, à trois reprises s'il veut observer la coutume strictement; il en réfère moins souvent à sa mère, sauf s'il a en vue sa cousine croisée matrilatérale. Autrement, ce sont le père lui-même ou parfois la mère qui « trouvent » une épouse à leur fils, en particulier si elle doit être sa première femme et s'il s'est absenté pour longtemps du pays, comme navétane par exemple.

Ensuite le père doit soumettre le projet de mariage, qu'il en ait pris l'initiative lui-même ou qu'il ait été conçu par son fils, à chacun de ses frères aînés. L'accord entre eux doit être unanime; chacun a, en principe, le droit d'opposer un veto décisif, mais, en pratique, l'avis du père est prépondérant, et nous n'avons pas vu que ce sujet donne lieu à différends.

Tout ceci se passe alors que la fille n'a le plus souvent pas plus de sept ou huit ans. Du fait de la polygynie le nombre des filles à marier est nécessairement restreint; c'est pourquoi les hommes doivent préparer leur avenir matrimonial plusieurs années à l'avance. La fille est choisie en fonction de la réputation et de l'aisance de sa famille et, si son âge est de nature à le permettre, en fonction de ses qualités morales — sa conduite avec les garçons, son application au travail, son caractère — et physiques — moins, affirme-t-on, les qualités esthétiques que les signes de fécondité et de bonne santé ⁶⁴. Si elle demeure dans un autre village ou qu'elle soit mal connue, le père du jeune homme envoie un griot afin de se renseigner à son sujet.

Les premiers liens entre les familles se nouent lorsque le père du jeune homme envoie un intermédiaire (*hāre*), un *nyakamala* ou un esclave s'il est lui-même noble, ou (rarement) un anii noble, pour manifester ses intentions et proposer la demande en mariage au père de la fille. Celui-ci adresse le *hāre* à chacun de ses frères aînés (à commencer par le plus jeune); le *hāre* donne pour 1.000 à 2.000 FM de kolas à partager entre les frères et remet à chacun d'eux une somme d'argent allant de 500 à 1.000 FM (l'un ou l'autre des frères profite parfois de cette entrevue pour monnayer son consentement); l'intermédiaire reçoit l'assurance d'être appelé peu de jours après pour apprendre le résultat de la demande.

C'est alors au tour de la famille de la fille — le père et les frères aînés du père — de discuter du mariage et, si elle ne le connaît pas directement,

⁶⁴ Un bassin large passe pour être un signe de fécondité. Celle dont le bout de la langue est noir se fait craindre, car sa malédiction porte loin. Des yeux injectés de sang trahissent la sorcière.

de se renseigner sur le prétendant, en particulier sur la capacité de subvenir aux besoins d'un ménage. L'avis de la mère, surtout si elle est d'un certain âge, n'est pas sans influence. Quand la décision est prise, le père parle du mariage à sa fille, pour autant qu'elle ne soit plus une enfant, et il lui communique la décision que la famille a prise.

Si la réponse est favorable les premiers liens sont noués, par lesquels la fille est réservée au jeune homme, sans pourtant que son père soit tenu à rien; il peut même la promettre à un autre prétendant. C'est la convention (d'ailleurs facultative) appelée *kalihehe*⁶⁵, qui est suivie d'une période d'attente plus ou moins longue pendant laquelle les jeunes gens sont observés par leur future belle-famille. Les deux parties peuvent à tout moment se dédire librement. Si les liens sont rompus, les cadeaux de nourriture (mil, poisson, viande) offerts par le jeune homme à ses futurs beaux-parents ne sont en aucun cas remboursés, non plus que les journées de travail qu'il aurait accomplies sur leurs champs pour les honorer (et qui sont d'ailleurs toujours récompensées d'un repas); seul l'argent qu'il aurait donné doit lui être rendu.

2. Le *kalihehe* n'est pas obligatoire et peut durer très peu de temps, mais l'engagement qui lui fait suite et qui se prend lorsque la fille est âgée de neuf à douze ans, a une importance décisive dans la formation du lien matrimonial. Il consiste dans la remise d'une pièce de coton (*tama*). Par les soins de l'intermédiaire, le jeune homme (nous l'appellerons le fiancé) fait tenir cette pièce de tissu, que lui fournit sa mère, à son futur beau-père. Celui-ci laisse à la mère de la jeune fille le soin de le lui remettre. Jusqu'à ce moment le fiancé avait eu « deux cœurs »: il était dans une situation incertaine; à présent il y a un engagement, dont le nom, *yaki*, est celui-là même qui désigne le mariage proprement dit. Certains affirment même, non sans exagération, que « le *tama*, c'est notre mariage ».

Le fiancé est à présent tenu de visiter ses futurs beaux-parents les jours de fête, au retour de ses voyages, etc. et de leur offrir à ces occasions le prix d'un plat de viande (150 FM). Chaque année, il donne au père de la fiancée un boubou, une camisole, un mouchoir; à la mère, une couverture. Un jour

⁶⁵ *Kalihehe* n'est pas un terme spécifique du droit matrimonial. Il désigne tout accord conclu en vue d'une prestation future, sans qu'il ait nécessairement pour effet de créer une obligation sanctionnée. Des exemples s'en trouvent en différents domaines.

Est appelé *kalihehe* le dépôt par lequel A confie des biens à B, à charge pour le premier de donner, au terme du contrat, des cadeaux au second (par exemple, s'il s'agit d'un troupeau, B en recevra le lait pendant le temps du dépôt); si les biens subissent un dommage par la faute ou la négligence du dépositaire, celui-ci devra indemniser le propriétaire.

Un enfant confié à l'attention d'une personne, parent ou ami, par son père mourant est l'objet d'un *kalihehe*, même s'il demeure dans la famille et qu'il soit entretenu par cette dernière. De même, un hôte étranger peut, dit-on, s'en remettre à un homme riche, en échange d'un cadeau.

Se réserver le produit d'une jument grosse relève de la même figure juridique.

par an, accompagné de ses *mlemme*, il travaille sur le champ de son futur beau-père (*səkaŋkaye*).

Les fiancés doivent s'éviter. Quand le hasard les met sur le même chemin, la règle veut que la jeune fille s'enfuie. Elle doit aussi s'abstenir de prononcer le nom de son fiancé; sa conduite et ses propos en ce qui regarde son futur mariage sont de gêne et de timidité. Des entorses se font quelque fois à la coutume par des amis qui arrangent des rencontres; les jeunes gens ont alors l'occasion d'échanger quelques mots.

Lorsque le *tama* est accepté (« attrapé »: *tama laga*), la fille est réellement promise; les offres éventuelles d'autres prétendants doivent, en principe tout au moins, être rejetées. Mais, en fait, chaque partie continue à pouvoir rompre l'accord unilatéralement, que l'autre ait commis une faute (méconduite) ou qu'elle-même trouve son avantage à se désister, pour un motif considéré comme valable (maladie grave du futur conjoint) ou non (offres supérieures d'un autre prétendant). La rupture amenée par l'appât d'une dot plus considérable est condamnée moralement, mais elle a les mêmes effets juridiques qu'un motif honorable. La règle fondamentale en matière de restitution de cadeaux consiste en ce que ceux-ci « suivent le *tama* ». Cela signifie que la partie qui prend l'initiative de la rupture (le fiancé renonçant à la jeune fille ou la jeune fille rendant son *tama*) en supporte les conséquences matérielles (perte des cadeaux ou obligation de les restituer), sans égard à la faute qu'elle-même ou que l'autre partie a pu commettre ⁶⁶. Cette réglementation obscurcit l'intelligence des modalités de la rupture, car l'habileté consiste en cette procédure à susciter dans le chef de l'autre partie l'initiative d'un renoncement que l'on peut être, en réalité, le premier à désirer. Plusieurs procédés permettent de provoquer la rupture; ainsi, par exemple, le père de la jeune fille réclamera des cadeaux qu'il sait que le fiancé ne pourra payer. Seulement, la courtoisie interdisant à chacun de rompre ouvertement l'accord prématrimonial, la situation peut s'en trouver compliquée, et ceci d'une double façon: quand bien même une partie, parce qu'elle est honnête ou parce qu'elle se sait en faute, désire que les cadeaux reviennent à celui qu'elle estime être leur légitime propriétaire, elle ne pourra pas signifier directement sa volonté de renoncer à son engagement. C'est pourquoi il y a des comportements symboliques: pour le fiancé, de mettre un terme à ses visites et à ses cadeaux, pour le père de la fiancée, d'exiger du jeune homme des prestations irréalisables. Mais nous avons déjà vu que ce dernier moyen est aussi celui qui sert, au contraire, à rompre, tout en gardant les cadeaux: la manière de faire et de parler du père sera donc en ce cas la seule façon pour lui de manifester ses intentions

⁶⁶ Certains informateurs affirment cependant qu'une accusation calomnieuse portée par le garçon contre la fille, le prive de son droit, parce qu'il l'a desservie auprès d'autres prétendants: il a « gâté le mariage ».

(s'il désire rendre les cadeaux, il corrigera l'effet négatif de ses exigences en ajoutant par exemple: « tu ne fais pas ce que je demande, viens donc reprendre ce que tu as perdu »). Si la restitution doit être faite, tous les cadeaux, même ceux qui n'avaient pas coûté d'argent au fiancé (dons de nourriture) doivent être remboursés; seules les prestations ne donnent pas lieu à dédommagement.

Reprenons à présent le cours habituel des choses.

La mère avertit son mari de l'apparition des règles chez sa fille. Dès ce moment le père peut envoyer dire à la future belle-famille que la conclusion du mariage est possible. Une réponse doit lui parvenir dans les trois mois. Un silence plus long vaut rupture. Le père du garçon envoie au père de la fille un esclave chargé de lui remettre un mouton, le *hɔrodyɔkade* (le sang versé de la vierge) — aujourd'hui, sa valeur en argent, soit 2.500 à 3.000 FM — destiné à être consommé par les hommes de la famille ⁶⁷. Il propose une date pour le mariage, à soumettre à l'approbation des frères aînés du père et à celle de la mère, qui doit avoir le temps de préparer le trousseau.

Le consentement de la jeune fille à son mariage n'est pas requis par la coutume. Elle doit se plier à la volonté de son père, dût-on lui faire violence. Les marabouts corrigent cette règle en précisant que: « Le père marie sa fille vierge sans lui demander son avis; celle-ci ne peut refuser le choix de son père que si l'homme est fou, lépreux ou impuissant. » La *yaḡare kore* (la grande femme, c'est-à-dire la veuve ou la divorcée) est maîtresse de ses actes. Son consentement, et le sien seul à l'exclusion de celui de tout membre de sa famille, est requis à son mariage. Le père est consulté par le prétendant, par déférence, mais il ne peut refuser son accord. Cette distinction faite entre la vierge et celle qui ne l'est plus, est consacrée par la *Risāla* ⁶⁸.

La « loi Mandel » (décret du 15 juin 1939) faisant du consentement de la jeune fille une des conditions du mariage, resta lettre morte. Le tribunal, en vérité, n'était même pas mis dans la possibilité de l'appliquer, car, à supposer qu'elle ait été connue de la population, la pression sociale exercée sur les filles était beaucoup trop forte pour qu'elles pussent exprimer un éventuel désaccord et se plaindre à l'administration coloniale ⁶⁹.

⁶⁷ Dans le Gidyume, c'est la famille de la fiancée qui reçoit et qui mange un mouton, le *sarandyake* (mouton de la mère).

⁶⁸ *Op. cit.*, chapitre XXXII, pp. 173-174.

⁶⁹ Les journaux de poste (Archives de Yélimané) font état de deux plaintes en ce sens. L'une (en 1959) émanait d'une jeune fille élevée par des parents à Kati (petite ville voisine de Bamako) qui se révoltait contre le mariage imposé par son père avec un homme qu'elle ne connaissait pas. Elle disait vouloir épouser l'homme qu'elle avait choisi. L'autre (en 1957) venait d'une « grande femme » que son frère aîné voulait marier de force. La première avait pu échapper à l'emprise du milieu traditionnel; la seconde ne faisait qu'en appeler au respect de la coutume. Le moins étonnant n'est pas, d'ailleurs, de découvrir que l'administrateur lui-même, alors qu'il aurait dû (et pu) faire prévaloir la loi française sur la coutume, en restait

Le Code du Mariage de 1962 dispose en son article 1^{er} que « Le mariage est un acte laïc. La promesse de mariage n'est susceptible d'aucune consommation forcée », en son article 2, qu' « Est irrecevable toute demande en mariage lorsqu'il n'y a pas de consentement. Le consentement doit être formulé oralement et en personne devant l'Officier de l'Etat civil par chacun des futurs époux ». Le seul aménagement apporté à ce principe trouve son motif dans l'âge des conjoints: « Le fils qui n'a pas atteint l'âge de 21 ans et la fille qui n'a pas atteint l'âge de 18 ans accomplis ne peuvent contracter mariage sans le consentement de leurs père et mère » (art. 11). Ces dispositions ont été rendues publiques dans les villages par l'administration; elles n'avaient pas encore, en 1965, été invoquées devant les autorités du cercle. Les formes coutumières du mariage continuent d'être observées, mais, autant qu'on puisse savoir, il apparaît que peu de familles se refusent à satisfaire aux exigences de la loi prévoyant la comparution devant l'officier de l'état civil.

Le mariage (*yaki* ou *yeru*) est conclu (« attaché ») par la consommation de l'acte sexuel. « La femme est à toi dès qu'elle est entrée dans ta case et que tu as couché avec elle. » Le lien est à présent noué; il ne peut plus être rompu que par le divorce, la mort et il pouvait l'être jusqu'en 1962 par la répudiation de la femme.

Pour une meilleure intelligence du sujet, nous avons séparé de l'ensemble de l'exposé tout ce qui se rapporte aux différents biens dotaux offerts au cours de la procédure matrimoniale et après le mariage.

Il faut distinguer, d'une part, une série de dons institutionnalisés qui chacun portent un nom particulier et, d'autre part, des cadeaux, également prévus par la coutume, sans toutefois qu'ils participent de la définition juridique de la dot.

1. Dans la première catégorie, quatre dons ou ensembles de dons sont offerts par le jeune homme à un ou à plusieurs membres de sa belle-famille.

Nous avons déjà parlé du *tama*, cotonnade consistant en un pagne (de huit bandes de cinq coudées) et trois coudées⁷⁰, soit au total quarante-trois coudées, qui, lorsqu'elle est remise à la jeune fille, scelle le premier engagement entre les familles des futurs conjoints.

timidement à cette dernière: ainsi, à propos d'une demande en nullité de mariage, opposée par une femme à son mari, le chef de la subdivision débouta la demanderesse « attendu que la coutume sarakolé coranique n'autorise pas une jeune fille de manifester son choix, qui est dicté par son père » (Archives de Yélimané, *Journal de poste*, 1954).

⁷⁰ Souvent le pagne est employé par la fiancée comme couverture, et les trois coudées, teintes en indigo par sa mère, lui servent fréquemment de *lembe*, le vêtement des fillettes constitué par une longue bande passant entre les jambes et maintenue par une ceinture.

La dot proprement dite se compose de deux paiements distincts, le *hute* et le *nābure*. Leur composition matérielle et leur signification sociologique sont différentes.

Le *hute* consistait autrefois en deux esclaves: c'était là le nombre habituel, mais il pouvait s'élever jusqu'à dix. Après 1905 cette marchandise fut remplacée par son prix d'alors, et l'on avait donc généralement à payer à partir de ce moment deux fois deux cents francs. Quelquefois aussi le *hute* peut tenir en une somme d'argent plus importante, en une (ou plusieurs vaches) ou en une partie de jument⁷¹. De tous les dons matrimoniaux imposés par la coutume, le *hute* est le seul qui soit dû à la femme elle-même et non à l'un quelconque de ses parents. Cette règle est une application directe du droit musulman et date certainement du temps d'El Hadj Omar. Son application a connu un sort particulier. Il est advenu que si le milieu coutumier fut suffisamment influencé par l'islam pour accepter que la dot (ou plus exactement une partie qualifiée de la dot) soit payée entre les mains de la jeune épouse elle-même, la condition méprisée de la femme ne fut pas autrement modifiée et le *hute*, par le fait même, perdit son importance sociologique et juridique. Cette évolution est manifeste, puisque le *hute*, s'il reste toujours une somme d'argent définie que le mari estime devoir donner, n'est dans de nombreux cas jamais payé effectivement.

L'obligation de remettre 400 F avant le mariage ou, à la rigueur, de 200 F avant et de 200 F après ce moment, s'est affaiblie au point que de n'être plus qu'un devoir moral: il est recommandable de ne pas mourir « avec le *hute* à son cou », c'est-à-dire sans s'être jamais acquitté de cette dette (quelquefois ce sont les héritiers du débiteur qui, pris de scrupule, remplissent ce devoir négligé), mais elle garde sa force juridique dans le cas où le mari prend une seconde épouse, si bien que le non-paiement du *hute*, suivi d'un autre mariage, constitue pour la première femme un motif de divorce. D'autre part, lorsque le fiancé paie effectivement cette partie de la dot, il la verse entre les mains de son futur beau-père; or, ce dernier ne pousse pas nécessairement aussi loin le respect des règles que de remettre l'argent à sa fille, et il préfère souvent « manger » le *hute*, l'affecter à ces propres dépenses. Seuls les marabouts sont accoutumés d'observer strictement ce devoir, prescrit par l'islam. Du temps que le *hute* avait une valeur

⁷¹ Voici un aperçu de *hute* réclamés dans un certain nombre de mariages échelonnés tout au long de ce siècle:

50 fois 2 × 200 F.

13 fois une somme d'argent allant de 350 à 1.500 F.

11 fois 1 vache

7 fois 1 × 200 F.

2 fois 2 vaches

2 fois « 2 pattes de jument »

1 fois 15 vaches

1 fois 4 vaches

1 fois « 1 patte de jument ».

importante, la jeune femme qui était mise en sa possession, d'ordinaire le convertissait en bijoux. La dégradation de l'institution ressort aussi du fait que la valeur nominale du *hute*, fixée il y a plus de cinquante ans, est demeurée inchangée depuis lors; les 2×200 F qui, en 1905 étaient une somme importante, ne représentent plus aujourd'hui qu'un prix symbolique.

Le mot *nābure*, qui signifie « biens », « richesse », est employé absolument pour désigner le second élément constitutif de la dot. A l'époque traditionnelle, le *nābure* tenait en un nombre variable — le plus souvent, douze — pièces de guinée; aujourd'hui, en une somme d'argent allant en général de 5.000 à 10.000 FM. La transition entre ces deux sortes de biens s'est faite progressivement: jusqu'aux années 1925 la composition des *nābure* était, de ce fait, à la fois des plus hétéroclites et, selon les mariages, des plus diverses (*besa*, mil, guinée, somme d'argent). Le *nābure* revient au père et aux frères du père de l'épouse. (Une partie de l'argent peut être donnée à la grand-mère si elle éleva la jeune femme du temps qu'elle fut une petite enfant.) Le *nābure*, devenu somme d'argent, a suivi le cours de la monnaie. Son montant est débattu entre les pères des futurs conjoints; il est fourni par le fiancé lui-même ou, surtout quand il s'agit du premier mariage, par le père (ou même le *kāgumme*). La belle-famille le reçoit en général avant la conclusion du mariage. L'épouse reste étrangère à tout ce qui a trait au *nābure*; il est possible de s'assurer que les femmes ignorent souvent le détail des cadeaux que leur mari a dû donner pour les obtenir.

Nous avons fait recouvrir par la notion de dot ces deux versements distincts que sont le *hute* et le *nābure*. Cette ambiguïté peut à présent être expliquée: en droit strict, seul le *hute* mérite le nom de dot puisqu'il constitue, aux termes de la réglementation islamique tout au moins, un élément constitutif du mariage, mais toute l'attention de la société porte sur le *nābure*, la dépense la plus considérable occasionnée par le mariage, destinée à s'assurer le consentement de tous ceux qui détiennent l'autorité sur la jeune fille.

La *sarana* (vache de la mère) est un cadeau offert par le fiancé à sa future belle-mère. Cette coutume est d'introduction récente et ne paraît pas remonter plus haut que le début de ce siècle (par des recoupements nous pouvons dater la première mention de 1913). Des anecdotes attribuent son origine à la générosité ostentatoire, tantôt d'un riche commerçant qui par ce moyen réussit à évincer d'autres prétendants, tantôt d'un gendre qui offre une vache à la mère de son épouse en témoignage de gratitude pour le soutien qu'elle avait apporté à sa cause au cours des discussions prématrimoniales. L'idée de ce cadeau viendrait d'une coutume des Peul, mais d'autres disent qu'elle a été apportée au pays par des *dyula*. Le don de la *sarana* ne constitue pas une véritable obligation; il dépend du bon vouloir

et des moyens financiers du mari. Sur quatre-vingt-treize récits de mariage que nous avons recueillis, il n'est mentionné que huit fois (quatre fois le don d'une vache, deux fois celui du « prix » d'une vache » [2.000 et 7.500 FM], deux fois ce prix payé en « argent blanc » [25 et 31 pièces]). La bonne règle veut que la bête soit donnée avant le mariage, par l'entremise du père de la fiancée. Si à ce moment la mère est déjà décédée, la vache peut être offerte à la sœur de l'épouse ou à sa grand-mère maternelle, au cas où celles-ci s'occupèrent de son éducation.

2. A côté de ces cadeaux nommés, il en est d'autres qui, tout en étant l'objet d'obligations précises, n'ont pas un caractère aussi strictement institutionnel. Certains doivent être renouvelés chaque année, jusqu'au mariage: il en va ainsi des cadeaux offerts par le fiancé à sa future épouse et qui comportent deux robes, deux mouchoirs de tête, des sandales, du fil blanc et du fil indigo, des miroirs. A sa future belle-mère il doit de même donner chaque année un cardeur. Lors de ses retours de voyage il est tenu de visiter le père et la mère de sa fiancée et de leur donner une somme d'argent qui peut aller de quelques centaines à quelques milliers de FM. D'autres présents ne sont apportés qu'à des moments déterminés: lors du mariage, le jeune époux offre à sa femme des bijoux en argent (deux anneaux de pied, deux bagues) et une moustiquaire. C'est aussi sur lui que reposent les frais de la fête donnée le jour des noces (repas de mouton et de mil, rétribution des *nyakamala* et des esclaves qui prêtèrent leurs services). De son côté, la jeune femme offre à ce moment une couverture ou un oreiller à son mari. Elle fait apporter son trousseau (*yoku*, qui signifie aussi bagage en général), que sa mère aura constitué pour elle. Il se compose d'un nombre variable de pagnes indigo (de vingt à cinquante et jusqu'à deux cents chez les familles riches), d'une ou de plusieurs *disa* (écharpe de danse), d'une ou de deux couvertures, d'un ou deux oreillers, de plusieurs dizaines de calebasses (et aujourd'hui de cuvettes en émail) et de dix à vingt cuillers en calabasse. A ces objets prescrits par la coutume s'ajoutent parfois des anneaux de pied et des bracelets en argent, des pièces d'argent de cinq francs, une vache, des graines d'encens, un pagne destiné à la mère du mari et une couverture pour chacun de ses frères. Elle a souvent aussi un ou deux beaux pagnes composés de bandes à rayures noires et à rayures de couleur (qui ne sont pas généralement destinés à être portés, sauf à se mettre, pliés sur l'épaule, les jours de fête).

Le mariage d'une « grande femme » ne présente pas, en ce qui regarde la dot et les cadeaux, de caractères particuliers. Seul le don du *tama* ne suit pas les règles communes: ce ne sont pas des bandes de coton que la fiancée se voit offrir, mais leur valeur en espèces: toute femme ne reçoit jamais dans sa vie qu'un seul *tama* au sens matériel du mot; ce paiement est à charge du fiancé, et non de la mère, qui ne doit donc lui procurer que le *tama* des épouses qu'il prend vierges. La grande femme ne constitue pas de trousseau;

elle se contente d'apporter les biens qu'elle possédait déjà, mais elle fait parfois à son mari le cadeau d'une couverture et d'un oreiller. Par le jeu de certaines circonstances la dot d'une veuve ou d'une divorcée peut être plus élevée ou au contraire plus modeste que la dot moyenne d'une vierge, selon que l'intéressée est belle, jeune, recherchée par plusieurs prétendants, ou qu'elle est âgée et, par exemple, demandée par le frère de son mari défunt.

Le pouvoir colonial, suivi sur ce point par le législateur malien, intervint pour abaisser les taux maximaux des dots que leur nouvelle expression monétaire lui fit trouver dégradantes pour les femmes. Pourtant l'ostentation des richesses, la surenchère des prétendants, le marchandage entre les familles alliées n'étaient pas étrangers à la société traditionnelle. Les commerçants surtout, quand ils en avaient les moyens, engageaient des dépenses spectaculaires pour obtenir en mariage des filles à la beauté réputée. C'était même pour eux une règle que le fiancé devait dédommager ceux qu'il évinçait, de ce qu'ils avaient dépensé en vain. Le thème de la grande dot est un lieu commun dans les louanges adressées aux *dyula* par les griots. Il est vrai que l'opinion soninke elle-même n'est pas (en tout cas aujourd'hui) sans distinguer entre une dot normale et des dots exceptionnellement élevées, pour nuancer la qualification de ces dernières. A propos d'une dot récemment payée par un marchand soninke établi à Bamako et qui atteint 400.000 FM, les informateurs du Dyahunu estiment que dans des cas de ce genre, le prétendant « exagère »; de lui, ajoutent-ils expressément, on peut dire qu'il a « acheté » (*ƙɔbo*) sa femme, en entendant le mot dans un sens dépréciatif (ce qui n'est pas toujours le cas dans le même contexte). Les maximums attestés dans le Dyahunu sont évidemment fort en deçà de pareilles sommes. Pour les dernières années, la dot la plus importante (tous les cadeaux et frais compris) dont nous ayons eu connaissance s'élevait à 75.000 FM.

Vers la fin de l'époque coloniale des maximums légaux exprimés en argent furent fixés au total des dépenses matrimoniales. Leur sanction devait tenir dans le fait qu'en cas de divorce prononcé par le tribunal, la part excédant la somme prévue ne pouvait être légitimement revendiquée. (La simplification de la procédure du divorce fut d'ailleurs un motif accessoire de la loi.) Comme le divorce peut se régler — et se règle encore couramment — au sein du milieu coutumier, directement entre les familles, les dispositions de ce genre n'ont pas une grande efficacité opposées à des prétendants rivaux cherchant le prestige. Pour le Dyahunu — car les montants variaient selon les régions — la circulaire administrative 379/APAS du 21 juin 1955 ordonnait que la population s'en tint à des dots de 5.000 à 10.000 CFA. Une vache pouvait, en outre, être donnée à la future belle-mère et, à la consommation du mariage, un cadeau offert à l'épouse et au père de l'épouse, dont la valeur n'excéderait pas le prix d'une génisse, soit 6.000 CFA environ. Ces maximums, en fait, étaient supérieurs à l'importance de la

plupart des dots payées dans la région ⁷². Le Code du Mariage du Mali a uniformément fixé pour tout le pays à 20.000 FM l'ensemble des dépenses matrimoniales autorisées pour le mariage d'une jeune fille, à 10.000 FM pour une veuve ou une divorcée.

Une forme particulière de mariage: l'Allan̄kuye

L'*Allan̄kuye* (cadeau à Allah) est pratiqué, outre les Soninke, par diverses ethnies islamisées, notamment les Wolof et les Toucouleur. Il consiste pour le père à donner sa fille en mariage à un marabout, en renonçant aux avantages matériels que le droit matrimonial commun lui confère ainsi qu'à ses frères, et en prenant à sa charge les frais de la cérémonie. C'est un acte de piété par lequel un homme veut faire honneur à un marabout afin d'échapper au feu après la mort. D'autres facteurs, d'ordre pratique, peuvent intervenir accessoirement: le désir pour un chef de famille de s'allier à une famille maraboutique influente, le besoin pour un village de culture nouvellement constitué de voir s'établir un marabout dans ses murs (exigence qui est le fait d'une collectivité, mais qui ne peut naturellement être favorisée que par un seul chef de famille).

C'est le plus souvent lorsqu'elle est encore en bas âge que la fille est ainsi vouée à son futur mari. Le père a toujours soin de faire connaître son intention à ses proches, afin qu'ils puissent l'accomplir s'il mourait avant que le mariage n'ait été conclu.

La fille est mise en possession de son *tama* par son père lui-même; il n'y a pas de *nābure* ni de *sarana*. Seul le *hute* est payé, par le marabout, qui le remet à son épouse, avec quelques cadeaux (viande, kolas, argent), à son intention et à celle de ses parents.

L'offre du mariage n'est pas contraignante, mais on ne sache pas qu'un marabout ait jamais refusé un *Allan̄kuye*.

Les conséquences sociales et économiques du mariage

a) entre les époux

Statut de la femme mariée; relations entre mari et femme.

La société masculine ne cache pas le mépris dans lequel elle tient les femmes. Sur ce point la tendance aristocratique et la tendance maraboutique s'accordent pleinement. L'opinion publique les dit ignorantes, querelleuses, futiles, dépendantes, faibles de caractère, et il est certain que la coutume, en

⁷² Les mêmes montants étaient prévus pour la dot de la femme divorcée, mais le mari devait, en plus, désintéresser le précédent époux pour les anciennes dépenses, dans le cas où le divorce était prononcé aux torts de la femme; dans l'hypothèse contraire il pouvait lui offrir pour 5.000 CFA de bijoux.

leur déniaient tout rôle dans le domaine politique⁷³ et religieux et en les soumettant à l'autorité contraignante du père puis du mari, ne leur permet pas de s'affirmer socialement, psychologiquement et intellectuellement comme les égales des hommes.

Il suffit, pour mieux connaître la situation de la femme, mariée à l'âge de la puberté, d'étudier sa condition d'épouse, qui la détermine complètement.

On dit d'elle, pour justifier la position subalterne qui lui est faite, que « son mari a payé pour qu'elle vienne à la maison ». Le mari, chef de la famille restreinte, prend toutes les décisions qui concernent sa personne; elle lui doit soumission, obéissance, fidélité sexuelle. Contrevenant à ses obligations, ou travaillant mal, elle est réprimandée et peut être battue par lui⁷⁴. Sa situation subordonnée au sein du groupe familial est maintenue en toutes circonstances et pendant sa vie entière. En cas d'absence prolongée du mari (ceci a pris une grande importance pratique depuis l'introduction du travail des navétanes), même si l'épouse reste au *kā* conjugal, c'est à un frère ou à un fils que l'homme remettra la clé de son grenier. Cette circonstance fait clairement apparaître le peu de confiance que le mari a en sa femme, en particulier s'il n'a pas encore eu d'enfant d'elle (« elle peut partir comme elle veut, elle n'a pas d'attaches »). Il se fie plus à ses enfants, garçons non circoncis et filles compris, qu'à son épouse (« les enfants ne pensent qu'au bonheur de leur père; la femme dilapide les biens en aumônes »). A la mort de son mari, la femme tombe sous la dépendance directe du *kāgumme*, qui est souvent le frère cadet de l'époux défunt ou même son propre fils. Une telle constatation est d'autant moins formelle que la femme ne se trouve pas en vieillissant, acquérir beaucoup d'influence sur la destinée de la famille ni d'indépendance personnelle. On verra donc, par exemple, la mère, ayant besoin d'entrer dans le grenier familial, devoir en demander la clé à son fils.

Les rapports personnels entretenus par les conjoints ne laissent pas à l'épouse plus de latitude⁷⁵.

⁷³ Il y a peu de temps encore les femmes étaient rigoureusement tenues à l'écart des palabres, si elles n'y étaient pas personnellement impliquées.

⁷⁴ Parfois elle riposte, et les bagarres peuvent être violentes. Les minutes de certains procès sont éloquentes sur ce point: « Il frappa sa femme avec une telle violence qu'il lui brisa deux côtes. » « Au cours d'une dispute, le mari prend un bâton, frappe sa femme à la tête et la blesse à l'œil. » « Elle se jeta sur son mari, le prit par les parties sexuelles et serra jusqu'à ce qu'il tombe évanoui. » « Comme je demandais à ma femme de compléter les semis sur son champ, elle refusa, disant que si j'insistais elle me déchirerait les testicules comme elle l'avait fait au Bambouk, la dernière fois que nous nous étions disputés. (Archives de Yélimané, *Registre du tribunal coutumier*, 1915, 1923, 1924; *Journal de poste*, 1954).

Nous répétons ici ce que nous avons déjà dit à propos des rapports interpersonnels des parents: qu'ils sont peu tournés vers l'extérieur et que, pour cette raison, nous⁷⁵ laissons parler les informateurs en discours direct.

La distance à laquelle les hommes doivent tenir les femmes n'est pas abolie entre les époux, aussi longtemps qu'ils se trouvent à l'extérieur de la case. L'attitude dictée par la société est faite d'indifférence, d'éloignement, même s'ils ne sont pas effectifs. « Il y a des hommes, dit un informateur, qui passent la journée avec leur femme sans lui parler, surtout en public. Quand ils ont à se communiquer quelque chose, ils le font dans la case. » On s'expose à la critique en aimant trop sa femme (en plaisantant trop avec elle, en ne quittant pas la case au lieu d'aller au *miside*), mais non pas en lui donnant beaucoup de cadeaux; on se fait traiter de gueux (*kakalla*), de captif des femmes (*yagaru kome*) quand on écoute ses conseils. Devant les autres, il faut se montrer fâchés. Ils peuvent cependant s'asseoir ensemble sur la même natte. L'homme parle à sa femme en phrases courtes et précises. En privé, plus de gentillesse est permise, même quand les enfants sont présents. Une dispute qui éclate à l'intérieur doit s'entendre dehors. En élevant le ton, l'homme affirme sa force de caractère. Un adage bambara dit que la femme soninke veut un mari brave et qu'elle reconnaît cette qualité en l'entendant crier sur la place publique. Le mari et la femme peuvent se dire qu'ils ne s'aiment pas. Cela s'affirme en public, même si ce n'est pas vrai. En privé, ils ne se diront jamais qu'ils s'aiment bien, mais si c'est ainsi cela se sait: les conjoints peuvent se témoigner leurs sentiments par des cadeaux (d'argent, de vêtements), et le mari plus spécialement en se montrant plus indulgent qu'il ne conviendrait. S'il aime sa femme, s'il y a un secret entre eux (son impuissance, par exemple) ou s'il vit à ses dépens, il tolérera plus facilement ses infidélités. Quand ils vieillissent, l'éloignement entre eux souvent s'accroît. L'homme dit parfois à sa femme: « Que tu es vieille! » Ils sont beaucoup plus proches quand ils sont nouveaux mariés. Quand la femme meurt, le mari doit se montrer triste.

Certains droits imprescriptibles sont reconnus à l'épouse, que la coutume définit d'autant mieux que l'autorité maritale se conçoit de façon globale et que les prérogatives de la femme, qu'elles soient d'ordre matériel ou qu'elles concernent sa personne, doivent donc se définir limitativement.

La femme est maîtresse du produit de son travail: elle dispose librement de sa récolte, que ce soit pour la consacrer aux besoins du ménage ou qu'elle veuille la vendre. Elle jouit de ses biens — bijoux, vêtements, éventuellement quelques têtes de bétail — en pleine propriété. La distinction juridique et matérielle des biens des conjoints est complète; il s'ensuit que la vente (à demi-prix) et le prêt se pratiquent entre eux. Il s'ensuit également que la femme garde la clé de son grenier et que son mari n'y entre que très rarement. Elle reçoit de lui la subsistance journalière et le principal de ses vêtements (2 pagnes par an au moins). Quand il va en voyage, il doit lui constituer une provision de céréales propre à couvrir ses besoins pendant le temps présumé de son absence; s'il lui faut partir pour longtemps, il chargera un parent de l'entretien de sa femme, lui-même faisant parvenir des sommes

d'argent pour l'achat de vêtements. S'il est vrai que les cultures sont séparées et qu'elles se font sur des lopins distincts, le mari peut néanmoins à l'occasion demander à sa femme de lui prêter main-forte dans son travail, et lui-même l'aidera volontiers dans les tâches les plus dures. En cas de maladie ou d'indigence matérielle, les époux doivent se montrer solidaires.

On considère que la femme appartient au *kā* et même à la *Kabila* de son mari, et le fait qu'elle partage le *kose* et surtout le *diya* de celui-ci, la soustrait à la condition de *wande* (étrangère) par rapport à ses alliés.

Elle possède en propre une case où loger, toujours précédée d'une case-antichambre. Ses enfants dorment avec elle jusqu'à l'âge de huit ans; passé époque les garçons logent dans l'antichambre (ils ne peuvent plus entrer dans la case après le repas du soir que si leur père n'y est pas), les filles, avec des amies du village ou du quartier, dans une case qui leur est réservée à cet effet (*kusɔŋkompe*). L'homme a rarement une case à lui. Il passe la nuit dans celle de sa femme et y a également accès pendant la journée, à condition que sa femme ne soit pas à l'intérieur. Y entrer ensemble pendant le jour, c'est s'exposer à des moqueries. On affirme que l'enfant qu'ils concevraient alors sera impoli. Il est aussi mal considéré qu'après le repas du soir les époux se retirent trop tôt dans la case.

Les droits sexuels des conjoints sont, en principe, réciproques et identiques: l'épouse est donc fondée à se plaindre de l'adultère de son mari. Elle peut, de plus, exiger qu'il couche avec elle; ce droit lui est explicitement reconnu par la coutume, et son exercice peut faire l'objet d'un palabre.

Nous avons été témoins à Gori de l'arbitrage suivant. Une femme du village se plaignait d'être délaissée par son mari depuis quatre mois. Le conseil du village, après en avoir délibéré, enjoignit au mari d'avoir avec elle des relations sexuelles trois fois par mois. Désaccord de la femme. Après une nouvelle discussion, le chiffre fut porté à quatre.

L'inverse peut se produire également. Devant le juge de paix de Yélimané une épouse vint se plaindre que son mari la prit dix-sept fois par nuit. Le juge obtint du défendeur qu'il limite ses exigences à huit fois (« combien laisses-tu pour le commandant? pour le comité? pour le conseil? »).

Les rapports sexuels sont suspendus en cas de maladie, pendant les règles et quelques semaines après l'accouchement.

Les différends entre conjoints se produisent fréquemment. Ils se manifestent par des disputes violentes, la fuite de la femme à son *kā* familial et par de nombreux procès. Si la femme, poussée par la crainte ou le ressentiment, se réfugie chez sa famille, il est du devoir du mari d'aller l'y rechercher, même s'il estime avoir le droit pour lui. Le chef du village peut contribuer à la restauration de bons rapports.

Les plaintes et les revendications exprimées devant le tribunal indiquent les plus graves motifs de tension. La majorité des procès intentés par les

hommes ont traité à l'abandon par leur femme du *kā*, ce qui s'explique facilement par le fait que c'est la seule arme effective dont elle dispose. Les justifications données à ces fuites sont diverses, soit que l'épouse allègue un tort du mari (il la rudoie ou la maltraite, il est un sorcier et l'empêchera d'avoir un enfant, il la délaisse sexuellement ou avantage une autre épouse, etc.), soit qu'elle n'invoque aucun motif juridique de se plaindre, ce qui n'est pas rare (elle ne l'aime plus, elle s'est lassée de lui). Les procès faits par les femmes sont moins fréquents. Elles les intentent le plus souvent pour coups et blessures, moins pour abandon et défaut d'entretien, très peu pour adultère.

Lieu d'habitation des conjoints.

La société est patrilocale. L'homme, à son mariage, continue d'habiter dans la concession de son père, et sa femme vient l'y rejoindre. Si plus tard il va s'établir dans un autre village — ou à l'étranger —, elle est tenue de le suivre. Quand il s'absente pour un long temps, comme navétane au Sénégal par exemple, sa femme est autorisée à retourner chez ses parents tout le temps qu'il restera parti.

Il va de soi que l'épouse reste en contact avec les membres de son *kā* familial. Elle peut leur rendre visite quand elle le désire. C'est aussi chez eux qu'elle cherchera son recours le plus naturel dans les conflits qui l'opposeraient à son mari ou à ses alliés. Elle connaît, de plus, dans le village même qu'elle est venue habiter à son mariage, un *kāgumme* ami de son père, qui l'accueille de jour les noces et qui en toutes circonstances est son répondant et son recours.

L'institution du lévirat peut provoquer des dérogations plus ou moins importantes à la virilocalité. La femme épousée selon ce mode matrimonial a, en effet, le droit de demeurer, avec ses enfants, au village et dans la concession de son mari défunt. C'est la coutume, si elle use de ce droit, que son mari aille régulièrement passer quelques jours chez elle. Si les époux habitent des concessions différentes dans le même village, les membres de leur famille composent ensemble leurs groupes de commensalité.

Parfois on peut observer qu'un homme âgé n'ayant pour seul parent que sa fille, pose en condition au mariage de celle-ci que le gendre vienne habiter chez lui jusqu'à sa mort, pour lui prêter assistance. Mais c'est là une pratique qui ne repose sur aucun droit institué.

L'adultère (*sunḳande*).

D'après les informations, peu nombreuses — le sujet rend « honteux »⁷⁶ —, que nous possédons, il semble que l'adultère soit très fréquent

⁷⁶ « Il ne faut pas nous faire parler des affaires de femmes; cela nous fait honte; c'est aux esclaves qu'il faut demander cela. »

(« même les marabouts ne sont pas irréprochables »), en particulier dans les plus grands villages, où les rencontres clandestines sont plus faciles.

L'habitude qu'ont les hommes de passer, ou d'être censés passer, la soirée au *miside* leur laisse beaucoup de liberté, mais les femmes, qui ne peuvent pas sortir la nuit, doivent introduire leur amant dans leur case les nuits que le mari passe avec les coépouses ⁷⁷, ou bien prétexter une visite à leurs parents, pour pouvoir disparaître sans être soupçonnée. Les rendez-vous ont souvent lieu dans la maison des *nyakamala* ou même dans la brousse, « si l'homme est audacieux ».

L'usage veut qu'à chaque rencontre l'amant donne un cadeau à son amie. Il s'agit toujours d'argent (de 200 à 500 FM), car un objet pourrait être identifié par le mari. Les informateurs disent facilement que les femmes passent pour commettre l'adultère par vénalité et non par « fantaisie ».

Le mari qui surprend ⁷⁸ ou qui connaît la mauvaise conduite de sa femme, peut l'insulter et la battre, provoquer une bagarre avec l'amant, mais il arrive aussi qu'il ne dise rien et qu'il attende l'occasion d'humilier celui-ci en public (cette humiliation est plus grande pour un homme marié que pour un célibataire). La femme qui surprendrait son mari n'a pas le droit de se plaindre si elle ne peut s'appuyer sur des témoignages.

b) entre le mari et ses différentes femmes et entre les coépouses elles-mêmes

Les relations entre les coépouses (*teynu* ou *teynaaku*) sont strictement réglementées. Deux principes combinés les définissent: l'égalité des droits, la prééminence de la première épouse.

L'égalité qui doit régner entre elles n'est pas laissée à l'improvisation: elle est organisée selon les principes de la justice distributive ⁷⁹.

Le mari est tenu d'en agir avec ses femmes de façon uniforme; il doit éviter de laisser paraître ses préférences. Les cadeaux qu'il leur donne,

⁷⁷ Le mari ne peut survenir à l'improviste dans la case de sa femme pendant la nuit. (Au retour nocturne d'un voyage il devra loger dans la case-antichambre.)

⁷⁸ Le flagrant délit n'est pas exigé; ainsi le fait pour une femme de se trouver avec un homme dans une case dont la porte est fermée, est assimilé à l'adultère.

⁷⁹ Cette coutume l'emporte sur les règles claniques: les coépouses dont le *dyamu* respectif est de valeur inégale doivent en toutes choses être traitées sur pied d'égalité par leur mari.

On peut ajouter, à ce propos, une remarque plus générale, en rappelant que la communauté conjugale déborde les strictes règles définies par l'appartenance clanique dans la mesure où la femme mariée partage le *diya* et le *kose* de son époux. S'il est vrai que l'alliance de certains clans, à l'intérieur d'une caste, est interdite et qu'en première instance c'est donc bien le droit clanique qui est une détermination du droit matrimonial, et non l'inverse, on ajoutera cependant qu'à l'intérieur de ce droit matrimonial ainsi circonscrit, la communauté des époux et les coutumes régissant leur rapports sont, pour les intéressés, des réalités sociales plus présentes que les réglementations de l'ordre clanique.

sans être nécessairement identiques, seront de même valeur et de même beauté.

Les charges du travail sont réparties de façon égale entre toutes les coépouses: chacune a son propre canari et va quotidiennement chercher de l'eau pour le ménage; toutes pilent chaque jour le mil ensemble; la préparation des repas se fait aussi par toutes les femmes, mais de façon alternative: il existe un roulement qui commence au repas du soir et se termine le lendemain après le repas de midi. Les coépouses dont ce n'est pas le « jour » peuvent aider aux tâches de la cuisson, si cela leur plaît⁸⁰. Le linge du mari est lavé par chaque femme également à tour de rôle; si le mari confiait ses vêtements toujours à la même femme, cela signifierait qu'il aime moins les autres (le linge des enfants est lavé par leur mère, sauf accord des coépouses qui décideraient d'alterner). La présence d'une coépouse plus jeune permet à la femme qui atteint cinquante ans de cesser le travail; de même la période d'inactivité avant et après un accouchement sera plus ou moins longue selon qu'une autre épouse du mari pourra ou non prendre sur elle le travail domestique.

L'égalité sexuelle est tout aussi rigoureusement fixée et appliquée. Le mari doit passer, nuit après nuit, alternativement chez chacune de ses épouses; le tour de rôle qui préside à l'organisation de la cuisine et celui qui règle la cohabitation vont de pair: à la femme dont « c'est le tour » de préparer les repas il appartient de dormir avec son mari cette nuit-là. En principe rien ne doit permettre de déroger à cette coutume, que la femme soit malade, ou enceinte, ou qu'elle ait ses règles, ou que son mari veuille la punir d'une faute. (Il peut se faire, en revanche, que ce soit la femme qui refuse son lit, mais ce fait doit rester secret entre les époux.) Le cas de maladie peut cependant modifier la règle, soit que les autres femmes permettent au mari de demeurer près de leur coépouse souffrante (pour dormir près d'elle, mais sur une natte), soit, au contraire, que la malade lui propose de renoncer à loger chez elle pendant la durée de son mal. Lorsque l'épouse est devenue trop âgée pour avoir des rapports sexuels, le mari peut cesser de dormir avec elle; quand lui-même est devenu trop vieux, « il continue le tour, mais il dort ». Le mari, s'il a une case personnelle, peut y dormir seul. C'est ce que font couramment les marabouts lorsqu'ils veulent être purs en demandant une faveur à Allah. Mais la femme dont c'est à ce moment le tour, peut venir le chercher. Si enfin il part en voyage et qu'il ne puisse emmener toutes ses épouses avec lui, il les réunit afin qu'elles se consultent;

⁸⁰ Quand, dans les grands *kā*, la distribution quotidienne de mil est contrôlée par le *kāgunme*, le tour de travail est à l'image même de ce système, en ce sens que c'est la femme du chef de famille qui est responsable de la cuisine, tandis que le jeudi et le vendredi cette charge incombe aux épouses des cadets qui ces jours-là sortent les céréales de leur grenier. Bien entendu, toutes les femmes aident chaque jour leur aînée.

en général c'est la première épouse qui restera au village, car c'est elle qui a normalement le plus d'enfants à nourrir et à surveiller.

Les coépouses elles-mêmes se traitent en égales; elles s'appellent par leur *ɬko*, et la coutume ne leur impose pas de formalisme: « il leur est permis d'entrer dans la case l'une de l'autre sans demander l'autorisation ».

L'autre principe cependant, celui de la prééminence de la première épouse, lui donne la faculté de « commander » aux autres, mais ce privilège est évidemment de pure forme, puisque les droits et les obligations sont prévus en détail selon la règle de l'égalité. D'ailleurs il est dit explicitement que la première épouse ne peut réprimander ses *teynu*. C'est la succession des mariages qui seule ordonne cette hiérarchie. L'âge n'y entre pas en ligne de compte.

La prééminence se manifeste par divers avantages de prestige. Quand un grand espace de temps sépare les deux mariages, la seconde épouse, beaucoup plus jeune que la première, peut lui témoigner sa considération en la nommant « grande sœur » (*gida*) et en se faisant en retour appeler par son *ɬko*. Mais la plupart des marques d'inégalités sont prodiguées par le mari: ainsi, il confie ses plus beaux vêtements à la garde de sa première épouse et aux autres les vêtements d'usage quotidien; ordonnant une fête, c'est par la première épouse qu'il fera organiser le travail; quand il apporte de la viande, si l'accord règne entre ses femmes, c'est encore à la première qu'il laissera le soin de veiller à sa préparation (dans le cas contraire, il aura la prudence de remettre la viande à la femme chargée de la cuisine ce jour-là); pour autant que les cases de la concession soient disposées d'est en ouest, la case de la première épouse doit se trouver du côté oriental, qui est valorisé (cette règle s'applique aussi à la case de la mère du chef de famille).

Le très grand détail dans lequel sont réglées les relations entre les coépouses n'est pas superflu. Il laisse entrevoir la gravité des tensions qu'il est destiné à combattre, et la fidélité même mise à appliquer ces règles le confirme. On constate du reste que les rapports entre les *teynu* sont généralement assez mauvais. Elles sont rivales et se jalouent; leurs disputes sont fréquentes et peuvent être violentes; dans les cas graves les coépouses peuvent même en venir aux mains. Il est alors du devoir du mari d'essayer de les réconcilier et de rétablir la tranquillité dans la concession.

c) entre les alliés

Le mariage ne porte guère d'effets en dehors des limites de la famille restreinte. Peu de liens unissent les familles des époux ⁸¹.

⁸¹ La nomenclature des termes suggérait le contraire, mais l'islam a sans doute réduit l'importance de l'alliance en tant que facteur d'intégration sociale, en mettant l'accent sur la famille conjugale.

Un sentiment de proximité existe certainement entre les alliés, mais son vague même permet de l'étendre à l'ensemble des parents (au sens le plus lâche) du conjoint, jusqu'à ce qu'il en perde toute signification véritable. Une famille n'est pas plus proche d'*ego* parce qu'il en a épousé une des femmes, qu'une autre famille dont sa cousine aurait épousé un des hommes.

Cette relation crée des liens d'intimité et d'amitié; elle tend aussi à favoriser d'autres mariages entre les familles respectives. Une famille répugne à refuser une de ses filles à un homme dont les parents lui auraient donné une des siennes en mariage; si l'échange qu'on désire ne peut se faire, le père sollicite tentera d'obtenir pour le prétendant la fille d'un parent.

Il n'y a pas, entre les familles alliées, d'obligations formelles d'entraide ou de dons. Seuls sont institutionnalisés les rapports que le gendre entretient avec ses beaux-parents: il leur marque une grande déférence et doit respecter la distance qui existe entre eux. Les beaux-parents sont les *yagu lemma* (litt. les gens de la honte) par excellence⁸². En vertu d'une règle particulière, il est interdit que la belle-mère, en visite chez sa fille, passe la nuit dans la concession de son gendre.

d) quant à la légitimité des enfants

Le mari de la mère est considéré comme le père de ses enfants, même si la naissance a lieu très peu de temps après le mariage. Dans cette dernière éventualité ce serait d'un « mauvais homme » de refuser l'entrée de sa maison à l'enfant. L'hypothèse, qui en droit strict paraît donc possible, ne se réalise jamais, et les maris acceptent pour fils et filles ces enfants qu'ils savent ne pas être d'eux.

Si le mari meurt, ou si les époux divorcent tandis que la femme est enceinte, l'enfant portera le *dyamu* de son père.

Un homme marié qui engendre un enfant auprès d'une célibataire, s'il n'a pas déjà quatre épouses, se fait un devoir de l'épouser. La filiation adultérine peut poser plus de problèmes. La coutume et le droit musulman concourent à former une figure juridique et une terminologie hybrides. La première ne connaissait d'enfants naturels que ceux dont on pouvait établir la qualité avec certitude, par exemple dans l'hypothèse d'une absence prolongée et continue du mari à l'époque précédant la naissance: ces enfants-là sont des *dyanka lemme* (bâtards, litt. enfants de la natte) ou des *meKente lemme* (enfants de la saleté)⁸³. D'un autre côté les marabouts reconnaissent au mari le droit de désavouer la paternité en des conditions plus discutables et laissent la collectivité apprécier le bien-fondé de

⁸² Ce terme s'emploie accessoirement en d'autres situations encore: il peut s'appliquer à tout supérieur, comme au mari (informé) de la femme avec qui l'on a commis l'adultère (mais non au maître de l'esclave).

⁸³ L'ensemble des enfants engendrés par un homme, bâtards compris, sont les *munankaiŋe lemme* (litt. enfants de la corde du pantalon), mot qui fait honte.

la cause en un palabre des chefs de famille du village. Ces bâtards-là sont nommés d'un terme emprunté au vocabulaire coutumier, *lanđeremme*, qui désigne au sens premier « l'enfant méchant envers ses parents, le fils qui ne leur donne rien » (par opposition au *lembure*, le fils qui ne donne rien non plus, mais pour la raison qu'il ne possède rien). Si le mari de la mère ne reconnaît pas l'enfant, le bâtard sera élevé par ses parents maternels, dont il portera aussi le nom. Il est méprisé et ne trouve pas, dit-on, à se marier, ni lui ni sa progéniture. Il ne peut pas habiter dans le *kā* du mari de sa mère et ne sera jamais *kāgumme* de quelque famille que ce soit. Le désaveu des *dyanka lemme* et des *lanđeremme* s'accompagne en principe d'une demande de divorce et d'une malédiction de l'enfant.

En 1963, à Tambaƙara, un mari, au retour d'un pèlerinage à La Mecque qui dura deux ans, trouva un fils né de sa femme pendant son absence. Il voulut que l'enfant aille vivre chez la mère de la mère, tout en prétendant maintenir le mariage. Il consentit à ce que sa femme aille vivre pendant deux ans dans sa famille pour pouvoir s'occuper de l'enfant et se dit prêt à lui fournir la nourriture pendant ce temps. Son désir était qu'elle revienne après ces deux ans, mais sans amener son fils avec elle. La femme refusa ces conditions : « là où je me trouve, là l'enfant devra être élevé; si tu veux me garder, il faut prendre l'enfant. » L'administration, se fondant sur la coutume, donna gain de cause au mari ⁸⁴.

Aucune règle n'est retenue par la tradition à propos d'enfants incestueux. L'inceste — qui ne reçoit en soniŋke aucun nom particulier — était puni de mort. Les coupables étaient « décapités avec le sabre, égorgés avec le couteau, jetés dans un trou profond au bord du chemin, et chaque passant y jetait une pierre ».

La dissolution du mariage (divorce, répudiation, décès)

Le mariage prend fin par le divorce ou la mort d'un des conjoints. A ces deux causes s'ajoutait la répudiation, supprimée par le Code du Mariage.

Le divorce est — de même qu'était jusqu'en 1962 la répudiation — relativement fréquent; sur 931 mariages que nous avons recensés répartis sur trois générations, nous relevons 79 ⁸⁵ divorces et répudiations confondus, soit une proportion de 8,5 %. On ne remarque pas, en l'espace de temps envisagé, d'évolution dans l'un ou l'autre sens.

Le divorce (*hete* ou *hatae*) est la rupture du lien matrimonial, provoquée à la demande d'un des conjoints pour un motif reconnu par la coutume.

⁸⁴ Archives de Yélimané, *Journal de poste*.

⁸⁵ Ce chiffre est en deçà de la réalité, du fait d'oublis, inévitables en particulier quand il s'agit d'autres générations que celle de l'informateur.

Les motifs de divorce sont des obstacles, d'ordre moral ou matériel, au maintien d'une vie conjugale normale. Ils varient selon qu'ils peuvent être invoqués par le mari ou par la femme.

Les obstacles que nous appelons moraux sont constitués par une faute⁸⁶ d'un des époux à l'égard de la personne ou de la famille de son conjoint. Ce sont, pour l'épouse envers le mari, l'adultère et la mauvaise conduite, le refus constant de rapports sexuels, les insultes à son adresse (mais non si elles sont mutuelles) ou à celle de sa famille, la négligence grave des tâches domestiques, le gaspillage de ses biens, un mauvais caractère⁸⁷. De son côté la femme peut « rendre son *tama* » pour adultère, refus constant de rapports sexuels, injures à l'adresse de sa famille, coups et mauvais traitements (« jusqu'à ce qu'elle en pisse »), négligence de son entretien pendant plus d'un an (plus de deux ans, depuis une époque récente), injustice commise envers elle à l'avantage d'une coépouse (et dont l'exemple le plus grave consiste à épouser une seconde femme — en fait, à payer son *hute* — avant de s'être acquitté du *hute* de la première).

Les obstacles que nous appelons matériels ne peuvent être invoqués que par l'épouse. Ce sont l'impuissance sexuelle du mari ou une maladie grave survenue après le mariage (ou non décelée au moment du mariage) et dont les effets se font sentir depuis plus d'un an au moins. En d'autres termes : tout ce qui rend impossible ou qui contrarie la réalisation des buts mêmes du mariage, la procréation et l'entretien matériel des femmes.

Il n'y a donc pas coïncidence ni équivalence des causes invocables par l'un et l'autre sexe. D'une façon générale, on peut dire que, du point de vue de l'homme, elles ont trait à l'entente des conjoints et que, par leur nature et la façon dont elles sont formulées, elles lui laissent une assez grande liberté de manœuvre (le « mauvais caractère » paraissant une notion commode à cet effet); les motifs que peut invoquer la femme sont plus strictement définis, de caractère plus objectif et ils touchent aux fondements mêmes de ses intérêts : l'époux ne peut faire valoir la maladie ou la stérilité de sa femme, inconvénients auxquels le régime de la polygynie permet de remédier au moins partiellement; l'épouse ne peut se fonder sur des mauvais traitements sans gravité ou, pour rester dans les termes parallèles de la comparaison, sur des insultes à son adresse (faute qui ne donne lieu qu'à réparation matérielle).

L'adultère n'entraîne presque jamais le divorce; il est d'ailleurs difficile à établir, sauf le cas de la naissance survenue au cours d'une absence pro-

⁸⁶ Être en faute, c'est « n'avoir pas la vérité » (*təhu nta maka*).

⁸⁷ Autrefois la virginité de la jeune fille était requise plus rigoureusement qu'aujourd'hui. Son absence amenait la nullité du mariage; le père de la coupable s'empressait de rembourser toutes les dépenses du fiancé, anxieux qu'il était de ne pas trouver d'autre prétendant à sa fille. A présent le mariage reste valable, mais le mari peut adresser à sa femme des insultes (*sənganna*, garce; *moro*, je n'ai pas confiance [en toi]), qui, en des circonstances normales, seraient considérées comme très graves.

longée du mari. Les griefs les plus souvent exprimés sont le mauvais caractère et le travail insuffisant de la femme, l'abandon et le défaut d'entretien imputable au mari, navétane au Sénégal. Ce dernier point doit être examiné de plus près. Quand le mari ne donne pas signe de vie, après deux ans (naguère un an), sa famille recueillera l'épouse délaissée et l'aidera à subvenir à ses besoins. Souvent le père ou un frère essaie de retrouver la trace de l'absent et de le ramener au village. Si la famille continue ainsi à se charger de la femme ou si le mari lui fait parvenir régulièrement des sommes d'argent suffisantes, le divorce ne peut être accordé, même s'il reste parti « dix ans de suite ».

La procédure coutumière du divorce est simple. La mari et le père de la femme en traitent, par intermédiaires d'abord, puis face à face. Les parties ont la faculté de retirer leur parole aussi longtemps qu'elles communiquent de façon indirecte. D'ordinaire elles réalisent un accord, soit sur une réconciliation (souvent réalisée au moyen de cadeaux), soit sur le divorce. Si l'une persiste à demander le divorce que l'autre continue à refuser, elles s'adressent de commun accord à un homme influent, un marabout ou le chef du village ou encore, depuis la colonisation (et assez peu fréquemment) au tribunal.

Après le divorce il est interdit à la femme de se remarier avant quatre mois et dix jours (*edda*), soit le délai que l'islam prévoit à la retraite légale de la veuve et de la répudiée. Les règles relatives au lieu d'habitation et à l'éducation des enfants ont pour objet de reproduire d'aussi près que possible la situation produite par le cours normal du mariage: le père et la mère sont maintenus dans leurs obligations d'éduquer et d'entretenir les enfants, ainsi que dans leurs droits, en particulier le droit au travail, auquel on porte un grand intérêt. Le garçon jusqu'à l'âge de sept ans, la fille jusqu'à son mariage, restent chez leur mère, qui les éduque et les nourrit. Le père conserve son autorité: c'est à lui que s'adressent les prétendants de la fille et c'est lui qui mènera les pourparlers matrimoniaux. Le second mari de la mère n'a guère de pouvoir sur les enfants du premier mariage. Le père a le droit de recevoir la visite de sa fille deux fois par mois et qu'elle vienne aider aux travaux de la récolte; le garçon va habiter chez sa mère deux fois par an, pendant quelques jours au moins.

La mère peut être déchargée de ses responsabilités, ou plutôt: privée de ses droits — car c'est toujours en ce sens que la situation est envisagée — si les circonstances contrarient l'application de la coutume. Quand elle se remarie et s'en va habiter un autre village ou quand elle est considérée comme incapable de s'occuper suffisamment de l'enfant, parce qu'elle est très jeune, ou malade, ou marâtre, on lui retire sa fille ou son petit garçon, afin, dans la première éventualité, de soustraire l'enfant au pouvoir de fait du second mari, qui risquerait de devenir trop grand, et, dans les autres cas,

pour lui assurer une éducation et un entretien satisfaisants. C'est alors la famille de la mère (sa propre mère ou une sœur) qui s'occupe de l'enfant ou, à défaut, la famille du père.

Le *hute* et le *nābure* sont ou non restitués par l'épouse et sa belle-famille selon qu'elle-même ou le mari porte la responsabilité du divorce. A cet égard maladie ou impuissance du mari valent faute. Quand le divorce est à charge de l'épouse, d'ordinaire elle s'empressera de se remarier afin de disposer de l'argent nécessaire, la dot du second mari servant au remboursement du premier. Toutefois le mari renonce parfois à se faire rembourser, notamment quand un enfant est né du mariage ou quand la famille de son ancienne épouse est parente ou alliée de la sienne.

La question de la restitution de la dot et des cadeaux, intervenant après la rupture des fiançailles et surtout du mariage, est un sujet épineux du droit du mariage; c'est autour de lui que tournent le plus grand nombre des procès matrimoniaux.

La répudiation (*yeru-η-kute*, couper le mariage) est le renvoi de l'épouse par le mari, sans motif déclaré, amenant la rupture du lien conjugal.

Elle pouvait adopter différentes formes. D'ordinaire quand le mari désirait mettre fin au mariage, il demandait à sa femme de lui remettre le *tama*, car ce faisant l'épouse est automatiquement tenue de restituer aussi la dot et tous les cadeaux du mariage. Ce n'était que si la femme refusait, qu'il avait recours aux formules de répudiation proprement dites: « *daga nda ηara* » (va, je te laisse), mots qui pouvaient être prononcés même pendant la grossesse, même pendant les règles, « *anta (a)marana* » (je ne peux pas te garder), « *nyam(a) amaka* » (je veux te laisser). Enfin, on reconnaissait l'existence de la répudiation implicite. Epouser une seconde femme en l'absence de la première équivalait pour le mari à répudier celle-ci. Mais les choses n'étaient pas toujours aussi claires, et il pouvait se produire des situations incertaines, des contestations mal extricables. Exemple: le mari, revenant de voyage, constate que son épouse a quitté la concession. La conduite normale consisterait pour lui de la convaincre de revenir, en lui donnant des cadeaux. S'il ne le fait pas et qu'il s'écoule un long temps (un an, deux ans), il naît une équivoque: la femme peut se croire répudiée et se remarier, tout en n'ayant pas le moyen de s'assurer de la justesse de son interprétation.

La véritable répudiation, le renvoi de l'épouse « avec tout ce qu'elle a dans sa case », était peu pratiquée dans le Dyahunu, « parce qu'on y est pauvre et qu'il faut donc être d'autant plus avisé ». Le mari qui désirait se séparer de sa femme, préférait souvent ou bien attendre l'occasion de la trouver en faute pour demander alors le divorce à ses dépens, ou bien essayait de l'amener à rendre le *tama*, en le lui réclamant ou en lui rendant la vie commune intolérable.

La répudiation était toujours définitive. Le mari ne pouvait reprendre sa femme répudiée par un second mariage que si elle avait auparavant épousé un tiers et divorcé de lui. Il ne pouvait pas non plus répudier la même femme plus de trois fois; en d'autres termes, un quatrième remariage avec elle ne lui était pas permis. Si la répudiation avait été provoquée par la remise du *tama*, elle n'était définitive qu'à l'expiration du délai de quatre mois et dix jours: jusqu'à ce moment le mari pouvait se raviser et faire revenir son épouse⁸⁸. Le sort des enfants était réglé de la même façon que dans le droit du divorce.

La femme répudiée n'avait jamais à restituer à son mari ni sa dot ni les cadeaux du mariage. Il arrivait même que le père de l'épouse, si elle n'avait pas commis de faute et si son mari avait eu un enfant d'elle, demande des cadeaux pour sa fille, un *yagare hutempille* (deuxième *hute* (dot) de la femme), dont le montant pouvait équivaloir à celui du *nābure*.

Le Code du Mariage du Mali a pris la défense des droits de la femme et interdit la répudiation (art. 58). Cette disposition est bien connue de la population et est déjà respectée, semble-t-il.

La mort d'un des conjoints est le terme naturel du mariage. L'épouse est tenue à un deuil (*hurūdyā* selon la coutume, *edda* selon l'islam) de quatre mois et dix jours pendant lequel il ne lui est pas permis de se remarier.

Le sort des enfants orphelins de père suit les règles que nous avons examinées à propos du divorce. Cependant la coutume prévoit une solution toute faite quoique facultative, le lévirat, par laquelle les enfants restent chez leur mère et tombent sous l'autorité du second mari, le frère de leur père décédé.

La réglementation du droit de garde est souple. Elle est conçue selon l'opportunité des circonstances. Dans l'exemple qui suit, une même famille s'est trouvée ainsi partager les enfants entre des parents du père (indiqués par des chiffres) et des parents de la mère (indiqués par des lettres).

Quand 2 mourut, son épouse B refusa d'épouser 5, et ses trois filles furent confiées, l'aînée (6) à une sœur de son mari (3), les deux autres (7 et 8) à sa propre mère, A: partage entre la famille du mari et la famille de l'épouse. D, la sœur de B, à qui 7 et 8 auraient normalement pu être confiées, était une femme divorcée, pauvre et donc mal préparée à s'occuper des enfants. B elle-même quitta Tamba-kara, le village de son mari, et retourna chez sa mère, dans son pays, le Gidimaka, où elle se maria. Quand A mourut, C, profitant de l'absence de 1 parti en pèlerinage à La Mecque, prit 7 et 8 chez lui. 1, à son retour, les réclama, mais en vain et soumit l'affaire au tribunal, faisant valoir que sa sœur, 3, qui avait une certaine aisance (elle possédait du bétail), serait une bonne mère pour les enfants.

⁸⁸ Cette figure rejoint celle du divorce obtenu par la femme moyennant restitution de sa dot, telle qu'elle est prévue par la *Risāla*, *op. cit.*, chap. XXXII, p. 193.

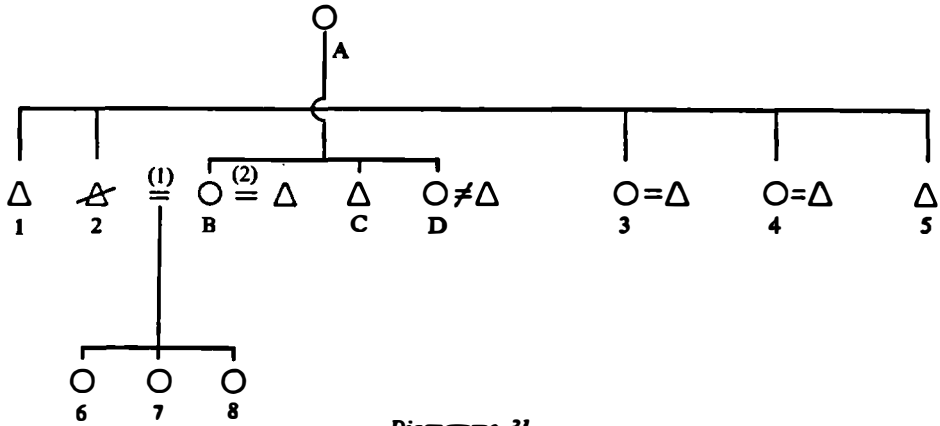


Diagramme 31

Le tribunal coutumier décida qu'« attendu que la mère s'est remariée, le soin et l'entretien des enfants revient selon la coutume à la grand-mère maternelle ⁸⁹ et, si celle-ci est décédée, à la sœur de la mère. Dans le cas présent, sa sœur ne peut subvenir à l'entretien des deux enfants; attendu que la coutume confie la charge des enfants à la famille paternelle à défaut de la famille maternelle, les deux filles seront confiées à la tante paternelle ⁹⁰ ».

Les orphelins de mère sont confiés à une coépouse du père, ou bien les petits garçons à une parente patrilatérale, les filles à une parente matrilatérale.

⁸⁹ La circonstance que la mère se remaria n'a pas à elle seule une pareille conséquence; c'est le fait qu'elle s'établit au loin qui est décisif, au regard de la coutume.

⁹⁰ Archives de Yélimané, *Registre du tribunal coutumier*, 1954.

Le cours de la vie

I. Grossesse; II. Naissance, imposition du nom; III. Excision; IV. Allaitement; V. Circision; VI. Prise de pantalon; VII. Mariage; VIII. Mort, funérailles.

CHAPITRE IX

LE COURS DE LA VIE ¹

I. GROSSESSE

Dès qu'une femme se sait enceinte, elle doit s'abstenir de prendre certains aliments, le lait frais, les œufs, « qui font bégayer », l'eau tiède, le mil aux haricots, le *sombi* (bouillie de mil du matin) à l'eau ou au lait frais, le *nyetfe* (bouillie épaisse). On affirme que si elle en mangeait, elle vomirait. Ce n'est qu'après l'expulsion du placenta que le danger est écarté et que la mère est libre de choisir sa nourriture. Pendant la grossesse il est conseillé de donner à la femme de « bonnes choses » : *sure* (gâteaux de mil préparés à la sauce de poisson ou de viande avec du manioc et du piment), lait caillé, thé, poulets, patates, mangues. « Quand la femme a envie de quelque chose, son mari ira jusqu'à Kayes pour le chercher. » Au cours des six premiers mois de la grossesse, l'existence de la femme reste inchangée. Elle travaille comme à l'ordinaire. Elle ne doit pas s'abstenir de rapports sexuels. Quelques semaines avant l'accouchement elle peut demander, en particulier s'il s'agit d'un premier enfant, de rejoindre sa famille et d'habiter dans la case de sa mère. Elle retournera chez son mari trois mois après la naissance d'un garçon, quatre mois après celle d'une fille ².

II. NAISSANCE, IMPOSITION DU NOM

La femme sent que la naissance est proche à la douleur qu'elle éprouve dans les reins et l'ombilic. D'ordinaire elle accouche dans sa propre case.

¹ Les cérémonies qui marquent la vie sociale des Soninke ont été décrites pour différentes régions; cfr DANIEL (1910), SAINT-PÈRE (1925), COUTOULY (1939), ainsi que NIAKATÉ (1944) en ce qui regarde les faits sociaux entourant la naissance seulement, et pour la circoncision seulement LASNET (1900), FADIGA (1934), BOYER (1953).

² Les chiffres trois et quatre sont appliqués respectivement au sexe masculin et au sexe féminin et des occasions très différentes. Comme il s'agit souvent de mesures de protection magiques contre les djinn on explique que le chiffre de la femme est plus élevé que celui de l'homme parce qu'étant plus faible elle a besoin d'être mieux défendue. Cette rationalisation ne doit pas faire oublier que chez mainte ethnie soudanaise le chiffre trois symbolise le sexe masculin (verge et testicules), le chiffre quatre le sexe féminin (quatre lèvres) et que de ce fait un homme répétera trois fois, une femme quatre fois les gestes rituels (G. DIETERLEN, « Les rites symboliques du mariage chez les Bambara », *Zaire*, 8, 1954, p. 824, note 18).

Les voisines peuvent assister à la naissance, mais non les hommes, pas même le mari, sauf s'il ne se trouve personne d'autre à ce moment pour prêter assistance. L'accouchement se fait d'ordinaire dans la position agenouillée; les positions couchée et assise sont moins pratiquées. Parfois la parturiente a recours aux soins d'une matrone (*sarandi yağare*, litt. femme de la naissance)³, chez qui elle peut choisir d'accoucher plutôt que chez elle. Quand le moment est venu, la matrone donne à boire un peu d'eau chaude à la parturiente, et prononce la formule: « Allah nous protège. Allah nous donne la paix. Je pose ceci devant Allah et le prophète⁴. Vomis une fois. Vomis deux fois. Vomis trois fois. Vomis quatre fois. Vomis cinq fois. Vomis six fois. Vomis sept fois. Vomis huit fois. Vomis neuf fois. Vomis dix fois. Vomis ces eaux. Tu les as mises dans ton ventre. Comment sont ces eaux? Ces eaux sont l'eau qui fera tourner l'enfant dans ton ventre. L'eau est bonne. L'eau a bon goût. Que l'enfant sorte. Il doit couler vite pour sortir de ton ventre. Il n'a qu'à descendre. Il n'a qu'à presser la natte. Il n'a qu'à presser la terre. Tu vas la vomir. Tu vas la vomir vite. Allah, notre prophète⁵. » On dit qu'aussitôt l'eau vomie, la naissance sera facile. Pendant l'accouchement la matrone soutient le dos de la mère. Elle coupe, en laissant la longueur d'une main, le cordon ombilical au moyen d'un couteau aiguisé et lavé dans de l'eau. C'est à la matrone (ou à toute autre femme qui a coupé le cordon) qu'il revient d'annoncer le sexe de l'enfant au père. Enfin cette femme lave le nouveau-né, ainsi que son linge (elle lavera encore le linge le jour de l'imposition du nom). En guise de paiement elle reçoit au jour de la naissance un *mudd* de mil et ce qui reste de savon après la lessive, un second *mudd* le jour de l'imposition du nom.

Tous les jours, pendant une semaine, du beurre est appliqué sur le reste du cordon ombilical, afin qu'il se détache plus vite, et lorsqu'il sera tombé on le dépose dans un trou (de souris, par exemple), à l'intérieur de la concession, « pour qu'il vienne un autre enfant ». On laisse aux petits garçons le soin de creuser un autre trou, d'un demi-mètre environ, près de l'endroit où la famille se lave; ils y mettent le placenta avec des graines de coton, un vieux canari ou un tesson de canari, et recouvrent tout de sable. Le placenta (*hore*, sang) est appelé aussi *kəkone*, cadet, car il est considéré comme le petit frère du nouveau-né. S'il est enterré à l'instar d'un être humain, c'est afin que se produisent de nouvelles naissances; le coton déposé près de lui est destiné à son vêtement, le canari à ce qu'il ait un récipient pour boire. Si le nouveau-né meurt il sera enterré séparément du placenta. Il n'est lavé avant l'inhumation (comme l'est un adulte), que s'il a manifesté

³ La charge de matrone, transmise de mère en fille, est exercée tant par des nobles que par des *nyakamala* et des esclaves.

⁴ Ainsi commencent toutes les prières.

⁵ Cette formule fut enseignée à notre informatrice, une matrone centenaire, par sa mère, qui en échange lui avait réclamé le don d'un pagne.

sa vie, en pleurant. Aucune signification particulière n'est attachée à la naissance de jumeaux ni non plus d'un enfant mort-né.

Au cours de la semaine qui suit l'accouchement la mère ne doit pas sortir de son habitation. Elle reste assise dans l'antichambre et ne se lève que pour aller se laver. Pendant ces courtes absences, quelqu'un doit veiller sur l'enfant. Elle peut recevoir des visites, d'hommes et de femmes. Pendant ce temps les tâches domestiques sont prises en charge par des parentes (sœurs, filles) ou, à défaut, par des voisines. Avec leur aide elle reprendra le travail, trois semaines après la naissance si son enfant est un garçon, quatre semaines si c'est une fille. Pendant trois mois après l'accouchement pour un garçon, quatre mois pour une fille, elle porte sur la tête un bandeau jaune en guise de protection contre les djinns qui pourraient rendre l'enfant fou.

La naissance ne donne lieu à aucune cérémonie. Simplement, toujours dans le même esprit de protection, un *tangado* (gardien) consistant en trois brins de paille et un couteau liés en faisceau, est déposé derrière la tête de l'enfant, après que la matrone aura tracé un cercle dans l'air autour de la tête de l'accouchée avec chacun des brins.

Le huitième jour après la naissance a lieu le *siinde*, l'imposition du prénom. La veille au soir, un *nyakamala* ou un esclave ⁶ avertit les hommes du village et les convie à assister à la cérémonie, de même que les proches parents habitant les villages voisins, tandis que pendant la matinée de ce jour-là une *nyakamala* ou une esclave, allant de case en case, avait invité les femmes du village. Le *siinde* a lieu à la levée du jour. A ce moment la *nyakamala* ou l'esclave, devant la case où se fera la cérémonie, appelle les assistants en criant *kuyu*, une interjection joyeuse, trois fois pour un garçon, quatre pour une fille. Les hommes viennent s'asseoir sur des nattes, en deux rangées, faisant la haie de part et d'autre de l'entrée de la case; à l'intérieur les femmes tiennent compagnie à la mère et l'enfant. Avant d'entrer elles ont déposé devant la porte les cadeaux traditionnels, qui sont les produits de leur travail: mil, maïs, coton, arachides; après le *siinde* ils seront répartis parmi la caste inférieure du village. La *nyakamala* défait le faisceau qui protégeait le nouveau-né et dépose sur un van les trois pailles avec une bague; elle sort ensuite de la case et présente le van au marabout qui imposera le nom. Ce marabout, ayant récité un passage du Coran, approche l'une après l'autre les trois pailles de sa bouche et sur chacune d'elles murmure le nom que portera l'enfant (et que le père lui a communiqué la veille). Il remet ensuite le van à la mère, après avoir par deux fois fait mine de le lui tendre

⁶ Rappelons la règle fondamentale de la réciprocité existant pour tous les services cérémoniels entre les nobles, les *nyakamala* et les esclaves. (Les cordonniers sont un cas particulier, ayant à cet égard partie liée avec les *dyɔŋkurunŋke* Dyelu.) Toutes les descriptions qui suivent s'appliquent aux nobles; elles valent pour les autres statuts sociaux *mutatis mutandis*.

pour le retirer aussitôt. Il dit le nom de l'enfant à la mère, puis l'annonce à l'assistance, trois fois pour un garçon, quatre fois pour une fille. La *nyaḱamala* le souffle à l'oreille de l'enfant. Le marabout, en priant, lave ensuite une planchette coranique portant un verset; de son côté, la *nyaḱamala* pile sur une pierre plate du mil, l'aliment de base, du sel, le condiment essentiel et des feuilles de jujubier, le don de la nature en temps de disette. L'eau est mêlée aux aliments; le marabout, puis la *nyaḱamala* y trempent l'index et le médium de la main droite et les mettent dans la bouche du nouveau-né. Enfin le marabout lave la tête de l'enfant (« l'eau que l'on boit est la même que celle qui lave »), le front de la *nyaḱamala* et de quelques assistants. La *nyaḱamala* fait à voix haute l'éloge de l'enfant, du père et de la mère. Parfois, sur la décision du père, elle procède au rasage de la tête de l'enfant. On dit qu'« autrefois (mais ce n'est qu'une référence à une coutume islamique ?) les cheveux étaient déposés sur un plateau de balance, et que leur pesant d'argent était distribué aux assistants »⁸.

Le prénom (*ṭṭḱo*) du premier et du second enfant d'une femme sont choisis par le père. Au premier souvent il donnera celui de son propre père ou beaucoup moins fréquemment celui d'un frère aîné, d'un ami proche ou d'un sien enfant décédé. Au nom d'un garçon est parfois joint le *ṭṭḱo* de sa mère, surtout s'il faut le distinguer d'un homonyme présent dans son entourage. Les *nyaḱamala* donnent volontiers à leurs fils et leurs filles les prénoms des enfants de leur patron. C'est aussi le père qui quelquefois invente un surnom, qui sera surtout employé par les camarades de l'enfant. Le surnom a d'ordinaire trait à une circonstance particulière liée à l'enfant ou à sa naissance. (Par exemple, *Ḳoḷo*, parce que sa mère était tombée dans un puits (*ḱoḷo*) pendant sa grossesse; *Killedu* (dans le chemin) pour un enfant né en plein air, en public; *Sṭḱokṭmpe* (cuisine) pour celui qui est né en cet endroit ⁹). La mère pour le troisième enfant, le père pour le quatrième et ainsi de suite alternativement, choisissent le prénom à imposer.

Les prénoms ou bien appartiennent au fonds pré-islamique (les garçons appelés *Demba*, *Tumāni*, *Samba*, etc., les filles *Sise*, *Ḳanyi* (perle), *Sṭḱṭna*, etc.) ou bien, plus fréquemment, sont d'origine arabe (les garçons *Mahamadu* — et toutes les variantes, *Māmadu*, *Māmadi* ¹⁰, *Māmudu*, *Hamēdu*, *Hame*, etc.), *Haruna*, *Isa*, *Siḱu*, *Suleyman*, etc., les filles *Hatuma*, *Ḳartum*, *Maryam*, etc.).

Il existe quant au choix du nom des coutumes particulières. Ainsi des jumeaux de sexe masculin sont souvent appelés *Useni* et *Lāsana*, d'après

⁷ *La Risāla*, op. cit. chap. XXIX, p. 161.

⁸ Nous avons assisté à une cérémonie de *siinde* en décembre 1965, à *Dyaḱadṭṭomu*.

⁹ Notre présence à l'imposition du nom à *Dyaḱadṭṭomu* valut au nouveau-né le nom d'*Amedī Pṭle Dyakite*.

¹⁰ *Māmadi* se trouve être aussi un nom traditionnel (DELAFOSSÉ, 1913, p. 294, note 6)

les fils jumeaux d'Ali, Al Huseni et Al Hasan. Bulay est un nom donné parfois à un enfant, garçon ou fille (mais en des circonstances normales c'est uniquement un nom de garçon), suivant plusieurs frères ou sœurs morts en bas âge; d'autres fois il est attribué simplement en l'honneur de l'imam de La Mecque ainsi prénommé. L'enfant né après des jumeaux, qu'il soit garçon ou fille, est appelé Sādyo. Une autre coutume, dont — fait exceptionnel — seules des femmes connaissent encore le détail, propose, tant pour les garçons que pour les filles à naître, une série fixe de prénoms qui s'attribuent au fur et à mesure des naissances. Tous ces *ɔkko* sont étrangers à l'islam. Pour les garçons: Soma ¹¹, Samba, Dɛmba, Tamba, Yoro, Dābi, le septième garçon recommençant la série: Soma, etc.; pour les filles: Sira ¹², Kumba, Hɛnda, Tako, Tɛki, Nyatu, la série reprenant pour la septième fille non au premier des prénoms, mais au troisième: Hɛnda, etc. Les enfants, garçons et filles, dont les père et mère appartiennent au même clan, sont appelés Nyāme, qui est d'ailleurs un nom ordinaire de fille. Au nom du dernier enfant on ajoute le mot de *legare*. L'usage de toutes ces coutumes particulières aujourd'hui se perd.

III. EXCISION

Environ quinze jours après la naissance, la petite fille subit l'excision (*sallinde*). L'ablation du clitoris se fait au couteau. Elle est pratiquée par les femmes de forgerons ou par des Mauresques, rarement par un forgeron. L'opération ne donne lieu à aucune cérémonie. Seule la mère de l'enfant et parfois quelques parents y assistent. L'exciseuse est payée d'un *mudd* de mil ou d'une boule de savon.

IV. ALLAITEMENT

Pendant toute la durée de l'allaitement, qui est de deux ans, le mari polygyne continue le « tour de nuit », mais sans pouvoir en théorie approcher sa femme. D'ailleurs avoir un second enfant quand le premier ne marche pas encore serait honteux: c'est « jeter un enfant sur l'autre, comme quand, crépissant un mur, on jette un morceau de bouse sur l'autre ». Le motif donné est la crainte que la mère vienne à manquer de lait. La pratique effective est moins sévère puisqu'elle rabat le temps de la continence à trois mois après la naissance d'un garçon, à quatre mois après la naissance d'une fille.

¹¹ *Soma* signifie aîné (dans le cadre familial).

¹² *Sira* est également, sans doute parce qu'il est un nom d'ainée, ce qu'on pourrait appeler un nom de louange. La mère l'emploie pour féliciter sa fille (« Yo, Sira! »), après un bon travail.

Les femmes nourrissent leur enfant à n'importe quelle heure du jour et de la nuit, du moment qu'il réclame le sein. Pendant les deux années de l'allaitement, jamais la mère ne se sépare de son nourrisson. Elle l'emporte aux champs, où elle le dépose sur une natte et le fait garder par une jeune sœur à elle, mais s'il pleure elle le garde sur le dos. Une fois sevré, elle le laisse au village quand il a une sœur ou une grand-mère pour veiller sur lui.

Si la mère vient à mourir avant le sevrage, une coépouse allaite éventuellement l'enfant. Le père peut aussi acheter du lait de vache ou de chèvre, succédané employé également dans le cas de carence du lait maternel.

Le sevrage a lieu après la vingt-quatrième lune qui suit la naissance. Un marabout, requis par la mère, ayant effacé à l'aide d'un tampon quelques versets coraniques de sa planchette, fait donner à boire à l'enfant un peu de l'encre délayée dans de l'eau, « pour lui faire oublier le goût du lait ». La mère peut se mettre du piment pilé ou de la bouse de vache sur les mamelons. Si le nourrisson ne veut pas renoncer à prendre le sein, il arrive qu'on le sépare de sa mère et qu'il soit confié à sa grand-mère maternelle.

V. CIRCONCISION

Traditionnellement la circoncision (*sallinde*) peut se faire en deux occasions différentes : ou bien au cours d'une importante cérémonie qui n'a lieu que dans les plus grands villages, ou bien sans formes particulières dans la localité de l'intéressé.

La colonisation, en introduisant les dispensaires où de plus en plus la population laisse pratiquer la circoncision par des infirmiers, et en s'efforçant d'abaisser l'âge des sujets, de dix-sept ans et plus à neuf ou dix ans, a fort réduit le nombre de ceux qui continuent à subir l'opération selon les anciens usages.

Dans les petits villages, c'est seuls ou avec quelques camarades (covillageois ou non) que sur l'initiative de leur père les garçons étaient circoncis, entre quinze et vingt ans, aujourd'hui plus tôt. Telle est la règle. En fait, plusieurs exemples témoignent que la circoncision pouvait, même il y a cinquante ans, se pratiquer sur de jeunes garçons. Les questions individuelles posées à des hommes de tout âge mettent en lumière que la plus grande diversité régnait en ce domaine. Certains vieillards disent avoir été circoncis à huit ou dix ans, d'autres à vingt ou vingt-deux. Quand plusieurs pères, qui ont en même temps un fils en âge d'être opéré, décident que la circoncision se fera collectivement, elle s'effectue dans le village de l'aîné d'entre eux. Au jour dit, un vendredi matin dont la date est fixée conjointement par les pères, un marabout et le chef du village, de préférence pendant la

saison sèche, le forgeron ¹⁸ choisi par les pères des futurs circoncis, opère sans que le village ni la famille instaurent aucune solennité. Cette pratique est devenue assez rare.

Au contraire, quand elle se fait dans les grands villages, la circoncision donne lieu à des fêtes importantes. Jadis ceci ne se passait qu'au moment où il se trouvait à circoncire une centaine de garçons, appartenant au village même et aux petits villages des environs (car le père peut préférer envoyer son fils à cette circoncision solennelle, plutôt que de le confier au forgeron de son propre village). Aujourd'hui peu nombreux sont les garçons (*murunte*) de dix-sept ans qui n'ont pas encore été circoncis au dispensaire, si bien que l'âge requis en vue de participer à une grande circoncision collective et solennelle a été ramené à quinze ans et moins. Cela n'empêche pas que les cérémonies aient lieu à des intervalles plus rapprochés qu'autrefois, à raison d'une tous les quatre ou cinq ans dans chaque grand village, mais elles n'impliquent plus chaque fois qu'un très petit nombre de garçons. Elle reste la plus grande fête des Soninke. Les tenants de la tradition ont conscience que l'emprise du dispensaire augmente, et c'est avec un faste particulier qu'ils maintiennent la cérémonie.

Pendant deux jours, dans l'affluence de la population survenue de tous les villages environnants, on assiste au déploiement spectaculaire qui accompagne aussi les grandes fêtes religieuses de la fin du Ramadan et de la Tabaski, mais où s'affirment aussi les valeurs de l'ancienne société guerrière et aristocratique: prédominance des hommes, importance des armes à feu et des cavalcades.

Au cours du mois qui précède la cérémonie, les futurs circoncis effectuent tous ensemble — ou partagés en différents groupes s'ils sont nombreux — des visites dans les localités où demeurent des membres de leur famille, afin de leur annoncer l'événement et de solliciter leur participation aux dépenses qu'entraînera l'assistance à la fête de nombreux invités. Le groupe, qui peut réunir des nobles, des *nyakamala* et des esclaves, se rend chez la famille de chacun de ses membres; l'ordre des visites dépend de la commodité des itinéraires et n'est pas soumis à des conditions de hiérarchie sociale. Plusieurs localités sont visitées à la suite; la nuit venue, les jeunes gens logent dans le village où l'obscurité les a surpris. Ils sont menés par le *bao*, un esclave (*kome* ou *dyŋkuruŋke*) qui sera leur guide et leur initiateur pendant les jours précédant et suivant la circoncision. Tantôt le *bao* est un esclave appartenant à la famille d'un des garçons, tantôt il est désigné pour la circonstance par le chef de village. La veille du premier départ, les futurs circoncis se réunissent dans une case du village désignée à cet effet (*murun-*

¹⁸ Le forgeron ne doit pas nécessairement être un Soninke; il peut être Maure, Peul ou Bambara. « Tous les forgerons sont les mêmes ».

taṅkɔmpe)¹⁴. A ce moment la mère prête à son fils un de ses pagnes (un pagne blanc à rayures de couleur). De leur côté, les *murunte* se défont des vêtements qu'ils portaient jusqu'à ce jour et que leur mère remettra au forgeron après la circoncision: ils abandonnent ce qui faisait partie de leur enfance. Pendant leurs tournées ils portent un ensemble de vêtements et de parures dont l'apparence féminine est évidente (planche 13, 1). Ils disent d'ailleurs: « Nous nous sommes faits beaux », ce qui signifie qu'ils ont imité les filles. Il n'est pas exclu qu'avant la cérémonie qui fera d'eux des hommes, ils entendent mettre l'accent sur leur nature encore féminine, mais ceci n'est pas explicite. Leur costume se compose de deux boubous portés l'un sur l'autre; le premier est le pagne prêté par la mère et provisoirement surfilé: c'est le *makanyete* (litt. j'ai quelque chose qui se croise, expression qui s'applique aussi à la *disa*, l'écharpe de danse que les filles se croisent sur la poitrine), le second, porté par-dessus, est un vieux boubou à eux qu'ils donneront au forgeron après la circoncision. Un foulard, vêtement de femme, protège leurs cheveux du sable et de la poussière. Ils sont armés d'un poignard dont la gaine est terminée par des lanières de cuir où pendent des pièces de fer et des grelots; ils ont aussi la *disa* qu'ils portent à la manière des filles. (les hommes n'usent de la *disa* qu'en guise de turban), et au poignet ils se mettent de gros bracelets d'argent prêtés par leur mère. Leur coiffure enfin dénote une recherche et des soins particuliers: tantôt ils portent un *ɔbke* (mèche artificielle ornée de pièces d'argent) (planche 14, 3), qui est une parure des filles non mariées, tantôt ils préfèrent imiter la coiffure à petites tresses multiples des Peul¹⁵ (planche 14,4). Lors de leurs séjours au village, les jeunes gens habitent ensemble dans la case qui leur a été réservée et ils se laissent servir par leurs *kallɛŋɔrɔŋke*, qui sont « comme leurs esclaves ». Quand ils reviennent définitivement au village, quelques jours avant la circoncision, ils restituent le pagne prêté par leur mère et revêtent une pièce de percale que doit fournir le père. Il leur faut alors rester seuls dans la case, mais ils peuvent visiter des parents à l'intérieur du village même, et ils en sortent aussi pour danser, le jour comme la nuit.

La veille de la circoncision¹⁶, au début de l'après-midi, commencent les réjouissances publiques: tambour, danses des filles, coups de fusil tirés en l'air. Après quelques heures les futurs circoncis sortent de leur case. Une grande foule les attend devant la porte. Ils marchent en file indienne, en ordre alterné avec leurs *kallɛŋɔrɔŋke*, précédés de *gesere* jouant de la guitare et suivis par des esclaves. Le *baɔ* les asperge d'eau (*yuguƙorandji*,

¹⁴ C'est une case ordinaire d'habitation, toujours la même, mise bénévolement à la disposition des jeunes gens pendant un mois. A Gori il y en a une dans chaque quartier.

¹⁵ Pour en obtenir l'effet, il a fallu que le garçon laisse pousser ses cheveux pendant un an, ce qu'il fait en les cachant sous un bonnet.

¹⁶ La description qui va suivre se rapporte à une fête de *sallinde* que nous avons pu observer à Gori, en avril 1965. Cinq jeunes gens devaient être circoncis.

l'eau qui en fera des hommes adultes), pour les protéger contre les djinns. Les hommes accompagnent le cortège, écartent les femmes et les enfants — car personne ne doit toucher les futurs circoncis — jusqu'à la sortie du village. S'arrêtant là, ils empêchent quiconque de suivre la file, qui se rend vers un endroit écarté (à Gori, dans un petit bois), à proximité de la localité (planche 13,2). A cet endroit les jeunes gens ôtent leur caleçon et nouent une pièce de tissu passant entre les jambes; un homme, *kallengorŋke*, *gesere* ou esclave, se tient derrière chaque circoncis pour le cacher symboliquement aux regards. Tous reviennent ensuite au village, en file indienne comme à l'aller, et réintègrent leur case collective. Ceux des assistants qui portent un fusil exécutent alors une danse sur la place principale du village. Peu après les futurs circoncis, portant autour de la tête un bandeau jaune ou blanc, ressortent de la case, à califourchon sur les épaules de leur *kallengorŋke*. Pendant près d'une demi-heure, ces derniers courent dans tous les sens sur la place du village, au milieu de la foule, et les garçons juchés sur eux virevoltent de droite à gauche et de gauche à droite, les bras en l'air ¹⁷. Les futurs circoncis vont ensuite s'asseoir en cercle pour écouter le *bao*. Cet instructeur porte un arc et une flèche et il en explique le maniement. Tenant toujours ces armes, le *bao* enseigne aussi une danse aux garçons; il montre le pas, et ses élèves le suivant en file indienne, doivent le contre-faire ¹⁸. Les garçons, juchés sur les épaules de leur *kallengorŋke* exécutent ensuite une courte danse avant de regagner une nouvelle fois leur case commune. Alors reprennent les festivités collectives auxquelles pas plus que la première fois ils n'assistent: musique de flûtes et de tambours, danse des filles, « courses » de chevaux ¹⁹.

Pendant toute la nuit le battement des tambours et les danses continuent en différents endroits du village. Les futurs circoncis se tiennent assis ensemble devant leur case; un fil blanc est noué à leur poignet droit, en guise de protection contre les sorciers. Pour leur tenir une compagnie agréable les *gesere* jouent de la guitare, et de nombreux assistants, hommes et femmes, assis autour d'eux écoutent la musique en silence. Pendant ce temps des jeunes hommes circulent en groupe à travers le village, chantant et portant fusil ou bâton, et rendent visite aux familles des futurs circoncis. C'est la coutume appelée *gāminande*: ils crient ensemble « le mil est bon » et demandent des cadeaux.

¹⁷ Dans le Kenyareme, comme aussi chez les Dyawara du Kingi (BOYER, 1953, p. 74-75), les futurs circoncis, au cours de cette danse, portent un bandeau d'une longueur de dix mètres. La danse se poursuit jusqu'à ce qu'ils soient presque inanimés.

¹⁸ Dans le GidimaKa, les *bao* sont des captifs de case qui se transmettent de père en fils les secrets de magie pouvant faire fuir les djinns (SAINT-PÈRE, 1925, p. 77).

¹⁹ De jeunes garçons, montant à cru, font galoper leur monture (le cheval de leur père) en passant à tour de rôle devant les spectateurs. Il s'agit seulement de faire admirer leur façon de tenir à cheval, sans qu'il y ait véritable compétition.

La même nuit le doyen (*kīrise*) des « meilleurs »²⁰ forgerons du village désigne celui ou ceux des membres de son métier qui opéreront. Cette nuit-là les circonciseurs s'abstiennent d'avoir des rapports sexuels.

Avant le lever du jour, les garçons, accompagnés par de nombreux hommes, gagnent un endroit donné, toujours le même pour chaque circoncision²¹, en dehors et à proximité du village. Seuls les proches parents masculins (le père, les *kallengɔrɔŋke*), les *gesere* et les griots peuvent aller jusqu'au lieu même où se fera l'opération, tous les autres hommes ne pouvant y assister que de loin, à une deux centaines de mètres de là. (Telle est la théorie de la coutume; dans la réalité tous les hommes assistent de près.) Les futurs circoncis se trouvent à quelques dizaines de mètres l'un de l'autre, entourés de leurs proches. Près de chaque groupe un feu de bois est allumé; tenant son pagne des deux mains, le garçon le tend un moment au-dessus des flammes. Les griots exaltent les membres de la famille de chacun des candidats et louent ses ascendants pour avoir été courageux en subissant la circoncision. Le père lui-même peut dire très haut l'éloge de son fils et les circonstances où il fut brave. Le forgeron commence à circoncire au moment où le soleil paraît à l'horizon. Il passe d'un groupe à l'autre. L'ordre qu'il suit pour opérer est à peu près inverse de celui de la hiérarchie sociale: il circoncit d'abord les esclaves, puis les *nyakamala* à commencer par les forgerons, ensuite le cadet des Dúkure, enfin tous les autres nobles dans n'importe quel ordre. Le premier circoncis est appelé *dyɔrna*, le dernier *kīrise*, doyen. L'opération est pratiquée sur le jeune homme debout, sous le couvert d'un pagne blanc censé cacher le forgeron et le patient aux yeux des témoins. Avant le moment de l'opération le père du garçon crie: « Qu'aucun forgeron ne touche à mon fils, excepté (suit le nom de l'artisan qui va pratiquer) ». Le forgeron saisit le sexe du garçon²², embouche son prépuce qu'il marque d'un trait de salive à l'endroit où il le coupera, puis il l'entoure d'un fil blanc et le tranche d'un coup sec de son couteau; au même moment éclate un coup de fusil. On attend du circoncis (*birikuta*) qu'il endure la douleur sans rien laisser paraître. Immédiatement il est hissé sur les épaules de son *kallengɔrɔŋke* et il brandit triomphalement le couteau du forgeron. Il virevolte comme il faisait la veille. Le prépuce est remis par le forgeron au père ou au frère aîné du circoncis; il sera donné à la mère pour qu'elle l'enterre en brousse, dans un trou de souris. Quand chacun des garçons a été circoncis, tous rentrent ensemble au village. Personne ne doit toucher les nouveaux *birikuta*: on affirme que le contact

²⁰ Au sens social, s'entend. A Gori, les Dyumási, forgerons des Dúkure.

²¹ A Gori, à un demi-kilomètre au nord du village, en pleine brousse.

²² A Gori, par une fantaisie locale de date récente, le garçon s'est au préalable agrafé au prépuce un billet de 100 FM au moyen d'une épingle de sûreté, pour prouver son courage. C'est l'opérateur qui décroche et qui garde le billet.

avec une personne impure, c'est-à-dire ayant eu des rapports sexuels pendant la nuit précédente, infecterait leur plaie.

A Gori, les Konate ne sont pas circoncis en brousse, mais à l'intérieur du village, sur une des places publiques, après le retour des nouveaux circoncis. Les hommes assistent à l'opération, les femmes et les enfants sont tenus à l'écart. Pendant que le forgeron pratique, un tissu blanc est tendu au-dessus de la tête du patient. Quant au reste, tout se passe comme pour les membres des autres clans. On ignore la raison de ce traitement spécial.

Rentrés au village, toujours sur les épaules de leur *kallengorŋke*, les circoncis lancent à la ronde, sur les assistants, des poignées de riz qu'ils puisent d'unealebasse tendue à leur hauteur. Ils jettent aussi un morceau de viande auquel ils ont d'abord mordu. Une coction d'eau, de feuilles pilées (*tehe*) et de sel, préparée par des hommes adultes, leur est ensuite appliquée sur le sexe, pour soigner et cicatriser la blessure.

Après la circoncision, le *Kirise* des forgerons fait le partage des vêtements laissés par les *birikuta*. Ayant prélevé une part pour lui-même il remet à chaque forgeron du village une ou plusieurs pièces, ou, s'il y a plus de forgerons que de vêtements, il les distribue en commençant par les plus jeunes. De son côté, le père d'un des circoncis fait égorger un taureau (ou un mouton s'il est pauvre) par un marabout. Un cordonnier distribue les « tas » de viande aux assistants; lui-même, pour paiement de ses services, reçoit les quatre pattes coupées à l'endroit du genou.

Les jours suivant la circoncision les *birikuta* logent ensemble dans leur case commune. Les parents leur apportent des plats, qu'ils consomment collectivement. Pendant deux ou trois semaines il leur est interdit de circuler dans le village. Tous les jours avant le lever du soleil ils vont ensemble en brousse, sous la conduite et la surveillance de leur *bao*. Les garçons doivent lui être soumis; indisciplinés, ils peuvent être frappés. Deux jeunes filles (*sāwane*), choisies par les *birikuta*, préparent et apportent de la nourriture. Pendant les trois premiers jours, les garçons s'asseyent par terre et restent oisifs. A mesure que leur plaie guérit ils peuvent circuler, mais ils n'accomplissent aucun travail. Chaque jour pendant une heure environ ils chantent et dansent (en cercle, portant une lance, avançant puis reculant d'un pas). Les chansons, improvisées, insultent le chef de village s'il n'est pas aimé, insultent aussi les filles — ce qui ne serait pas permis de la part d'incirconcis — et encouragent les garçons à supporter les épreuves. Les villageois ont libre accès au groupe; ils peuvent voir les garçons et leur parler. Le soir, en revenant au village, les *birikuta* se comportent de façon turbulente, tuant les poulets rencontrés sur le chemin. Ils chantent des chansons enseignées par le *bao*, mais qui ne sont pas spécifiquement liées à la circoncision. Toutes les nuits, au cours de la première semaine, les garçons non circoncis du

village dansent au *miside*. Après le temps de retraite en brousse, la vie normale reprend, et les *birikuta* qui n'habitent pas le village s'en retournent chez eux.

Si la circoncision soninke ne présente plus un symbolisme très complexe, il est néanmoins possible de retrouver des éléments caractéristiques généraux du schéma de cette institution ²³. Des rites préliminaires (« rites de séparation du monde antérieur ») relèvent le don des vêtements portés pendant l'enfance et vraisemblablement l'usage de traits féminins dans la tenue des futurs circoncis; des rites liminaires (« stade de marge »), la retraite en brousse; des rites postliminaires (« rites d'aggrégation »), l'affirmation de la virilité, symbolisée par les insultes aux filles et les larcins commis lors des rentrées au village. Les règles touchant à la pureté sexuelle montrent que le sacré n'est pas non plus absent de l'institution.

La signification classique de la circoncision, cette étape décisive de la vie d'un homme qui marque son accession au statut d'adulte avec toutes ou partie de ses prérogatives sociales et politiques, n'est pas très marquée. Bien qu'en théorie le jeune homme n'ait pas à travailler aux champs avant d'être circoncis, en fait il arrive le plus souvent qu'il le fasse, surtout s'il subit l'opération à un âge avancé, qui est précisément celui que la coutume prévoit. Il est vrai que cette règle a pu s'imposer plus strictement autrefois, du temps où les esclaves dispensaient les nobles d'avoir à mobiliser tous les bras de leur famille. De plus, le *birikuta* n'est réellement considéré comme un homme, au point de vue sexuel par exemple (encore qu'un garçon non circoncis surpris à faire l'amour ne soit pas punissable), que lorsqu'il prend le pantalon — et même alors il reste un mineur au point de vue politique: il ne pourra participer aux palabres avant d'avoir atteint une trentaine d'années et avant d'avoir des enfants.

Il est très probable qu'avant la seconde islamisation, les formes de la circoncision étaient plus riches. Certaines conduites formelles encore observables aujourd'hui ne prennent leur signification qu'à être comprises comme des vestiges. La retraite oisive dans la brousse sous la conduite de l'instructeur renvoie certainement à l'habitude très répandue en Afrique occidentale d'isoler les circoncis pour les soumettre à l'enseignement des coutumes et des techniques. Il n'est plus appris maintenant qu'une danse à l'arc (dont l'ancienneté est évidente, mais dont il est difficile de croire qu'elle a de tous temps constitué le premier et le dernier mot du savoir transmis ²⁴) et des chants, de surcroît étrangers à l'institution. Une inconséquence, telle que

²³ Tels qu'ils ont été inventoriés par Arnold VAN GENNEP (*Les rites de passage*, Paris, E. Nourry, 1909, p. 27).

²⁴ Chez les Dyawara du Kingi, qui ont mieux résisté à la poussée de l'islam, le *baò* enseigne « quelques règles de conduite, morales, hygiéniques et sexuelles ». (BOYER, 1953, p. 74).

celle qui consiste d'une part à éloigner les circoncis du village de façon que nul apparemment ne les voie pendant leur période de retraite et, d'autre part, à permettre à quiconque de les approcher en brousse pendant cette période, témoigne aussi de l'état déliquescents de l'institution.

VI. PRISE DE PANTALON

La circoncision n'est qu'une étape intermédiaire dans le passage du garçon à l'âge adulte; la prise de pantalon en est une seconde, plus importante par les conséquences qui y sont attachées. Elle marque la vraie accession à la vie sociale: à partir de ce moment le jeune homme est apte au mariage, il est capable d'hériter, il « porte la parole » comme envoyé de son père, et autrefois pouvait aller à la guerre.

Par ses formes, la prise de pantalon est une institution liée à l'islam et n'est peut-être en honneur dans le Dyahunu qu'à partir d'El Hadj Omar (1850). Nous ignorons quelle était avant cette époque la marque du passage à la condition d'homme adulte et de guerrier. La prise de pantalon s'est-elle mise à assurer, du moins en partie, la fonction qu'avait autrefois la circoncision? Ou est-elle d'un usage ancien et la nouvelle islamisation n'a-t-elle fait qu'en accroître l'importance ou modifier les formes?

C'est le père qui définit le moment de la cérémonie, à déterminer entre les quinze et vingt ans environ de son fils.

Elle se déroule un vendredi après-midi, devant la mosquée du village ²⁵. A cet endroit s'asseyent les covillageois, nobles, *nyakamala* et descendants d'esclaves, tandis que les femmes, tolérées, restent debout, sur les côtés. Un *kallengorɔŋke* commence par raser les cheveux du jeune homme, selon l'usage musulman. Puis le candidat revêt les habits d'apparat que mettent les hommes aux occasions solennelles (visites cérémonielles, fêtes, prière du vendredi). Jusqu'à la circoncision le garçon porte soit un slip de toile, soit un petit boubou droit. Après ce moment, « quand il commence à penser aux femmes » et « afin qu'il n'ait pas honte », il porte généralement un pantalon en toile légèrement bouffant dont les hommes usent au travail. Ce n'est que maintenant qu'il portera pour la première fois un pantalon très large en tissu, une camisole, un grand boubou et un bonnet. Le père (ou les pères s'il s'agit d'une cérémonie de prise de pantalon collective) remet ces vêtements au marabout par l'intermédiaire d'un griot; ensuite le marabout les fait revêtir au jeune homme. Il lui ôte le petit boubou droit, lui met la camisole et le grand boubou; le jeune homme alors se lève, fait glisser sa culotte et enfle un pantalon large (planche 15). Le marabout lui pose un bonnet sur la tête; il lui fait enfin en arabe, des recommandations inspirées par

²⁵ Cérémonie observée à Hugu, en mars 1965.

l'islam. Le père remercie les assistants de leur présence, et s'entend féliciter par un de leurs représentants. Puis il fait procéder par le griot à une distribution générale d'argent et de kolas : chaque chef de famille du village est nommé, et ce qu'il reçoit est annoncé à haute voix. Le marabout a droit au coton et aux épis de maïs apportés par les femmes. A l'issue de la cérémonie, un de ses *kallengɔɔŋke* prend le nouvel adulte sur ses épaules et le ramène ainsi chez lui. Pendant une semaine le jeune homme est exempt des corvées domestiques (chercher du bois, etc.), qui sont assurées à sa place par ses *kallengɔɔŋke*. Autrefois les garçons pendant la période séparant la prise de pantalon du mariage dormaient ensemble, dans une case du village (*yaŋkam-banarŋkɔmpe*). Ils y entraient rarement pendant le jour, et les filles ne pouvaient jamais y pénétrer. Les garçons devaient dormir habillés, prêts à défendre le village contre une attaque.

VII. MARIAGE

Les jours précédant le mariage, les fiancés doivent, chacun de son côté, faire une retraite. Ce temps passé en marge de la vie courante est destiné à marquer la transition entre le célibat et le mariage et constitue une période de purification. La retraite (*koŋe*) de l'homme dure une semaine pour le mariage avec sa première femme, trois jours pour les suivantes. Chaque matin, mené par le *harāba*, son guide et conseiller, qui est un *nyaŋkamala* ou un esclave, il se retire jusqu'à la fin de l'après-midi dans une case d'une concession étrangère, de préférence appartenant à un marabout, et où sa seule obligation positive est de procéder fréquemment à des ablutions. Il doit s'abstenir de tout travail, mais il lui est permis de recevoir les visites de ses amis. Le soir son *harāba* le raccompagne chez lui. De son côté la jeune fille commence sa retraite (*kuŋupe*) trois jours avant le mariage dans sa propre case, procédant aussi à de nombreuses ablutions et sans pouvoir non plus travailler. Pendant ce temps il lui est loisible d'accueillir des jeunes filles et des petits garçons. Sa mère se tient près d'elle et accepte les cadeaux qu'apportent les parents venus d'autres villages.

Tous les soirs de la semaine précédant le mariage et la veille surtout, il y a dans le village de la fiancée réjouissances, battement de tambour, danse et chants. Le mardi de cette semaine, le père de la fiancée fait remettre un bouc et dix *mudd* de mil aux *melemme* de sa fille pour qu'elles en fassent un repas. Les trois nuits qui précèdent le mariage elles dansent pour honorer leur compagne.

La procédure islamique du mariage a lieu la veille du mariage coutumier, que l'on fait toujours tomber un vendredi. La cérémonie ne requiert la présence que des seuls parents des futurs conjoints. Les deux familles se réunissent en présence du marabout. Les parents de l'épouse ayant offert

à leur belle-famille un cadeau de kolas en signe d'accord, le marabout recueille le consentement des deux pères. Du point de vue de l'islam cet acte conclut le mariage et en permet la consommation.

Le même jour, les amies de la fiancée — dans les petits villages, toutes les filles de la localité — vont la laver au puits (*kusomekëndyōke*, laver la saleté de la vierge); autrefois les garçons qui n'avaient pas encore pris le pantalon pouvaient alors, sur le chemin, frapper les filles et les écorcher. De vieilles femmes accompagnent la jeune fille et ses suivantes; toutes improvisent en son honneur des chants de circonstance ²⁶. Les filles versent de l'eau sur la tête, les mains et les pieds de la fiancée. Sur le chemin du retour, une de ses parentes — sœur ou cousine — la porte sur le dos jusqu'au village. Puis, vers la fin de l'après-midi, toutes tiennent un grand repas (*geregese*), où la fiancée, ne pouvant manger ce jour-là que de la viande, reçoit en général du poulet rôti. De leur côté, les *melemme* du jeune homme construisent à l'usage des époux un *bire* (habitation constituée par un écran et un toit de seccos) et des lieux d'aisances. En récompense de ce travail ils reçoivent du fiancé de la bouillie sucrée à manger. Quand ce repas leur est servi, ils font mine de ne pas vouloir le consommer: « Ta bouillie n'est pas bonne, nous ne l'aimons pas ». Le futur marié insiste et donne à ses *melemme* des cadeaux pour qu'ils consentent enfin à manger. Ensuite la mère de la fiancée (ou, si elle n'en a pas les moyens, une parente, ou le fiancé lui-même) leur apporte, enroulées autour d'un pilon, des bandes de coton non teintées, d'une longueur équivalant à quatre ou cinq pagnes. Ceux des *melemme* dont le père et la mère sont encore en vie déroulent les bandes et les assemblent par un point de surjet, de manière à former une grande couverture. En arrivant au bout du rouleau on ôte le pilon, et un coup de fusil part. C'est sur cette couverture (*dampe*) que les nouveaux mariés consommeront leur union. (Lors de cet usage, le *dampe* est appelé *btirigado*, litt. lieu où se tourner, se retourner.) Les *melemme* confectionnent aussi le secco sur lequel les conjoints se coucheront pendant la semaine suivant la consommation du mariage. Ce soir-là, les cousins du futur époux (les enfants du frère de sa mère) peuvent exécuter une danse d'esclaves.

Le jour du mariage la jeune fille est de nouveau lavée cérémoniellement. Cette fois elle porte deux pagnes blancs, l'un attaché à la taille, l'autre placé sur la tête. Ses compagnes lui lavent seulement les pieds. Plus personne ne lui prête le dos pour la porter au village.

Quand la jeune fille n'habite pas la localité de son fiancé, elle y est menée en cortège (*hallande*). Sa suite se compose des *melemme* du garçon venus la chercher, de ses propres *melemme* assises sur des ânes, d'une jeune

²⁶ « Ils vont nous couper les bras; ils vont nous couper les jambes. Nous irons conduire la *manyō* (jeune mariée). La *manyō* refuse de rester. Les bras de la *manyō* refusent de rester. »

sœur ou, à défaut, d'une proche parente qui l'aidera dans ses tâches domestiques pendant les premiers temps du mariage et de sa *harāba* (une *nyakamala* ou une esclave), qui est sa conseillère; un *kallengɔrɔŋke*, cousin ou esclave, assis sur un âne, se tient près d'elle. Ses *melemme* l'accompagnent en chantant²⁷, et la marche de leur monture est agrémentée d'un cliquetis de clochettes. Elle-même monte une jument; entièrement couverte d'un grand pagne, sa figure et son corps sont cachés aux yeux de tous (personne ne peut plus la voir jusqu'à la fin du troisième mois après le mariage). Elle ne doit pas non plus parler, et il faut que sous son pagne elle gémisses et pleure. Dans chaque localité qui se trouve sur son chemin elle met pied à terre. L'entrée et la sortie du cortège sont accompagnés de chants; partout les jeunes filles du lieu peuvent exiger le tir d'un coup de fusil à ces moments, après avoir fait le simulacre d'interdire à la future mariée et à sa suite de pénétrer dans le village.

Quand, au début de la nuit, la jeune fille arrive dans le village de son fiancé, elle descend dans la concession d'un ami de son père. Là elle reçoit des conseils et des instructions de sa *harāba* sur les relations sexuelles, sur la soumission qu'elle doit à son mari, sur la nourriture qu'elle est tenue de prendre exclusivement les trois premiers mois après le mariage. La *harāba* lui donne aussi de la bouillie à manger. La nuit venue, entourée de quelques parentes, elle conduit la jeune fille à la famille de son futur conjoint, dans la case nuptiale. Les *melemme* du jeune homme accompagnent et chantent trois fois: « Les parents du garçon nous ont commissionnés pour amener la fille » et « Il faut suspendre le mari dans le *bitre*, pour que les ennemis (d'autres prétendants) ne le voient pas », tandis que des parents du fiancé leur crient à plusieurs reprises: « On vous a attirés avec de l'argent ». Parents et amis du mari attendent la fiancée dans la concession en écoutant les griots et les *gesere*. Les épouses que le futur mari aurait déjà demeurent chacune dans sa case, en compagnie de parentes et de voisines (être absente à cette occasion serait faire preuve de jalousie). La fiancée est conduite en marchant très lentement. Ses *melemme* font mine de la retenir, tirant sur la bride de la jument; le rôle des *melemme* du fiancé est de leur dire des paroles gentilles pour les attirer. Si les filles sont mal disposées envers le futur mari elles peuvent même avoir caché la fiancée; c'est alors aux garçons à la chercher dans toutes les cases du village²⁸. Quand la fiancée arrive enfin

²⁷ Quand la fille quitte la maison: « La *manyō* va partir pour un autre *kā*. La fille cadette dit: "Je vais partir". Ce n'est pas la maladie qui l'a fait se lever, ce n'est pas la mort qui l'a fait se lever. C'est la coutume de partir. » Quand elle monte à cheval: « Nous ne pouvons pas l'accompagner (pour toujours). » En chemin: « D'est en ouest il n'est jamais né une fille semblable. La fille est brave, elle pile cent *mudd*. » A l'arrivée: « On va leur (aux futurs mariés) faire un bouillie de maïs. La propriétaire de nombreux pagnes est arrivée à la maison du mari. »

²⁸ La même conduite se retrouve chez les Bambara, où elle figure la recherche par Faro du fonio dérobé et semé par Pemba. Les rites du mariage répètent les actes de la création du monde (G. DIETERLEN, article cité, pp. 828-829).

à la concession de sa future belle-famille, quand elle met pied à terre et franchit à pied la porte de la clôture, les *melemme* du garçon crient à celles de la fille: « Nous avons notre femme, allez-vous-en! » (Si la fiancée n'avait pas été portée lors du premier lavage rituel, c'est à ce moment qu'une parente du fiancé, en guise de compensation, la prend sur le dos et la fait entrer dans la concession.) L'ami du père de la fille qui accueille celle-ci au village, fait à présent part à la famille du futur conjoint des recommandations d'usage, par l'intermédiaire d'un griot: « Qu'il remet une fille et non un âne; qu'il faut la nourrir; qu'on ne doit pas la battre », etc. Le fiancé, retiré dans sa case avec son *harāba* reçoit ensuite les arrivantes; la *harāba* de la jeune fille la lui confie, puis tous les laissent seuls, attendant assis dans la cour de la concession, devant la case nuptiale, que la consommation du mariage soit annoncée. La femme n'a pas le droit de se refuser à son mari; quelques cas de résistance sont connus, et on raconte l'histoire d'un mari qui attacha son épouse au tronc central de sa case. En cette occasion, comme en toute autre, elle doit être soumise²⁹. Aussitôt la défloration accomplie, le mari sort de la case et montre le *dampe* maculé de sang à l'assistance. Parfois, dit-on, il faut que la *harāba* complice tue un poulet et emploie son sang pour sauver les apparences. Au moment où la preuve de la virginité est ainsi exhibée le *harāba* du mari tire un coup de fusil. (Cette habitude tombe en désuétude, sous l'influence de l'islam assurent les informateurs, et parce que nombre de jeunes gens se sont mis à la trouver dégradante. A présent, le *dampe* est remis à la mère de la jeune mariée en privé, pour qu'elle seule reçoive la preuve de la virginité de sa fille; elle-même le donne à son tour à un *gesere* ou à un griot.) Quand le mari regagne sa case, ses *melemme* reçoivent dans la cour de la concession un repas des mains d'une de ses sœurs aînées, ou à défaut d'une cousine. Elle leur apporte la viande, le mil et l'eau, et se fait moquer d'eux: « Tu as mangé toute la viande! » Le doyen du groupe feint de s'assurer que la nourriture est bonne, puis les *melemme* font ceux qui ne veulent pas manger. La sœur doit insister pour qu'ils cèdent enfin. A l'issue du repas, la *fatya* est dite pour que le mariage soit prospère et qu'il produise beaucoup d'enfants.

Les *melemme* de l'épouse passent la nuit au village, mais elles doivent quitter les lieux le lendemain. Le matin, avant leur départ, un mouton (*kame nan̄kare dyāke*, litt. la pluie frapper le mouton, le mouton que la pluie frappe, c'est-à-dire le mouton de celles qui sont empêchées de rentrer chez elles à cause de la pluie³⁰) est tué, que les jeunes filles doivent refuser

²⁹ Chez les Soninke de Nioro, « pour affirmer aux yeux de tous que la femme devient la servante de son mari, elle va chercher unealebasse d'eau dans laquelle elle offre publiquement à boire à son mari » (NICOLE [commandant du cercle de Nioro], *Cercle de Nioro, Coutumes juridiques des naturels du pays*, 1897. Archives nationales du Sénégal (Dakar)).

³⁰ S'il pleut, c'est dit-on, parce que la plupart des mariages se font en effet au début de l'hivernage, pour une raison qui n'est d'ailleurs pas claire. On fait état de la longue

de manger. L'accepter signifierait qu'elles se trouvent mieux dans le village du mari que dans le leur propre. C'est pour la même raison qu'il leur est interdit d'y demeurer une deuxième nuit, sous peine de s'exposer aux insultes de leurs covillageois. Au début de l'après-midi elles dansent avec les jeunes filles du village, puis elles partent, non sans être allées rappeler au mari les cadeaux qu'il doit à sa femme et réclamer pour elles-mêmes des kolas et du sucre.

Le lendemain du mariage, la mère de la *manyò* vient lui apporter son trousseau. Un cordonnier est chargé d'en faire l'inventaire et, pour se payer de son aide, il peut prélever une ou deux calebasses, une ou deux boules de savon, un ou deux pagnes.

Trois mois, selon l'ancienne coutume, un mois actuellement, la jeune mariée doit demeurer dans la case de son mari, sans pouvoir en sortir. Au cours de la première semaine elle ne doit recevoir aucune visite. Son mari, à l'exclusion des autres épouses qu'il peut avoir, ne la voit que la nuit: chaque matin il la quitte et n'a pendant la journée d'usage que de la case d'un esclave. Soir et matin son *harāba* l'amène et revient le chercher. Les huit premiers jours c'est la *harāba* de l'épouse qui chauffe l'eau bue obligatoirement par les jeunes époux; par la suite une jeune sœur ou une parente non mariée de la *manyò* assure cette tâche jusqu'au terme de la retraite. A l'issue de la première semaine le mari va saluer ses beaux-parents, et l'épouse reçoit la visite de sa mère, l'unique relation sociale permise pendant un mois, autrefois trois mois, à la jeune épouse, en dehors de ses rapports conjugaux. Au cours de sa retraite la nouvelle mariée est tenue à certaines règles vestimentaires et alimentaires. Elle ne coiffe pas ses cheveux, mais porte sur la tête un pagne blanc (*dyaṅdumbu*) donné par sa mère. La bouillie de mil, le lait caillé et l'eau tiède constituent sa seule nourriture. A l'issue de sa retraite, la *manyò* va passer une semaine dans le village de son père, où elle « abandonne la bouillie » (*sombi wāle*).

L'ensemble des cérémonies qui vient d'être décrit, s'applique à la jeune fille qui se marie pour la première fois³¹. Le mariage d'une *yagare Kore* (grande femme), divorcée ou veuve, s'accompagne des mêmes formes, mais un peu simplifiées: l'homme qui désire l'épouser traite du mariage projeté avec elle-même, sans intermédiaire. Le *tama* est remis sous la forme d'une somme d'argent équivalent à sa valeur. Les fiancés ne sont pas soumis à l'obligation de l'évitement. Il n'y a pas de confection d'un *dampe*, ce tissu

retraite effectuée par la jeune femme après son mariage et qui passe pour être plus pénible pendant les grandes chaleurs, mais un motif de ce genre ne paraît guère convaincant.

³¹ La description est fondée sur des observations faites à Dālisilāmi en avril 1965 et à Tambakara en décembre de la même année, complétées par des narrations d'informateurs.

enroulé autour d'un pilon puis cousu en couverture. Le cortège de la future épouse ne se compose que d'elle-même marchant à pied, de quelques parentes et de la *harāba*. Au lieu de l'attendre dans sa case, le mari rejoint sa femme après qu'elle y est entrée la première, avec sa *harāba*.

Tandis que la procédure matrimoniale ordinaire consiste pour la jeune fille à se rendre librement à l'habitation de son futur mari, pour les mariages conclus par un Dyahunaŋke avec une ressortissante du Gidyume ou du Gidimaka, le prétendant devait ³² effectuer, à cheval, un enlèvement simulé (*hiyitinde*) de sa fiancée. Ce rapt n'intervenait qu'après que les conventions du mariage avaient été normalement conclues entre les deux familles. La mère de la fille avait pour rôle de remettre sans cesse à plus tard la date du mariage sous divers prétextes; le jeune homme, excédé de ces manœuvres dilatoires, venait enfin avec ses *melenme* pour enlever la fiancée; celle-ci devait affecter de résister aux brutalités de ses ravisseurs. (Au préalable, le jeune homme s'était assuré de complicités dans la localité de sa future épouse, en « achetant » des villageois par des dons de kolas: ils amèneraient la fiancée à faire la lessive près d'un marigot où l'enlèvement pourrait facilement se réaliser.) Quelques heures après, lorsque le mariage était consommé, des parents de la fille survenaient dans le village du jeune homme.

Par le jeu institutionnalisé d'une violence simulée, les habitants de *dyamāne* voisins ³³ s'étaient donné le moyen de maintenir de bonnes relations et de désamorcer l'hostilité qui aurait pu naître entre eux.

VIII. MORT, FUNERAILLES

Quand quelqu'un est entré en agonie, ses proches le couchent sur le côté droit, la tête tournée vers le sud, la face du corps vers l'est: la position même où sont enterrés les morts. Le marabout, appelé au chevet du mourant, peut lui faire boire de l'encre prélevée sur une tablette coranique et mélangée à de l'eau.

Aussitôt la mort survenue et connue, les femmes habitant la concession élèvent des lamentations ³⁴. Elles pleurent et crient de façon à être entendues dans le village, répétant inlassablement de courtes phrases célébrant les qualités du défunt (*marha yugo*, homme du fusil) et disant sa mort (*a nyeme*, c'est fini). Les femmes des concessions voisines se joignent rapidement à elles. Les proches s'asseyent derrière la case du mort, où seuls les hommes

³² La pratique de cette coutume est abandonnée depuis peu.

³³ La coutume ne concerne que les habitants véritablement originaires des *dyamāne* en question: un déménagement de date récente d'une Dyahunaŋke dans le Gidyume n'en faisait pas, à cet égard, une Gidyumaŋke.

³⁴ Les lamentations sont stylisées, et il fait partie de l'éducation de toute femme de se retirer en brousse pour apprendre à pleurer.

et quelques femmes (les épouses et les parentes) peuvent pénétrer. Si le conjoint du défunt est absent, un messenger à cheval (*yitinda*) est envoyé le prévenir: il importe qu'il puisse assister à l'enterrement. A cette fin on ira le chercher jusque dans un *dynamāne* voisin, et plus loin encore si une longue agonie a permis de prévoir le décès. Jusqu'au siècle dernier, les hommes avaient toujours un fusil armé à portée de la main; il était alors commandé par la coutume qu'un proche du défunt vide le canon de sa charge en pressant la gâchette. Cette tradition des temps guerriers s'est maintenue et s'applique même si le défunt n'avait pas l'usage d'un fusil et dût-on par conséquent demander une cartouche à un voisin.

Le cadavre est lavé à l'eau chaude (*dji mekente*, eau sale), d'abord par les proches — de préférence le conjoint — à l'intérieur de la case; un deuxième lavage est fait (*warakinde*), par le marabout assisté d'hommes âgés, à l'extérieur de la case, derrière une palissade de seccos dressés à cet effet. A ce moment les femmes doivent suspendre leurs lamentations. Le corps est ensuite parfumé. Du coton est placé dans les orifices, pour le préserver d'écoulements. Les yeux sont laissés ouverts, les bras liés au moyen d'un tissu et posés sur la face antérieure du corps.

L'enterrement doit se faire aussi tôt que possible après la mort. La tombe peut être creusée soit dans la concession du défunt, soit dans le cimetière (*kā halle*, litt. derrière la concession) du village: c'est le mourant lui-même qui en aura décidé, ou son fils aîné³⁵. La première éventualité s'applique surtout aux saints marabouts, aux chefs de village et aux *kāgumme* importants, dans le but d'empêcher qu'« un mauvais homme ne s'empare de l'os de sa fesse, car c'en serait fait alors de la *kabila*: chacun mourrait ». Sur l'emplacement de cette tombe on prend soin de construire un grenier (mais jamais une case d'habitation, car il est interdit que des rapports sexuels aient lieu sur l'espace couvrant un mort). Les cimetières se trouvent aux abords des villages. Les morts y sont enterrés en des endroits indifférents, sans distinction de sexe, d'appartenance sociale ou de clan³⁶. Le choix d'un cimetière peut être dicté par l'attachement porté par le défunt à un *wōlli*, saint marabout qui s'y trouverait enterré. Le cadavre est sorti de la concession par-dessus la clôture, parce que la porte est réservée aux vivants. Les hommes seuls sont autorisés à le porter à la tombe, sur un brancard, se relayant souvent les uns les autres afin d'être nombreux à accomplir cette action méritoire. Le seul cas où il est admis à une femme d'accompagner le défunt est celui de la mère suivant à distance le corps de

³⁵ Les noyés sont enterrés près du lieu même de leur mort.

³⁶ Il en va même ainsi à Gori, où il y a quatre cimetières. (Deux portent des noms de clans maraboutiques: Tambadu, Dyombera et deux des noms de quartiers: Sinyara, Kābinne — dont les habitants ne sont du reste pas nécessairement enterrés en ces endroits.)

son enfant unique. Il n'est pas dit de prières en chemin, sauf pour les Hamallistes.

La tombe, une fosse d'environ 1 m 20 de profondeur, est creusée par des jeunes hommes du village. On dépose le cadavre à terre, et le marabout récite quelques versets du Coran. Les familles riches enterrent leurs morts somptueusement vêtus : pour un homme, un pantalon, un boubou, deux boubous enveloppant le corps comme des pagnes, et un bonnet ; pour une femme, un boubou, un pagne, quatre boubous l'enveloppant, un bonnet. Un pagne blanc, de préférence en percale, ou à la rigueur une moustiquaire, recouvre le corps ainsi vêtu. « Tout bon musulman doit, de son vivant, prévoir son linceul » : c'est pourquoi il garde une pièce de percale parmi ses effets. Les fils du défunt, qui sont ses plus proches parents, après lui avoir délié les bras le posent dans la tombe, à même la terre, en le soutenant par la tête et les pieds. Le cadavre est recouvert de briques, de bois et de terre, car « il faut que la terre l'écrase jusqu'à ce que le premier lait bu lui sorte par le nez, s'il a fait beaucoup de mal pendant la vie ». Une pierre peut être déposée sur la tombe, marquant la place de la tête. Le type de tombe est le même pour tous, excepté pour certains marabouts révéérés à qui les villageois ménagent une tombe isolée, et parfois recouverte d'une petite superstructure ³⁷.

Revenus du cimetière les hommes se lavent les mains et les pieds. Du mil sucré ou salé est offert par la famille du défunt aux marabouts, aux vieux et aux *talibe*. Le marabout qui a lavé le corps reçoit les vêtements du mort.

A partir du lendemain, pendant une ou deux semaines selon l'importance sociale et l'âge du défunt, les villageois et les relations des autres villages de la région viennent présenter leurs condoléances (*dua*) et apportent des dons d'argent à la famille endeuillée. Pour un enfant, âgé de cinq ou six ans au moins, seule la proche famille se déplace. Des hommes, parents et amis, se tiennent en permanence au *miside* le plus proche de la concession du mort, pour recevoir les visiteurs et accepter leurs dons (ce que ne fait jamais un membre proche de la famille). Les épouses et les parentes du mort (les filles, les sœurs, les filles des frères, etc.) continuent leurs lamentations et leurs gémissements autour de la case mortuaire. La famille tue un mouton acquis avec l'argent des condoléances, et sa viande est donnée à manger lors d'un repas de cérémonie (*hurinyakame*) offert aux visiteurs.

En signe de tristesse, le village reste silencieux pendant une semaine ; on n'y fait pas de musique et on n'y bat pas le tambour. Les habitants de

³⁷ Cet usage subsiste dans le Gidimaḳa, mais a été abandonné dans le Dyahunu « à la suite d'un rêve » d'on ne sait plus qui. Seul de cette espèce demeure à Gori le tombeau de Hodye Bakari Kantyo Džrāme.

la concession du défunt doivent éviter de quitter le village pendant ce laps de temps.

A la mort de son mari, la femme observe un deuil sévère (*hurūḍya*, ou *edda* selon l'islam). Pendant quatre mois et dix jours (deux mois seulement s'il s'agit d'une esclave), elle est tenue à des règles vestimentaires « qui ont pour but de la rendre laide »: elle ne met que des vêtements usagés et de couleur sombre, des pagnes indigo surtout; ses cheveux, non tressés, sont couverts d'un *tama* bleui et, sous le foulard ordinaire, elle porte un étroit bandeau de coton. On dit qu'attaché après coup autour de la taille de son fils, il le protégeait contre les balles à la guerre. Le port de bijoux et l'usage de parfums lui sont interdits. En signe d'attachement elle se met aux pieds les sandales de son mari. Une semaine après le décès elle doit recevoir un brin de paille de chaque habitant de la localité, faute de quoi il ne pourrait plus y avoir entre elle et ses covillageois de rapports amicaux ni d'échanges de cadeaux. La fiancée ne porte, pendant trois jours, pour tout signe de deuil qu'un fil noir autour du cou, afin d'honorer la mémoire de son fiancé défunt. Pendant toute la durée du deuil la femme n'est pas autorisée à se remarier, serait-ce avec le frère du défunt. L'héritage n'est pas partagé avant que trois mois et dix jours ne se soient écoulés, mais la succession d'une femme s'ouvre dès le quarantième jour après le décès ³⁸.

Les noms successifs qu'hommes et femmes reçoivent aux divers âges de leur vie rendent compte des stades que nous venons d'évoquer. Leur répertoire est, en réalité, plus riche que la série de ces étapes que tout individu est appelé à parcourir.

L'enfant, à sa naissance, est appelé *yugo kulle* ou *yaḡare kulle* (homme blanc ou femme blanche) eu égard à la couleur relativement claire des nouveau-nés. Après l'imposition du nom il est un *lemāne dumbe* (enfant rouge). A partir d'un an environ, l'enfant est un *tarantara* (celui qui marche). Puis les noms se diversifient selon les sexes: le petit garçon, à partir de ses deux ans jusqu'à la circoncision, est un *lemāne* (enfant). Ce terme, à strictement parler, est générique et désigne les enfants sans distinction de sexe (ainsi l'emploie-t-on souvent au pluriel pour désigner l'ensemble des enfants, du village par exemple), mais hors cet usage collectif il ne s'applique le plus souvent qu'aux petits garçons. Pour cette époque de la vie il existe également le nom de *murunte* qui met l'accent sur la qualité de non-circoncis. Le nouveau circoncis est un *birikuta*, mais aussitôt que celui-ci a pris le pantalon il devient *yaḡambane*, nom du célibataire d'entre vingt et trente ans. Ce n'est qu'au mariage que l'individu se voit appliquer le terme générique de *yugo* (homme) qu'il conservera toute sa vie. Il n'y a pas pour le vieillard de vocable spécifique, sinon qu'on ajoute l'adjectif *kase*, vieux, à ce vocable de *yugo*.

³⁸ Observations faites à Gori en novembre 1965.

La petite fille, depuis l'âge où elle marche et pendant tout le temps qu'elle porte le *lembe*, la longue bande indigo attachée à la taille, est une *yakanne*. Quand elle revêt le pagne (vers douze ans) et jusqu'au moment de son mariage, elle est une *kuso*, terme mettant en relief son état de vierge. Au mariage elle prend le nom de *manyô*, qui désigne spécialement la jeune épouse. (Par extension, on peut appliquer ce vocable à l'homme de même statut en y ajoutant le mot *yugo*, *manyô yugo* signifiant donc littéralement jeune mariée homme.) Le nombre d'années pendant lequel ce terme lui est appliqué dépend de son apparence physique. Toutefois une femme sans enfants continue, par analogie avec la jeune épouse, à être appelée de cette façon, même six ou sept ans après le mariage. Ensuite, et jusqu'à la fin de sa vie, elle reçoit le terme générique de *yagare* (femme), devenant avec l'âge une *yagare kase* (vieille femme). La femme veuve ou divorcée est dite *yagare kore* (litt. grande femme).

Vie religieuse

I. Les vestiges de la religion traditionnelle; II. L'islam: l'organisation musulmane; les cinq piliers de la foi.

CHAPITRE X

VIE RELIGIEUSE

L'assemblage des données qui ont trait à la vie religieuse des Dya-hunaŋko, s'il facilite l'exposition de la matière, est cependant artificiel à plus d'un titre.

Il n'y a pas, tout d'abord, système religieux unique et cohérent, mais juxtaposition d'éléments traditionnels (« animistes »: *djinna kille*, voie des esprits) et d'éléments islamiques (*modi kille*, voie du marabout); ensuite, ni l'une ni l'autre de ces espèces ne joue, en tant qu'ensemble de croyances et de pratiques, un rôle important dans la société. La religion traditionnelle a été condamnée et pour la plus grande partie supprimée par l'islam: elle n'est plus attestée que par des vestiges; l'apport musulman, tout en marquant de façon considérable les coutumes et les mœurs, en particulier dans le domaine familial¹, se caractérise par sa pauvreté théologique et l'état rudimentaire de son organisation.

Enfin, ce n'est pas sans forcer un peu les choses que l'on sépare les deux domaines d'une façon aussi stricte. Plus d'un trait — croyance aux esprits, oniromancie —, appartient à l'un et à l'autre ou a pu être adapté à peu de frais². (Cette remarque déborde d'ailleurs le fait religieux et s'applique aussi bien à la circoncision, par exemple.)

I. LES VESTIGES DE LA RELIGION TRADITIONNELLE

Les éléments de croyances et de rites que nous avons à décrire sont, au sens premier du mot, des superstitions. Ils émergent d'un fonds oublié,

¹ Nous ne revenons plus ici sur cette question. Les chapitres VIII et IX, qui ont été écrits à partir d'observations et d'entretiens avec des informateurs non maraboutiques (pour que se manifestent les faits réels et non des énoncés livresques) ont montré l'imbrication de la coutume traditionnelle (*lāda*) et du droit islamique (*fariya*). On peut rapprocher, à cet égard, les données sur la naissance, le mariage et la mort respectivement des chapitres XXII et XXXIX, XXXII, XX et XL de la Risāla. Toutefois l'influence de l'islam ne porte jamais que sur l'essentiel des régies; on ne trouve chez les Soniŋke aucune trace de la casuistique des juristes musulmans.

² A ce sujet, voir V. MONTEL, *op. cit.*, pp. 40-48.

non pas mort mais atténué et perdant encore actuellement de sa force, au point que nous devons recourir plus à des textes (datant de quelques dizaines d'années à peine) qu'aux maigres traditions présentes.

Le souvenir des ancêtres (*sere hanna*, personne d'autrefois) est peu présent à la société. L'obligation existe pourtant de les honorer: chaque soir tout propriétaire de grenier se doit de faire l'offrande (*salaha*) de boulettes de mil (*tuhulle*) en nombre impair (en général, sept ou treize). Elles sont préparées par une femme de la concession et mangées en famille; on les donne plus particulièrement aux petits enfants, mais toute personne présente sur le moment peut en recevoir à manger (nous-mêmes y fûmes conviés à l'occasion). Cette nourriture, explique-t-on (et les marabouts confirment) sert d'aliment aux ancêtres de la famille, quand ils ont faim. « Lorsque'on saute un jour, les morts s'adressent à des congénères et leur prennent des boulettes à crédit; dès que les vivants les auront de nouveau nourris, ils rembourseront à leur prêteur. » Cette coutume reste pratiquée, mais assez irrégulièrement. « Parfois les défunts apparaissent en rêve et se plaignent de la faim ». On dit aussi, sans autrement préciser, que le défunt « visite » sa famille le lundi et le vendredi. Aussi ces jours-là donne-t-on aux enfants et à des *talibe* du mil au lait, « afin que les ancêtres soient sauvés du feu et aillent en paradis ».

Les autres formes de rapports entretenus avec les morts s'inspirent plus directement encore de l'islam. C'est honorer ses ancêtres que de faire l'aumône en donnant au nom du défunt un boubou blanc à un pauvre, une noix de kola blanche ou du lait à un élève de l'école coranique. En général, on n'invoque pas les ancêtres: c'est pour eux-mêmes que l'on prie, sans rien leur demander, mais à un saint marabout (*walli*) il est permis d'invoquer son assistance: il faut alors se faire accompagner à sa tombe par un de ses descendants (qui connaît la prière requise). Peu d'informateurs affirment qu'il est permis de solliciter aussi ses propres ancêtres (pour être délivré d'une maladie, par exemple) et, guéri, de faire un sacrifice au défunt en lui dédiant un mouton ou une chèvre qu'on tue et mange en son honneur, et nous n'avons pas une seule fois observé une telle pratique.

Les sépultures ne sont pas des objets de culte, excepté celles des *walli* (ainsi celle de Hodye Bakari Kantyo Džrâme à Gori). Pour beaucoup les cimetières sont des lieux redoutés, surtout la nuit; on craint « le réveil des grands-pères et des djinns », et en prenant peur « on peut devenir fou ». L'obligation de se rendre sur la tombe ne pèse que sur le proche parent, le fils surtout s'il était absent lors de l'enterrement de son père: il offre un cadeau à un marabout et il va au cimetière « pour s'excuser ». On prétend qu'un homme qui aurait fort aimé le mort ira volontiers sur sa tombe et qu'il y plantera un arbre pour lui donner de l'ombre, mais nous n'avons jamais rien vu de pareil dans aucun cimetière.

La croyance aux esprits (dont le nom de djinn a été repris à l'islam) reste vivante, mais ses applications sont limitées et privées d'incidence notable sur la vie sociale.

Dans presque tous les cas que nous allons recenser, les esprits sont des forces maléfiques. Ils inspirent la terreur, rendent fou, causent des maladies (en particulier, les maladies chroniques ou le mal des « enfants aux jambes trop minces et qui ne peuvent pas marcher ») et, à la longue, tuent.

On leur reconnaît la particularité d'être associés à un lieu déterminé. Il peut y avoir des esprits aux abords d'un village, dans les arbres ³:

« A l'extérieur de Gori, du côté de Madiŋkanu, il y avait autrefois des djinns. Seuls les Dükure de ce quartier pouvaient marcher à cet endroit. Lorsque Ahmadu détruisit Gori, les forgerons du village durent abattre les arbres. Ils périrent par les djinns des Dükure, qui y habitaient. »

dans les montagnes :

Le terrain du Dyahunu n'est pas accidenté, mais à quelques kilomètres, dans le Gidyume, une montagne s'élève, près de Nyogmëra à propos de laquelle on rapporte que: « Un de ses flancs est particulièrement vénéré. Près de l'angle le plus rapproché du village, les rochers sont découpés, et les blocs immenses, disposés au hasard des convulsions du sol, affectent des figures bizarres, dans lesquelles les Sarakolais trouvent des images d'hommes et de bêtes qui ne peuvent être évidemment que des dieux. Ce peuple, jadis fétichiste [...], a le culte de la nature et fait ses divinités d'arbres et d'animaux; aussi, ces rochers fantastiques sont-ils objets de culte ⁴. »

dans les termitières et les fourmillères :

Elles sont les refuges des djinns ⁵. Pour les exorciser, il faut, dit-on, y jeter un bâton, du coton ou du mil.

dans la brousse :

« A l'inverse des génies des eaux, ceux de la brousse sont, en général, malfaisants. Les premiers ont l'aspect d'Européens et sont tous fétichistes; les autres, tantôt musulmans, tantôt fétichistes, ressemblent aux Noirs, sont vêtus comme eux, appartiennent à toutes les races du pays et ont des représentants de chaque caste (griots, forgerons, tisserands, etc.). Plus nombreux que les "Mouno" (les esprits des eaux), ils sont sans cesse en mouvement. Ils prennent part aux assemblées dans les villages. On les accuse de répandre les épidémies, d'enlever les enfants normaux et bien portants pour les remplacer par des faibles d'esprit. Cette croyance est encore répandue dans tous les milieux sarakollé du Diafounou ⁶⁻⁷. »

³ Que les arbres, non seulement quand ils sont isolés mais aussi en bocages (voir ci-dessous ce qu'en écrivit E. Blanc, à propos de ce qu'il appelait les « forêts ») sont un lieu où les puissances surnaturelles trouvent éminemment à s'exercer, c'est ce qui est déjà apparu à la lumière de la légende des premiers défricheurs (pp. 312-313) et dans le fait que l'arbre d'un *miside* doit être planté par un homme étranger au village (p. 169).

⁴ Lt. Gaston LAUTOUR, *Journal d'un spahi au Soudan*, 1897-1899, Paris, Perrin, 1909, pp. 185-186.

⁵ Nous rappelons à ce propos l'origine légendaire du clan Tambadu (p. 50)

⁶ Ce n'est pas ce qu'à notre tour nous avons pu constater.

⁷ E. BLANC, 1923, p. 361.

et dans l'eau, ainsi que le texte précédent l'a déjà annoncé :

« Les mares et les forêts environnantes étaient peuplées d'une infinité de génies qui devinrent les protecteurs du clan des Touré ou Goudoumokon (Ture Gurdyumoko) [...] Ces génies, véritables protégés, se manifestaient tantôt sous l'aspect d'êtres humains : hommes, femmes, enfants, tantôt sous celui d'animaux divers, plus rarement sous le forme de gros poissons. Ils vivaient en société, contractaient entre eux des unions et avaient une nombreuse descendance. Ils se différenciaient très nettement des "diables" des forêts. A l'encontre de ces derniers, les "Mouno", très attachés à leurs protégés, les conseillaient et leur venaient en aide dans les cultures. Au premier appel, leur chef, Birimakan Touré, apparaissait sur le bord de la mare, quelquefois seul, quelquefois accompagné de toute sa famille ; il sortait de l'eau avec unealebasse remplie de couscous, de mil ou de riz garni de poissons frits, et la présentait aux visiteurs. Ses conseils et ses ordres étaient scrupuleusement suivis.

Si les génies se montraient à un membre d'une autre famille, l'apparition devenait néfaste pour elle ; une mort souvent s'ensuivait. Aussi les Touré seuls osaient-ils s'aventurer dans la mystérieuse contrée. Et aujourd'hui encore, aucun individu étranger à ce clan ne consentirait à s'y rendre, à moins d'être accompagné par eux.

Toujours habillés de blanc, les "Mouno" avaient le teint très clair et portaient de longs cheveux, qui leur tombaient jusqu'aux pieds. Ils avaient fait, à la famille privilégiée des Touré, la recommandation formelle suivante : hommes et femmes devaient s'abstenir de porter aucune étoffe rouge ; de plus, les femmes surprises parées d'un bijou d'or devaient le jeter à l'eau pour conjurer le mauvais sort.

Les génies des deux sexes pouvaient apparaître à leurs familiers et converser avec eux. Les Goudoumokon leur soumettaient leurs soucis, leurs ennuis, leurs espoirs et recevaient en retour d'excellents conseils. Parmi les plus écoutés, on cite Salé Touré, sœur de Birimakan, et Mamady Touré, notable influent. Les enfants des "Mouno", d'un caractère vif et turbulent, passaient pour jouer de mauvais tours aux solliciteurs. Ils se transformaient en bêtes difformes, ridiculement petites ou démesurément grandes. Ces apparitions étaient si effrayantes qu'elles déterminaient parfois la perte de la raison ⁸. »

La mare de Tɔya (dont le nom complet mais peu cité est Tɔya Karalɔra) occupe dans ces croyances une place prépondérante. Tɔya est un cañon de 300 mètres de long sur 150 mètres de large, situé à la frontière mauritanienne. Encaissée dans une excavation de rochers aux parois verticales hautes de 30 mètres et entourée de rôniers et de végétation, cette pièce d'eau formée par la Terekolle tombant en cascades, est comme une oasis au milieu d'une aire inhabitée et désolée. Elle inspira le seul mythe dont nous ayons trouvé trace dans le Dyahunu. Encore les rapports écrits sont-ils plus détaillés que la tradition dans son état actuel :

D'après une version recueillie par E. Blanc ⁹, l'ancêtre des Ture, Dyuma, qui, accompagné de ses deux frères, avait quitté le Mandé pour s'installer dans le Dyahunu, utilisait une pirogue en cuivre rouge qui avait la propriété de s'envoler au gré du pilote et de franchir monts et vallées à une vitesse vertigineuse. Il connut l'amertume d'arriver au terme de sa longue vie sans avoir pu assurer sa descendance. En mauvais termes avec ses neveux, il résolut de les frustrer de l'héritage de ses biens. Un jour, sentant ses forces décliner, il conduisit son bateau à Tɔya et le

⁸ *Ibid.*, pp. 360-361.

⁹ *Ibid.*, pp. 358-359.

coula, après l'avoir chargé de chaînes et de grosses pierres, au fond d'une crique dont il barra l'entrée avec sa lance¹⁰.

Le lieu fut tenu pour dangereux, et tous évitaient de s'y rendre. Au début du siècle, un lieutenant de spahis, qui tenait garnison à Yélimané, se fit expliquer à Yaginne les croyances qui continuaient à l'entourer :

« Toya était redouté des gens du Diafounou : les génies malfaisants faisaient leur repère de cet endroit; ceux qui s'y aventuraient n'en revenaient jamais; des femmes surtout étaient la proie de ces mystérieux hôtes [...] Jadis il n'en était pas de même, mais à la suite des sacrilèges commis en ce lieu, celui-ci était devenu redoutable. Chaque année seulement, une nuit de pleine lune, tous les gens du village s'y rendaient en grande cérémonie; ils y arrivaient le soir, munis de torches de paille, descendaient près du lac en y faisant un grand feu et un tam-tam toute la nuit; on dansait, on chantait la gloire des fétiches, des génies du Diafounou et l'on sacrifiait¹¹ des moutons [...], puis avant que le soleil parût, on repartait. Ceux qui restaient en arrière ne reparaissaient jamais¹². » Le lieutenant expliquait ces craintes par le fait que Toya était infesté de crocodiles, d'hippopotames, de panthères, de lions, d'éléphants et de singes : « A une certaine époque, des gens qui se baignaient dans le lac furent dévorés par les calmans; d'autres furent enlevés par les fauves; de plus, on pense que des Maures avaient mis là leur repaire et tuaient ceux qui s'y aventuraient, afin de répandre la terreur alentour et de vivre en toute sécurité¹³. »

Les esprits surnaturels mis à part, il existe une autre catégorie d'êtres, humains ceux-ci, qui sont dangereux et terrifiants : ce sont les *sukunya*, les sorciers. Il n'est pas fait de rapport entre les uns et les autres. On ne naît pas sorcier : on le devient, mais chacun ignore — ou dit ignorer — comment. Son activité est toujours maléfique. « Les sorciers se rendent invisibles et font du mal; ils vous prennent dans le rêve; ils suscitent des rêves où la victime rencontre quelque chose qui lui fait peur, ou encore ils se transforment en animal et, provoquant la peur, ils tuent. » Ils n'utilisent pas de poison. Une plaie qui s'infecte peut s'attribuer à la morsure d'un sorcier. En guise de protection, il est recommandé de porter au cou un fil blanc et un fil noir tressés par un vieux et une vieille; les jeunes garçons, avant la circoncision, se mettent pour la même raison un fil au poignet. Parmi les

¹⁰ La version recueillie quinze ans auparavant par ZELTNER (1908, p. 226) est plus brève : « Les Touré actuels, qui sont fixés à Yaguiné, font remonter leur origine au frère d'un héros légendaire appelé Mamadi ou Matouré Lala, qui possédait en bateau en cuivre avec des pieds; il pouvait ainsi aller sur la terre et il s'en servait pour chasser le gibier. Comme il n'avait pas de descendants, avant de mourir il a coulé son bateau dans la mare de Toya. » Zeltner mit cette légende en rapport avec les souvenirs faisant venir des envahisseurs du Nord. Les Ture seraient d'origine maure, possédant des armes de bronze et de cuivre (1908, p. 226). Il y a, près de Toya, des restes de fortifications (ZELTNER, 1910, p. 279; MAUNY, 1961, p. 136).

¹¹ E. BLANC (1923, p. 357) conteste qu'on fit des sacrifices à Toya. Il justifie le concours de population par la grande pêche annuelle. Cette explication nous paraît peu convaincante. Car, s'il est vrai qu'aujourd'hui la force du mythe s'est relâchée au point que la chasse aux hippopotames et aux crocodiles (d'ailleurs faite par des Maures) a tué jusqu'aux derniers de ces animaux et s'il est vrai qu'il se mêle, pour qui évoque Toya, un amusement sceptique à l'ancienne terreur, il demeure un lieu où la peur retient les Soninke d'aller jamais pêcher.

¹² LAUTOUR, *op. cit.*, pp. 156-158.

¹³ *Op. cit.*, p. 158.

réponses qui nous ont été faites, une seule s'abstient de donner à la puissance surnaturelle le propos de nuire, mais au contraire la fait entrer en contradiction avec les mauvais esprits :

« Kisima Dyɔŋe Ture, le fondateur de Yaginne Banda, était un *sukunya*. Il sortait le poisson du canari, comme ça. Quand le djinn avait pris le poisson, il faisait qu'il y en eût quand même ¹⁴. »

C'est aussi le seul cas où un sorcier, d'ailleurs décédé, nous ait été nommé. Car il est interdit de dénoncer les *sukunya* : c'est un secret familial bien gardé. Aucun signe extérieur ne les trahit, sinon parfois les yeux injectés de sang.

Il se trouve des sorciers en tout lieu habité (« il y en a ici même », nous dit à Montreuil un jeune Goriŋke installé dans un logis communautaire soninke), mais il est intéressant de noter que c'est le plus volontiers à Yaginne qu'on les prétend le plus nombreux. Autrefois la plupart des habitants de ce village passaient pour être des *sukunya*. « A preuve, ils ne montaient jamais à cheval (celui qui en fait autant, perd ses pouvoirs de sorcellerie). Dans le temps, à Yaginne, qui se couchait dans la direction du sud s'éveillait la tête tournée vers le nord. » Quand un *dyamu* est cité, c'est celui des Ture, hormis une famille Dyakite (un clan maraboutique cependant) que l'on dit, elle, liée avec les djinns, et qui est très redoutée. On doit certainement mettre cette localisation de forces maléfiques en rapport avec la politique menée par les Dúkure à l'égard de ce village, soit que la croyance ait servi à isoler plus encore cette importante localité toujours redoutée et suspectée, soit que, par un effet de son isolement, celle-ci ait mis en œuvre plus que partout ailleurs l'exercice de forces antisociales. Une histoire rapportée par Blanc

¹⁴ E. Blanc donne d'autres faits que l'on peut citer dans le même sens :

« Il y a peu de temps, un nommé Simbala Nikhalé (sic) Touré prétendait avoir épousé une "Mouno" de Toya, dont il avait eu des enfants. Il avait le pouvoir surnaturel de marcher sous l'eau sans donner prise au courant. Un autre sorcier, Ma Touré, mort il y a deux ans, avait le même don. Arrivé sur le bord du Térékoulé, il déposait ses effets dans unealebasse et la poussait vers la rive opposée. Malgré le courant violent, laalebasse ne déviait pas de la direction qui lui avait été donnée et allait atterrir sur l'autre rive pendant que lui-même s'enfonçait sous l'eau.

Le chef actuel du clan jouirait de la faculté de pouvoir se déplacer sans être vu. Un autre Touré m'a affirmé connaître exactement l'endroit où se trouvait la pirogue de leur ancêtre. "Au cours d'un rêve m'a-t-il dit, j'ai vu la mare de Toya à sec et, dans une anfractuosité du rocher qui la domine au sud-est, j'ai aperçu le bateau. Je me fais fort de la retrouver." Le grand-père de Kissima Touré, Simbala Ada Touré, avait de son vivant une réputation incontestée de devin. Il pouvait prédire les événements longtemps à l'avance. Les indigènes affirment que les nouvelles qu'il donnait ainsi aux habitants étaient toujours exactes. On le voyait s'entretenir familièrement avec les génies, qui étaient ses agents d'informations. Dans le Diafounou, il y a une centaine d'années, un Touré fit avec un bâton changer le cours du Térékoulé. L'année dernière, à la suite de discussions avec les Gassama de Yaguiné au sujet du commandement du village, le chef des Touré aurait fait venir tous les poissons des mares du Térékoulé à Yaguiné-Banda, où son clan les avait pêchés. Comme conséquence de ces incidents, la grande pêche annuelle aux mares n'eut pas lieu » (1923, pp. 362-363).

montre que la sorcellerie pouvait même être utilisée à Yaginne à des fins militaires :

« Lors de l'invasion des "Arma" ou Marocains, les villages de Dondoumou et de Kakané, situés au nord de Toya, furent détruits. Les vaincus se réfugièrent à Yaguiné. Les "Arma" poursuivant leur conquête, vinrent mettre le siège devant la ville. Yaguiné était alors protégé par d'épaisses murailles. Les assiégeants, craignant un échec, résolurent de s'en emparer par la famine. Un jour, une sorcière, appelée Minankodo Niorosso, fit la prédiction suivante : "Il ne faut pas encore attaquer les "Arma". Je vais essayer de traverser leur camp et, si je réussis à passer au milieu d'eux sans recevoir aucune blessure, c'est que le sort des armes vous sera favorable." Le lendemain, elle sortit du village. Arrivée près de l'aire où l'on bat le mil, elle se roula dans la poussière et, à la stupéfaction générale, on la vit prendre l'aspect d'un sanglier. Prenant sa course, elle fonça à travers les bandes ennemies qui, de toutes parts, l'assaillirent de flèches. Minankodo, saine et sauve, réussit à atteindre Goury. Revenue à Yaguiné, elle fut accueillie par l'enthousiasme de foule. Les guerriers, opportunément secourus par une colonne venue du Sorma, se lancèrent impétueusement à l'attaque. Les "Arma", après une lutte désespérée, furent complètement défaits. Les survivants s'enfuirent en désordre vers le Nord. On prétend qu'un des ancêtres du chef actuel de Yaguiné tua, de sa propre main, le chef des "Arma", sur le bord de la mare de Marané.

Au temps où les Massassi étaient maîtres du Diafounou, un sofa envoyé par le roi se présenta à Yaguiné avec sept peaux de bouc pour réquisitionner du mil. Un sorcier promit aussitôt de lui donner satisfaction. Muni d'une petite calebasse, il fit le simulacre d'en verser le contenu dans les outres. Au grand étonnement du sofa, elles s'emplirent à vue d'œil, alors que la quantité initiale du mil restait toujours la même. Sa mission accomplie, le sofa raconta à son maître de quelle façon étrange le mil lui avait été fourni; celui-ci renvoya aussitôt à Yaguiné le grain ensorcelé et s'abstint à l'avenir d'en demander à ce village¹⁵. »

La mauvaise réputation de Yaginne ne s'arrêtait d'ailleurs pas là. Il n'y eut pas jusqu'à l'anthropophagie dont on ne lui fit le grief :

« La survivance d'un mot secret (benkourouba) incite à croire que des scènes horribles se déroulaient autrefois dans ce village. Les initiés se servaient de ce mot pour demander s'il n'y avait pas quelque passager arrivé depuis la veille. Si l'hôte répondait oui, l'étranger était mangé. Encore maintenant, les voyageurs ne s'arrêtent pas volontiers à Yaguiné. Les gardes de cercle en tournée évitent le plus possible d'y prendre leurs repas¹⁶. »

Les rapports économiques de l'homme à la nature s'accompagnaient de pratiques magiques, détenues par divers clans.

Les soucis agricoles de la fertilité et de la pluie étaient relayés par la croyance en certains pouvoirs surnaturels.

Nous avons déjà cité la compétence particulière de certains maîtres de la terre à l'endroit du défrichage¹⁷.

Le pouvoir des Ture est demeuré le plus longtemps en vigueur. « (Les terres) ne sont fertiles que par le bon plaisir du chef des Touré. Que ce dernier, pour une raison quelconque, décide que tel champ sera improductif, les Doukouré s'abstien-

¹⁵ *Ibid.*, 1923, pp. 361-362.

¹⁶ *Ibid.*, p. 362.

¹⁷ Voir pp. 312-313.

dront de l'ensemencer. Pour mériter ses bonnes grâces, chaque famille lui fait don d'unealebasse de mil à l'époque des semailles. L'almamy du canton lui offre, en vertu de la même coutume, une barre de sel. Au moyen d'incantations appropriées, le chef des Touré conjure le mauvais sort qui aurait pu être jeté sur les cultures par de méchants génies et intercède auprès des bons pour faire régner l'abondance dans le pays ²⁰. »

Quatre clans, les Hōhanna, les Dyanka, ainsi que les Baradji et les Bidanesi guère représentés dans le Dyahunu, étaient dits *kāre*; c'étaient des magiciens qui « crachaient sur du mil pilé avant de l'enterrer pour assurer la fertilité du sol ».

Les Sise nobles (établis à Kodye) et les Sukuna (Gidyume) étaient des *kaṅkillāna*, appeleurs de pluie. Ils exerçaient leur pouvoir en tuant un coq roux, mêlant à son sang des noix de kola mâchées et recrachées ²¹. (Il entrait aussi dans la compétence des Sise d'être les premiers à devoir entrer dans une case frappée par la foudre ²²). Pour faire tomber la pluie, c'était aussi la coutume qu'au début de la période d'hivernage, les jeunes filles et les femmes dansent nues, la nuit dans le village. Aujourd'hui il n'y a plus que les petites filles qui accomplissent cette coutume; un griot les accompagne et joue du tambour.

Une tradition du Gidyume met en rapport avec l'agriculture les pouvoirs de devin détenus par le clan des Kante.

« Sur le plateau proche de Makhana se trouvait une mare qui apparaissait en songe aux Kante. Ils rêvaient qu'ils s'y purifiaient et un génie précisait alors ce que ce village devait faire pour réussir l'année culturale. Le dernier devin, Wali Kante,

²⁰ E. BLANC, 1923, pp. 363-364.

²¹ Zeltner pouvait en dire plus long à ce sujet: « Dans un pays qui se meurt lentement de soif comme le Sahel soudanais, la question de l'eau est d'une importance énorme et grand est le nombre de sorciers et de marabouts qui savent faire tomber l'eau. Leur procédé, toujours le même, consiste à tracer des caractères sur du papier ou du cuir et à les placer au bout d'une perche. D'autres fois on place sur le bord du marigot qui ne veut pas déborder des pistaches pilées, du mil, des poulets tués.

Jadis, dans le Guidioumé, pour que la récolte fût bonne, tous les chefs de famille apportaient au chef des Tarahoré unealebasse pleine de mil: il se rendait à la mare de Diompo et tant qu'il y restait, il pleuvait dans le pays.

De même certains marabouts et forgerons peuvent empêcher la pluie de tomber. Lorsque ces derniers construisent leurs fourneaux catalans, ils se réunissent et font des incantations qui empêchent la pluie de détruire leur ouvrage; on raconte la même chose des marabouts maures qui accompagnent les caravanes et qu'on refuse souvent de recevoir dans les villages sarakolets, parce qu'ils empêchent la pluie de tomber.

Il existe toutefois un sorcier au village de Kodié qui mérite une mention spéciale par sa physionomie caractéristique [...] Il appartient à la famille des Cissé, qui avec les Sorona, est la seule à détenir ce pouvoir redoutable, parce qu'elles descendent de Mamadigna, descendu lui-même des nuages. Quand un village a recours à lui, il se rend presque tout nu à une petite distance des maisons, dans la brousse, et fait un trou en terre autour duquel il court. Il tient à la main des gourdes remplies de cailloux qu'il secoue en invoquant Mamadigna et en disant des invocations, notamment celle-ci: "Que Dieu amène la pluie, qu'il le veuille ou ne le veuille pas! Si Dieu dit demain, je dis tout de suite!" » (1908, p. 229)

²² Ce n'est pas le seul endroit où l'eau et le feu se trouvent confondus (voir p. 480 ²⁶).

est mort, mais au premier mois de l'année sarakolé, en juin, les Kante montent jusqu'au pied de la Gumbuko manyo et sacrifient un poulet blanc ou une aigrette. Ce sacrifice achevé, il pleut généralement, ce dit-on²³. » (Gumbuko manyo, la mariée de Gumbuko, est une cheminée des fées qui dans le folklore soninke est une jeune femme surprise en ce lieu par une diarrhée, que la honte tua sur place et pétrifia.)

Le chasseur a toujours soin de se couvrir de ses amulettes (voir plus loin) qui passent pour le rendre invisible au gibier.

Mais c'est la pêche qui donne lieu au rituel le plus élaboré, dont l'application n'a d'ailleurs pas cessé d'exister à ce jour.

« Au temps des premiers hommes, le Diafounou [...] a vu arriver du Nord les Touré qui avaient avec eux des crocodiles et des hippopotames: c'était leur bétail, et ils vivaient avec eux. A cette époque les Gassama Gannera avaient le pouvoir sur les mares de la région, disposées en chapelet, Toya, Kerkella, Dinka, Marane, Le, etc. Les Touré demandèrent aux Gannera la permission de mettre leurs crocodiles et leurs hippopotames dans les mares, mais les Gannera refusèrent, disant qu'ils ne pourraient plus pêcher le poisson. Les nouveaux arrivants les tranquilisèrent, affirmant qu'ils avaient le pouvoir d'empêcher leurs animaux de mal faire. La permission une fois octroyée, ils les mirent dans les eaux et depuis cette époque ils les commandèrent à leur gré, mais les Gannera restèrent maîtres de l'eau. Lorsque les habitants du Diafounou veulent pêcher, ils doivent s'assurer le concours des Gannera et des Touré¹⁸. »

Nous avons déjà décrit, dans notre exposé sur le droit foncier, le rituel pratiqué par les Ture pour libérer les pêcheurs de tout risque: comment deux boules de terre sont façonnées, l'une pour être portée sur une élévation de terrain voisine, l'autre pour recevoir des paroles magiques avant d'être jetée à l'eau¹⁹, mais, outre que cette relation ne s'appuie que sur des informations orales, car nous n'avons pas eu l'occasion d'assister à une telle cérémonie, il semble à lire E. Blanc que les formes anciennes aient été plus riches. C'est pourquoi nous avons une nouvelle fois recours à son texte:

« Les Goudoumokon étaient devenus les protégés des génies qui vivaient dans les mares et l'ancêtre de cette famille avait été autorisé par le chef de Dondoumou, Dougora Gannéra, à placer à Toya la bande d'hippopotames et de caïmans qui l'accompagnait depuis le pays mandingue. D'abord dociles à la voix de leurs bergers, ces bêtes retournèrent bientôt à l'état sauvage. La crainte qu'elles inspireraient fit que les Touré purent s'arroger définitivement la propriété des mares. Ils exercent encore sur elles des droits incontestés. Chaque année, au moment des plus basses eaux, il y a une grande pêche. La date de l'ouverture en est fixée exclusivement par le chef des Touré, qui se rend sur les lieux. Tous les villages du Diafounou prennent part à cette expédition, qui est accompagnée de nombreuses réjouissances. L'autorisation du chef des Touré est indispensable, car les plus grands malheurs arriveraient à ceux qui passeraient outre, sans compter qu'ils seraient dans l'impossibilité de capturer les poissons. Lorsque la date du départ est décidée, le chef réunit les jeunes gens de sa famille dans une cérémonie ayant pour but d'honorer les ancêtres et d'appeler leur bénédiction sur les projets du clan. Ensuite les préparatifs commencent: les femmes pilent les feuilles et l'écorce d'un arbre appelé "dianké", qui pousse sur les bords des marigots, et en font un produit

²³ Archives de Niore, *Villages du Guidioumé*.

¹⁸ ZELTNER, 1908, p. 226. Voir aussi E. BLANC, 1923, pp. 358-359.

¹⁹ Voir p. 327.

destiné à attirer le poisson à l'endroit choisi. La pêche ne commence que lorsque les membres de la famille des Touré, en possession des secrets légués par les ancêtres, ont prononcé les paroles rituelles. Transmises de génération en génération, elles sont apprises par cœur et leur sens est assez obscur. L'initiation est faite par les chefs du clan et comporte en retour la remise de cadeaux importants. Après avoir jeté dans l'eau une poignée de la poudre préparée par les femmes, l'un des Touré prononce une certaine phrase dont le sens est à peu près celui-ci : « Que Dieu veuille ou ne veuille pas, il faut qu'il y ait beaucoup de poissons²⁴. » Ces pêches sont souvent fructueuses, surtout dans les années de grande crue, où les poissons du Sénégal ont pu franchir les barrages du Térékoulé. Lors du retour, il est fait présent à l'almamy du Diafounou, chef politique du pays, d'une charge de poissons²⁵⁻²⁶. »

Il reste, pour terminer cette description énumérative de la religion traditionnelle, à traiter du seul ensemble cohérent de croyances et de comportements qu'il soit encore possible d'observer dans le Dyahunu, quoiqu'il se présente lui aussi comme le mode dégradé d'une réalité passée.

L'expérience et la pratique de Siga Dyaguraga et de Nyâme Dyaguraga, possédées qui vivent à Dālīsilāmi, renvoient aux temps préislamiques, et leur inauthenticité partielle illustre à son tour à quel point la réalité religieuse de ces temps est révolue.

Expérience de Siga Dyaguraga. Jeune fille, elle tomba malade. Elle souffrait de l'estomac. Une forgeronne de son village (Hungu), Lālya Ture, lui conseilla de s'adresser à sa mère, qui soignait des malades à Gori. Siga suivit ce conseil, se rendit à Gori et dut y demeurer faute de pouvoir encore marcher. La guérisseuse, « qui dansait et faisait faire de la musique », dit qu'elle était une « malade de djinn » et qu'il fallait que celui-ci « dise son nom ». Lorsque le djinn fut venu, on le lui demanda et il répondit par l'entremise de Siga inconsciente : « Je m'appelle Hidyu Haydara (clan noble songhay), je viens de La Mecque. » Il nomma aussi la plante (*yile*, *mytragine inermis*) que Siga devait prendre. On fit cuire les feuilles et elle but la préparation à plusieurs reprises. Elle guérit.

Elle dit d'abord qu'elle n'a jamais vu le djinn, puis qu'elle l'a vu parfois, enfin que depuis vingt ans elle le voit deux fois par semaine (le jeudi et le dimanche, quand le griot joue et que les assistances dansent). Il a la peau blanche, un grand boubou qui le recouvre jusqu'aux doigts, un turban et un chapelet, car c'est un marabout. C'est Allah qui l'a fait²⁷. Lorsqu'il vient, elle parle dans l'inconscience.

²⁴ Formule qui résume toute la force impérieuse de la magie et qu'on peut rapprocher de l'ordre proféré par les appeleurs de pluie.

²⁵ 1923, pp. 364-365.

²⁶ Le Gidyume connaît des rites semblables : « Moussa Soma éteignant le feu dont les vallées et la plaine du Guidioumé étaient remplis, (permet) aux habitants, confinés sur le haut des montagnes, de descendre. Il devint le maître du pays et le maître de l'eau, car le même charme qui domptait le feu donnait le pouvoir sur l'eau. Les descendants, les Traoré, ont perdu la puissance temporelle, mais ils ont gardé le pouvoir mystérieux de commander aux esprits de l'eau. Lorsque les indigènes désirent pêcher dans la mare très poissonneuse de Diompo, ils en demandent l'autorisation aux Traoré, qui font les incantations nécessaires pour que les esprits des eaux ne fassent pas de mal aux pêcheurs qui peuvent pratiquer à leur aise » (ZELTNER, 1908, p. 226).

Et encore : « Lorsque les mares de Gumbouko et Konakari sont presque à sec, les propriétaires Soukhouna ordonnent la pêche. Ce sont les Soukhouna qui dans une cérémonie rituelle boivent un peu d'eau qu'ils recrachent sur la mare pour chasser les génies. Le produit de la pêche du premier jour revenait aux Soukhouna, prérogative abrogée » (Archives de Niore, *Villages du Guidioumé*).

²⁷ Le Coran ne dit pas autre chose (sourate VI).

Les personnes présentes lui révèlent après la crise ce que le djinn a dit. Celui-ci ne lui donne pas d'instructions personnelles, sauf à réclamer parfois des coqs rouges ou noirs à égorger, ou que trois, quatre *tama* soient donnés à quelqu'un. (A notre interprète il fit dire de mettre de l'or dans l'amulette de son fils; à une parente de Siga, de se mettre une boucle d'oreille en or afin de prévenir le décès de son nouveau-né.) Le djinn est son mari; il vient pour lui rendre visite. Qu'est-ce qui lui permet de le nommer ainsi? Le fait que, grâce à lui, elle reçoive des cadeaux (des plats de nourriture et des noix de kola).

Siga guérit Nyâme, sa sœur cadette, et d'autres encore, des hommes et des femmes, mais elle cessa ce genre d'activités lorsque Hidyu apprit du djinn de Nyâme que ce n'était pas (plus?) la fonction de Siga de soigner les malades.

Crise de Siga. Comme notre interprète s'étonne de la qualité d'époux qu'elle attribue à son djinn, visiblement contrariée de ne pas rencontrer une adhésion immédiate, elle manifeste les signes d'une crise de possession, bien que les conditions ordinaires de jour, de musique et d'assistance ne soient pas remplies. Restant assise, elle donne la main à tous les assistants, trépigne, rote, crie, martèle le sol de ses avant-bras, se passe les mains sur le visage, se recouvre la tête de son voile, gémit, et enfin se lance en arrière et se couche à même la terre.

Expérience de Nyâme. Elle est née à Hungu. Se maria à dix-sept ans avec un homme de Benna. Malade — « elle devenait folle » — elle se fit soigner par Siga, sur le conseil de leur mère. Comment fut-elle guérie? On l'habilla en jeune mariée; inconsciente, elle parla « comme en rêve ». Le « maître du djinn », Siga, prononça des noms de djinn « possibles ». En s'éveillant, Nyâme était guérie parce que son djinn s'était nommé à travers elle: il s'appelle Tama Keita (clan cheffal des Malinke) et il voulait le sacrifice d'un bouc et de deux pagnes. L'animal fut donné à Siga, qui le tua. Quelques années plus tard, sur l'inspiration de Tama elle se mit à son tour à soigner des malades. Siga lui apprit comment faire. A la suite d'une dispute avec le marabout de Benna, « jaloux de sa qualité de guérisseuse », elle se fit citer devant le tribunal, il y a quatorze ans de cela. Elle fut autorisée à poursuivre ses pratiques, à condition qu'elle quittât le village. Elle s'installa alors à Dällsilâmi, village que son père avait fondé. A la suite de ce procès son mari obtint le divorce. Elle s'est remariée il y a trois ans avec un homme de Fanga (Gidyume), qui a déjà trois épouses. Il lui a demandé de le rejoindre, mais elle a refusé de peur qu'on lui fasse de nouveau des difficultés. Dans le village « de son père », au contraire, elle s'estime en sécurité. Elle habite une concession voisine du *kâ* de ses frères et dont elle est la maîtresse, en quelque sorte comme un *kâgumme* féminin; son mari lui rend visite de temps en temps.

Tama vient parfois le jeudi soir ou le dimanche soir. Il faut à cet effet que le griot de Nyâme (établi chez elle pendant l'hivernage) joue de la guitare; Wōrōkiya Dūkure, amie et suivante de Nyâme, chante. Le djinn est un homme à la peau blanche, aux cheveux droits et pendants, tantôt noirs tantôt blonds. Il est vêtu d'un pagne jaune ou d'une robe rouge ou d'une camisole bleue. Il a des chaussures de cuir noir et des chaussettes rouges. Le jaune, le rouge et le bleu sont ses trois couleurs, ainsi qu'il l'a dit lui-même à Nyâme lors de sa guérison; Nyâme a confectionné des vêtements de ces couleurs et lors de ses visites les porte en son honneur. Du temps qu'elle était malade elle avait peur de lui, mais plus aujourd'hui: il est son mari, parce qu'il la guérit autrefois et qu'indirectement il la nourrit. Il lui arrive aussi d'exiger d'être appelée Keita, comme si elle s'identifiait à son djinn.

Ce n'est que s'il y a un malade que Tama rend visite à Nyâme. Il ne survient jamais spontanément et il peut rester absent pendant deux ou trois semaines. Wōrōkiya chante pour l'appeler et comme Tama lui-même l'a voulu, le griot joue de la guitare. Tama peut venir plus ou moins rapidement. S'il tarde, c'est qu'il est loin. Le chant et la musique peuvent s'interrompre en ce cas. Il y a beaucoup de djinns, mais c'est toujours Tama Keita qui vient. Il fait parler Nyâme de façon claire, en soninke. Les assistants le consultent sur leur maladie. Il ne répond que par la bouche de Nyâme, qui est aussi seule à le voir. Les séances peuvent durer jusqu'à cinq heures, sans interruption.

Tama lui donne la double vue. (Elle précisa pour notre interprète l'endroit où se trouve la mosquée de son village, à Gumëra (Gidimağa). Il y a peu de temps les habitants de Sandäre Intjiköla (Kārta) manquaient d'eau et, installés depuis dix-neuf ans, ils ne voulaient pas quitter leur village: c'est pourquoi ils demandèrent à Nyāme, dont la réputation était parvenue jusqu'à eux, de les aider; Tama lui dit, à Dälisilāmi, où creuser d'autres puits: vers l'est, huit trous peu profonds; il y eut de l'eau: c'est ce que Nyāme est allée constater elle-même à la demande des intéressés.) Il lui fait connaître l'avenir. (Elle prétend avoir prévu la venue de Blancs à Dälisilāmi dès l'hivernage passé.) Il lui révèle surtout les remèdes contre certaines maladies. Jamais il ne pourrait l'aider à nuire à un ennemi.

Crise de Nyāme, un jeudi après-midi, à l'issue d'un entretien avec nous, au cours duquel elle avait dit à plusieurs reprises être fatiguée. Chaque fois que nous voulions nous retirer, elle insistait pour que nous restions. La « transe » commence par des renvois hoquetés et des crachements. Wōrōkiya entonne un chant en l'honneur de Tama. Le griot joue l'air intitulé Sundryata, en l'honneur du clan du djinn. Nyāme, assise, les jambes croisées, agite les bras, donne des coups de poing en l'air, puis parle. Pendant toute la séance elle garde les yeux fermés, pinçant les paupières. Elle se fait trembler tout le temps, de façon rythmée. La simulation est patente. Quand son foulard tombe, elle le rattache. De temps en temps elle bat la cadence de la musique. Parfois elle est près de se coucher, d'autres fois elle rame de ses bras dans le vide. Siga s'assied derrière elle et la soutient; elle fait par moments le geste de lui essuyer une sueur fictive. Nyāme ne cesse pas de parler d'une voix très joyeuse et de rire. Tama dit par sa bouche: « Les gens de Kita vous saluent, les gens de Nioro, de Ségou, de Gambie, de Conakry, de Fort-Lamy, d'Oubangi-Chari, du Congo, de Casablanca, d'Ankara, de Dakar, de Rufisque, vous saluent. Je suis allé au Maroc, les gens du Maroc vous saluent. Je suis allé au Congo: il y a la guerre, le monde va être chaud, chacun va sortir son fusil, il y aura une guerre sanglante. Les gens qui ont un parent au Congo vont faire des sacrifices. [...] Telle femme (son nom) doit donner sept noix de kola et trois coudées de bandes comme sacrifice, sinon il lui arrivera malheur, il faut qu'elle donne cela à un marabout. [...] Dans la région, beaucoup de notables mourront. [...] Les Blancs (nous-mêmes) devront donner trois mètres de percale à un vieux qui a les cheveux blancs. [...] J'ai vu l'enfant de Kulibali (notre interprète) à Gumëra, une vieille femme était assise près de lui, car sa mère était allée se laver. [...] J'ai vu le marabout, j'ai posé ma main sur sa tête, il a eu peur, mais je lui ai dit: "Je suis une personne comme toi. [...] Il faut se méfier, il va y avoir une histoire de femmes à Gumëra. [...] " A chaque nouvelle les assistants saluent le djinn en disant son nom: « Keita!». Brusquement Nyāme se tend, Wōrōkiya la soutient; mêmes hoquets qu'au début; à ce moment le djinn est censé donner la main à tous les assistants: Nyāme tend la sienne dans la direction de chacun, puis elle rouvre les yeux; sa voix contraste avec celle qu'elle avait lorsque Tama parlait par sa bouche: maintenant elle est éteinte. La crise est terminée; elle a duré vingt minutes environ.

Nyāme dit ne jamais se rappeler les mots qu'elle a proférés, et ce sont les assistants qui les lui répètent.

Maladie et médecine. Il y a différentes sortes de maladies: celles d'Allah, celles des hommes et celles des djinns.

Les premières sont prises en charge par le médecin. Nyāme elle-même consulte le dispensaire de Yélimané, pour les maux que les infirmiers sont capables de guérir et nous demanda des médicaments. Les maladies d'Allah sont surtout le mal au ventre et le mal de tête (douleurs dont, de fait, les villageois se plaignent le plus couramment).

Les maladies des hommes résultent de l'usage du poison; elles se manifestent par l'enflure du ventre. Cette catégorie est sans intérêt pratique dans la société soninke, telle en tout cas qu'on l'observe aujourd'hui.

Les maladies des djinns se caractérisent par le tremblement; elles frappent la nuit, en brousse, ou par grand vent, et n'épargnent ni les hommes ni les femmes. Ce sont les seules que les djinns puissent guérir et que Nyāme soigne. Pourtant, lors

d'un autre entretien, Nyâme nous dit qu'elle prenait surtout en charge les cas de stérilité et d'impuissance. Elle cite aussi l'exemple de la femme d'un médecin de Yélimané, Mamadu Masina, qui sourde-muette, vint en traitement chez elle et guérit. Keita seul connaît les maladies et leur nom; Nyâme n'est qu'une intermédiaire; si néanmoins elle soigne et guérit, c'est parce que le djinn lui dicte les remèdes (« comme on peut, dit-elle, lire une lettre écrite dans une langue étrangère qu'on ne connaît pas »). Quand les malades arrivent, ils n'expliquent jamais quel est leur mal: cela ne servirait à rien. « Ils restent assis jusqu'à ce que le djinn les voie. » (Si le djinn a parlé de malades habitant en d'autres lieux, on ne les informe pas, mais s'il y a des parents à eux présents ils font des sacrifices [par exemple, des kolas donnés à des vieux, des *talibe* ou des pauvres]). Les remèdes dictés par Keita sont des plantes, que Nyâme va chercher en brousse ou, s'il faut aller trop loin (certaines ne se trouvent qu'à Bidadji et à Yahembambe) fait chercher par Wɔrɔkiya. Elle emploie surtout les feuilles et les racines de *dyamba* (*diospyros mespiliformis*), de *sero* (*ficus persieifolia*), de *talle* (?), de *yile* (*myrtragine inermis*) et de *kamba* (*terminalia macroptera*). Elle plie les feuilles en sept et les met dans un canari pendant une semaine: c'est cette eau que le malade emploiera pour se laver et qu'il boira. Le remède est employé pendant trois semaines à raison d'une fois tous les huit jours. Si après ce temps la guérison n'est pas intervenue, le traitement sera recommencé au moyen d'une autre feuille. Quant aux racines, Nyâme les coupe en morceaux, à piler par des petites filles pour être ensuite mis à sécher au soleil; on les mange avec de la bouillie ou du lait caillé. Nyâme elle-même dit ne prendre aucune plante.

Fête du sumunde. Danses et chants. Une fois par an, à la fin de la saison sèche, se tient dans la concession de Nyâme une fête (*sumunde*) réunissant d'anciennes malades guéries par elle. Il en vient de plusieurs villages des environs (en 1965: de Gori, Yaginne, Yaginne Banda et Dyɔŋkulâne [Gidyume]). Pendant trois jours (qui sont toujours un jeudi, un vendredi et un samedi), du matin au soir, sans interruption malgré la chaleur accablante du mois de mai, Nyâme et les femmes dansent, tandis que le griot joue du tambourin et que Wɔrɔkiya chante et joue du tambour (ce qui, pour une femme, noble de surcroît, est contre tous les usages). Les femmes « ont chacune leur djinn »; elles exécutent les danses tout à fait différentes de celles que les jeunes filles sont accoutumées à pratiquer les jours de fête (planche 16), balançant le corps d'avant en arrière, levant les bras, affectant des mouvements convulsifs (planche 16). Un descendant d'esclave, pour remercier des djinns, sacrifie les poulets qu'elles ont apportés; ils sont consommés par toute l'assemblée, chaque femme s'abstenant de manger de son propre poulet. Selon que la bête meurt couchée sur le dos ou bien sur le ventre ou sur un côté, le sacrifice est agréé ou doit, au contraire, être renouvelé.

Il arrive que Nyâme, Wɔrɔkiya et le griot vont visiter ensemble des localités de la région. Nous les avons trouvés un jour à Dyabagela, un village maure. Nyâme danse alors — cette fois avec lenteur et calme — en compagnie de femmes du village, au milieu des assistants, hommes et femmes, formant un cercle. Pendant ce temps aussi des poulets sont sacrifiés, un peu à l'écart. Ensuite, dans une case, entourées par un nombreux public, Wɔrɔkiya chante et Nyâme se met en transes. Il n'y a pas, à ces occasions, d'activités médicales.

Relations sociales avec les malades. Nyâme affirme qu'il lui serait possible d'enseigner ses pratiques de médium et de guérisseuse à d'autres, « mais c'est le djinn qui dira comment s'y prendre ». Elle ne l'a encore jamais fait.

Elle soigne indifféremment des nobles, des *nyakamala* et des descendants d'esclaves. Sa concession est très étendue et comprend des cases (construites par ses frères) destinées aux malades en traitement. D'autres patients, qui sont en état de travailler, demeurent chez eux et viennent chercher les médicaments à Dällsilâmi. Les personnes de même sexe et souffrant du même mal logent ensemble, mais des époux reçoivent une case pour eux deux. Chaque malade est assisté d'une garde, qui lui prépare à manger, lave son linge, etc. Nyâme prend à sa charge la subsistance de ses patients (elle cultive un champ et elle reçoit du mil de son mari et de ses frères).

Au moment de l'enquête (mai 1965) il y avait en traitement quatre hommes et une femme. Les fonctions de garde-malade étaient assurées par trois filles des frères de Nyâme. Toutes les femmes, malades (pour autant qu'elles en soient capables), gardes, visiteuses, pilent le mil, cherchent l'eau et cuisinent à tour de rôle. On mange par groupes, de quatre personnes au moins, et en respectant la division sexuelle. A la fin du traitement, le malade donne à Nyâme des cadeaux dont l'importance est laissée à sa discrétion.

Situation sociale de Nyâme. Elle est ambiguë. Les « bons musulmans », qui voient dans ses agissements des diableries condamnables, se tiennent à l'écart. Un marabout de Yaginne et un autre de Makana (Gidyume) ont recommandé à leur confrère de Dâlîsilâmi, Isa Tambadu, de quitter le village. Il ne s'est pas rendu à ce conseil, mais il prend soin de fermer sa porte quand Nyâme reçoit la visite de son djinn. (Elle-même croit à Allah et accomplit les prières imposées par l'islam.) La méfiance à laquelle elle se trouve donc ainsi en butte coexiste avec un sentiment assez général où l'estime, l'admiration et la crainte se partagent. Ses pratiques, dont personne ne met l'efficacité en doute, son intelligence évidente et sa très forte personnalité imposent. Les conseils de Tama qu'elle est censée transmettre sont fidèlement suivis. Elle occupe une place à part en étant maîtresse de son *kâ*; son mari a accepté qu'elle ne le rejoigne pas et Siga, son aînée, vit dans son ombre. Le prestige de sa personne et de ses fonctions déborde d'ailleurs le cadre soninke traditionnel: fréquemment des fonctionnaires de Yélimané viennent la visiter au vu de chacun et lui offrent des cadeaux, car ils espèrent trouver chez elle le moyen d'obtenir de l'avancement.

Si la possession ne constitue plus aujourd'hui à Dâlîsilâmi une expérience véridique au sens strict du terme (les deux sœurs sont des simulatrices et se connaissent certainement comme telles), il est possible qu'elles crurent autrefois voir leur djinn et que leur supercherie se fonde sur la bonne foi. Cet aspect de la question est d'ailleurs secondaire. Il est plus intéressant de se demander à quel schéma traditionnel ces comportements plus ou moins sincères mais très évidemment non improvisés obéissent²⁸.

Les expériences décrites recouvrent deux conceptions différentes du processus magico-médical.

1. Dans la première série de cas (Ture, Siga, Nyâme), des malades, qui sont toutes de sexe féminin, souffrent d'un mal dont elles guérissent en apprenant le nom du djinn qui se rend visible à elles. Siga, mais non Nyâme, prit aussi des plantes, que le djinn lui avait indiquées. Nous ne connaissons pas le mal de Ture²⁹, comme nous ignorons la qualification culturelle de celui de Siga, mais la maladie dont souffrait Nyâme est considérée par la société comme étant de nature mentale. La guérison consiste dans la délivrance de ce mal et va de pair avec les visites du djinn

²⁸ De ce schéma une note du Rapport politique de janvier 1915 (Archives de Yélimané, *Journal de poste*) nous donne un autre prolongement: « La nommée Diuma Gari (clan toucouleur), sœur du marabout bien connu de Tango (Gidyume), a été condamnée à quinze jours de prison et 100 fr. d'amende dans le courant de janvier. Cette femme, qui se disait en communication avec les djinns, se livrait à des pratiques de charlatanisme qui lui attirait un grand nombre de clientes. Elles persuadaient celles-ci qu'elles étaient possédées des djinns et que pour les expulser il fallait suivre ses conseils. Elle soumettait alors les patientes pendant trois jours consécutifs à une danse endiablée. Au bout de quelques heures de ce régime, les clientes tombaient sur le sol, épuisées, inertes. C'était l'instant où les mauvais esprits quittaient le corps. Le troisième jour on allait se laver en chœur au marigot, et le djinn était complètement chassé. Cette fumisterie rapportait à Diuma en principe une pièce de guinée, un bouc rouge, une natte et le tama pour son griot. Ces pratiques duraient depuis trois ans déjà. »

²⁹ Le matériel comparatif relatif à Ture est d'ailleurs incomplet d'une façon générale, mais son cas doit être joint à ceux de Siga et de Nyâme, puisque c'est d'elle que les deux sœurs tiennent leurs pratiques et puisque tous les renseignements que nous avons à son propos sont conformes aux observations faites à l'endroit des autres.

que les femmes continuent à recevoir et qu'elles considèrent comme leur époux bienfaisant. Cette relation surnaturelle leur permet d'être médium et guérisseuse (quoique Siga ait cessé de pratiquer cet art) et leur donne aussi la faculté effective (Ture, Siga) ou virtuelle (Nyâme) de transmettre ces qualités à d'autres, si le djinn les y aide. Il est difficile de préciser la fonction de la danse, qui n'est pas explicitée pour Ture et qui pour Nyâme n'est pas directement liée à son rôle de voyante et de guérisseuse.

2. Toutes les autres personnes intéressées sont des malades des deux sexes souffrant de maux dont la nature mentale est explicitement niée, même si (selon les normes occidentales) elle paraît probable, comme dans le cas cité de surdit-mutité. La cure consiste uniquement à manger des feuilles ou des racines indiquées par le djinn à la guérisseuse³⁰. Les malades féminines ont cependant chacune « leur » djinn, mais ceci n'est exprimé qu'à propos de la danse qu'elles exécutent lors de la fête annuelle.

Selon que les malades soignées acquièrent ou non à leur tour les facultés de médium et de guérisseuse, nous observons donc des relations avec le surnaturel qui sont de nature antinomique; dans la première série de cas elles sont clairement établies, dans la seconde nous n'en voyons que des traces. Les premières relèvent de l'adorcisme ou possession heureuse, par laquelle la malade assume l'esprit qui la possède et met la puissance bénéfique au service de la société; les autres, de l'exorcisme, qui se limite à libérer le ou la malade de la possession malheureuse³¹. Nous constatons que ce découpage organise comme éléments pertinents: *le sexe du malade* (tout au moins de façon négative, en ce que les hommes ne peuvent relever que de la possession malheureuse et que, même dans ce cadre, ils ne participent pas à la fête du *sumunde*: tout se passe donc comme s'ils n'« avaient » pas de djinn); *la nature de la maladie* (également par la négation, les malades mentaux ne relevant que de l'adorcisme); *la thérapeutique* (qui, dans le premier cas met l'accent sur l'élément psychologique, dans l'autre sur l'élément médicinal).

II. L'ISLAM

L'organisation musulmane

Du XIII^e au XIX^e siècle le degré d'islamisation de la société a certainement été très faible. Le seul signe certain que nous ayons de l'influence musulmane est l'existence de clans maraboutiques, qui est attestée dès les origines du *dyamâne*. Les traditions des Saïo, des Dǝrāme et des Tambadu en particulier sont sans aucun doute très anciennes. D'autres éléments sont moins significatifs ou moins certains. Il y avait, dit-on, quatre ou cinq mosquées à Gori, qui étaient très peu fréquentées. Le nom arabe de *diya* donné à une institution clanique aussi traditionnelle que le prix du sang peut très bien avoir recouvert une dénomination plus ancienne.

Les termes dans lesquels on rapporte que se fit l'islamisation du Dya-hunu par El Hadj Omar en 1854 indiquent, de leur côté, combien les coutumes en usage étaient en opposition avec la nouvelle religion. El Hadj apprit aux hommes à prier et à se raser le crâne. « En passant par Yaguiné,

³⁰ La société connaît aussi l'usage profane de plantes médicinales ou prises pour telles, quoiqu'il soit de peu d'application.

³¹ Sur cette structure, voir L. DE HEUSCH, « Possession et chamanisme — in *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, pp. 148-155.

il intima l'ordre aux "Goudoumokon" (les Ture) de cesser leurs pratiques de sorcellerie, les menaçant de les mettre aux fers s'ils continuaient, sans préjudice des peines de l'enfer qui les attendaient à leur mort ³². » Il confia à ses *talibe* l'instruction religieuse et morale de ses nouveaux sujets et il créa la fonction de *cadi* (juge) du Dyahunu. (Il y eut, semble-t-il, deux *cadi*, Hodye Madimaro Sako, nommé par El Hadj Omar lui-même, et qui eut pour successeur son fils Mōhammed Talibe, désigné à l'unanimité par les chefs de village du Dyahunu et du Gidyume ³³.)

Ignorant absolument si dans les relations familiales, conjugales ³⁴, il était tenu compte de préceptes islamiques, nous ne pouvons naturellement pas évaluer l'importance du bouleversement moral et juridique opéré par l'introduction — ou la réintroduction — du Coran et de la Risâla.

Tous les musulmans de l'aire soudanaise appartenaient originellement à la confrérie Kadria. El Hadj Omar et Ahmadu implantèrent celle des Tidjani, qui venait d'être importée dans ces régions par Mohammed el Mokhtar, envoyé de la section marocaine. On affirme qu'El Hadj n'obligea pas les Kadria à s'affilier à l'ordre dont il était le kalife, mais que pour lui plaire la population « abandonna » presque entièrement l'ancienne allégeance. Au tournant du siècle on évaluait dans le cercle de Nioro le nombre des Kadria à 1/10 de la population musulmane ³⁵; il n'y en a plus guère aujourd'hui. Cette question n'a d'ailleurs qu'un intérêt de pure forme, car l'organisation musulmane est partout réduite à sa plus simple expression et les différences de confréries sont de ce fait dépourvues de toute portée pratique. De toutes les dignités de l'islam, les Soninke du Dyahunu et du Gidyume ne connaissent que celle de moqqadem (*moqqadem*) (tel est Ba Usi Dōrāme, originaire de Gori mais établi aujourd'hui à Maḵana (Gidyume) à la suite de violentes disputes qui agitèrent la région pendant des années; il reçut l'ouerd (*irdu*) de son frère aîné). Le titre de fodie (*hodye*), qui doit en principe ne s'appliquer qu'aux plus savants marabouts (Ba Usi Dōrāme, Samba Nyākale Dūkure de Gori) est parfois pris aussi abusivement par de moins compétents. Les Soninke vénèrent enfin des *walli*, ces marabouts qui, sans avoir d'instruction, reçoivent directement d'Allah la science, la connaissance de l'avenir et le pouvoir de fléchir la colère divine. Il n'y en a pas dans la région actuellement.

³² E. BLANC, 1923, p. 363.

³³ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Cercle de Nioro, Renseignements politiques*.

³⁴ Même sur une règle aussi importante et aussi précise que la polygynie islamique (ceci fait bien mesurer l'étendue de la lacune) il n'est pas possible d'être renseigné. Si aucun homme n'a dans les généalogies anciennes rapportées plus de quatre femmes (pas même Tamāro), ce peut être pour la raison que, n'y jouant pas de rôle, il n'y avait pas lieu de mémoriser leur nom.

³⁵ Archives de l'Institut des Sciences Humaines (Bamako), *Cercle de Nioro, Politique musulmane*, 1897-1912, 4 E.

Si la distinction entre Kadria et Tidjani n'est que d'un intérêt académique, l'installation de la secte des Hamallistes aurait pu être, quant à elle, de plus de conséquence.

Le Hamallisme est une voie tidjania réformée du Sahel soudano-mauritanien, fondée par le marabout maure Cheick Sidi Mohammed Ben Ahmeddu Ben Abd Allah, fixé à Nioro vers 1900. Il fut répandu de Nioro en Mauritanie, au Soudan et jusqu'au Sénégal par son disciple préféré Hama Allah Uld Mohammedu Uld Seidina Umar ou Hama Allah Haydara de la tribu des El Sidi Cherif de Tichitt, né en 1883.

La secte proclame que les tidjani omariens ne sont pas orthodoxes et que la surrogatoire « djuhara al kemal », perle de perfection, imposée par le fondateur de la voie tidjania, répétée par les omariens douze fois, ne doit l'être que onze fois seulement (d'où son nom de « onze grains » (du chapelet)).

Hama Allah, qui fut d'abord un anachorète visionnaire devint un riche cheick, suivi par un nombre croissant de disciples. Si sa doctrine ne se distinguait de la voie tidjania que par des pratiques de détail ³⁶, et certainement pas par des conceptions théologiques nouvelles, l'incidence sociale et, plus encore, l'influence personnelle du « juge et de l'arbitre du Sahel », le culte dont ce mahdi devenait l'objet, provoquèrent une vive résistance de la part des commerçants de Nioro (menés par les marabouts Dyakite) et furent la cause mais plus souvent encore le lieu de cristallisation de nombreux litiges et d'escarmouches très violentes. Par certains aspects les pratiques du hamallisme introduisaient un élément révolutionnaire dans la société: en admettant dans l'ouerd les femmes et les harratines, en organisant des cérémonies religieuses mêlant hommes et femmes, nobles et harratines (cérémonies qui se terminaient par des « débauches »), il attirait à lui ces catégories subordonnées de la société. De plus, à cause de l'indifférence totale que Hama Allah affichait à l'égard du pouvoir colonial, les Français dans toutes les bagarres prirent systématiquement fait et cause pour ses adversaires.

De 1916 à 1943 eurent lieu plusieurs incidents à Nioro et en Mauritanie, auxquels des Hamallistes prirent part. Les plus graves étaient des rixes entre des fractions maures, où la recherche du butin par des lieutenants du Cheick jouait un rôle important. Il y eut des blessés et des morts; les prisonniers étaient torturés ou exécutés. En 1940, cinquante fractions maures prirent les armes. Les troubles firent 250 morts. Le fils de Hama Allah, Baba Uld Hama Allah, et 28 « meneurs » furent fusillés par les Français à Yélimané et 558 déportations opérées (1941). Le Cheick fut exilé en Algérie et mourut en France, deux ans plus tard, à l'hôpital de Montluçon.

A partir de cette époque la secte perdit en intensité, mais gagna en ampleur: des centaines de milliers de musulmans se firent Hamallistes par toute l'A.O.F. et jusque dans le sud marocain. Cette expansion fut fort facilitée par la stupidité du pouvoir colonial qui déportait les plus actifs des condamnés en milieu musulman ³⁷.

La population soninke du cercle de Nioro adhéra en nombre important au Hamallisme (Boyer donne le chiffre de 15.000] non pour des raisons de doctrine ou de rite, mais par esprit d'allégeance à un *walli*. Relevant de raison sentimentales, psychologiques, leur adhésion était des plus floues.

³⁶ Pratiques qui survinrent d'ailleurs au fil des années, de façon inorganisée: abrégement de la profession de foi, prière écourtée à deux rekāt (cycles d'attitudes) (à laquelle il fut renoncé en 1930 à la suite de la réconciliation entre le Cheick et Seydu Nuru Tall, petit-fils d'El Hadj Omar), orientation des orants vers Nioro, scarifications.

³⁷ Tout ce passage est le résumé d'un rapport de G. Boyer sur le Hamallisme (Archives de Nioro, texte dactylographié daté du 18 novembre 1952, 16 pages).

Aussi son estimation par l'administration était-elle incertaine: des Hamallistes en 1938 elle écrivait qu'«il n'en reste plus guère dans la subdivision de Yélimané, dans les cantons du Diafounou et du Guidioumé ³⁸ », pour noter gravement l'année suivante que « c'est dans les villages du Diafounou que les Tidjani onze grains sont le plus nombreux: 3/4 de la subdivision sont Hamallistes. Dans les autres cantons les onze grains ont rallié toute la population ³⁹ ». Mais la portée de leur action était mieux appréciée: « Leur propagande est active et constante. Il y a incontestablement de l'engouement pour la doctrine nouvelle, mais beaucoup l'adoptent par crainte soit des moqueries, soit des vexations ou brimades dont ils seraient l'objet s'ils persistaient à rester douze grains. La propagande est le fait d'une minorité réellement fanatique. Les manifestations sont nombreuses et bruyantes. Toutefois elles n'ont jamais troublé l'ordre public ⁴⁰. Mon impression personnelle est que cette minorité est constituée par des gens qui ne nous aiment pas. Beaucoup sont d'ailleurs persuadés que "Checkné" est appelé à devenir le maître temporel du pays ⁴¹. »

Le Hamallisme n'apporta aucun changement à la société soninke et nous avons dû, pour le décrire, recourir exclusivement à des sources coloniales, tant il est vrai qu'il est aujourd'hui disparu dans la région et qu'il n'y a guère laissé de souvenirs. « Du temps de Jek Hamallah, nous dit un informateur, il y avait beaucoup de onze grains à Gori, mais à la suite de son arrestation, des razzias maures, des emprisonnements et des exécutions, ils ont eu peur et ont abandonné. Ils avaient jadis une mosquée à Gori, que les Français les ont obligés à démolir. » Le contenu anticolonial lui-même que le hamallisme put avoir fut bientôt repris en charge par l'activité politique.

La religion musulmane est entretenue et représentée par les marabouts (*modi*): ils accomplissent les rites lors des cérémonies de la vie sociale, répandent la morale coranique et enseignent en certaines matières les règles prescrites par l'islam.

Ils appartiennent le plus souvent à un clan maraboutique (que caractérisait le fait de ne pas de se battre à la guerre), mais la seule condition mise dans tous les cas à la reconnaissance de la qualité de *modi*, c'est d'avoir acquis à l'école coranique un minimum de connaissances.

³⁸ Archives de Niore, *Rapport politique de la subdivision de Yélimané*, 1938.

³⁹ Archives de Niore, *Rapport politique de la subdivision de Yélimané*, 1939.

⁴⁰ Les Soninke ne participèrent pas aux luttes ouvertes, mais les Hamallistes de Nyogoméra appuyèrent en sous-main les assassins des Tenuazyu en 1940 et les marabouts Hodye Kamara et Dyambu Kamara furent déportés. (Archives de Niore, *Villages du Guidioumé*).

⁴¹ Archives de Niore, *Rapport politique de la subdivision de Yélimané*, 1939.

Certains de leurs actes, sans appartenir à l'orthodoxie islamique, sont pour la plupart généralement tolérés dans toutes les sociétés musulmanes. Le plus important consiste à fabriquer des amulettes (*sāhae*; en arabe *kitāba*, chose écrite) appelées d'ordinaire « gris-gris » dans la littérature ethnographique. Une feuille de papier comportant une formule tirée d'un livre musulman (le plus souvent le Coran), est pliée et mise dans un petit sac en cuir. Le marabout se borne à écrire les caractères voulus et c'est un cordonnier qui confectionne le sachet. L'amulette est achetée au marabout pour un prix modique (de 50 à 100 FM environ). Elle peut être portée, tant par les hommes que par les femmes, indifféremment au cou, au bras, à la jambe. Elle est censée protéger de la maladie ou de la mort violente (les combattants de France et d'Indochine en portaient une contre les balles). D'autres doivent favoriser la naissance d'un enfant, l'enrichissement (pour les navétanes au Sénégal surtout). Les chasseurs s'en attachent sur tout le corps afin de se rendre invisibles au gibier. Mais les amulettes ne sont pas nécessairement destinées à être portées par des êtres humains. Elles peuvent aussi être attachées au cou des jeunes chevaux. A la fondation d'un village, un *sāhae* est enterré en guise de protection et pour garantir le bonheur et la prospérité. (La tradition rapport à Gori que Tamāro lui-même enfouit une amulette nommée *kārinne* contre les djinns, en un endroit du village gardé secret, que les garçons peuvent connaître à la prise de pantalon et qui est parfois révélé aux filles par leur grand-père.) Il n'existe pas d'amulettes liées à la fertilité culturelle, mais on peut en mettre en terre pour préserver le champ des ravages faits par les singes et les phacochères. Les tambours de guerre (*taballe*) d'autrefois, dont la peau était celle d'un homme, se frappaient d'un bras couvert d'amulettes (dont la nature n'est pas précisée). Aujourd'hui encore, le grand tambour de Gori renferme une grosse pépite d'or, que les jeunes ne peuvent voir. Lorsque le chef du village meurt et que la peau du tambour est crevée par le *dyṅkurunke*, cette pépite, déposée dans un linge blanc, est gardée par un vieux de même âge que le défunt, pour être replacée peu de temps après, lors de la restauration du tambour.

Le marabout est aussi un guérisseur. Il peut donner des *sāhae* aux malades, mais de préférence il leur fera boire, mêlée à un peu d'eau, de l'encre ayant servi à tracer des caractères sur sa planchette coranique. Si la guérison ne tarde pas, il aura droit « à un un âne ou à une vache ».

Enfin le marabout est un devin. Il lit dans la position des astres si un départ pour un long voyage est propice. Cette pratique est pourtant interdite par la Risāla ⁴².

Les marabouts assurent leurs fonctions pour tous les membres de la société, mais ils se consacrent en même temps plus particulièrement à un

⁴² *Op. cit.*, chap. XLIV, p. 321.

clan ou à une famille donnés. En effet, les clans maraboutiques sont souvent attachés à un ou à plusieurs clans guerriers, par un lien qu'il est rare de voir unir les habitants de villages différents. Par exemple, à Gori les Saĳo et les Dĳrāme sont les marabouts des Dĳkure Kuraŋko, à Tambakara les Gasāmma Dyābi ceux des Dĳkure Gantĳagaba, à Yaginne les Dyakite Wangarĳera sont liés aux Gasāmma, aux Ture et aux Silla, à Dyongaga les Kebe Wallera ont la même relation avec les Tandya Sambaĳes, mais les Dĳkure Tambagalle de Tambakara se sont attachés les Kebe de Komeulu. La relation amène le marabout à rendre les services de son état aux membres du clan répondant, à l'occasion des naissances, des prises de pantalon et des funérailles. De son côté le noble guerrier lui paie le *dyaka*, soit le dixième de sa récolte annuelle; le marabout distribue une partie de ces céréales aux pauvres. Le rapport interclanique peut aussi n'avoir trait qu'à un acte déterminé. Ainsi les Dĳkure de Gori n'ĳgorgent pas leurs chĳvres eux-mêmes, mais ils ont recours à cet effet à un Dĳrāme, un Saĳo ou un Tambadu.

Les familles dont le clan est dĳpouvu d'allĳgeance maraboutique concluent avec un *modi* de leur choix une convention analogue à celle que nous venons d'examiner. Ce marabout ne doit pas nécessairement appartenir au village du *kāgumme* intéressé.

Chaque village a son *allmāmi* (de l'arabe *imam*), marabout qui est le premier d'entre ses pairs. Ici la charge appartient à un clan, là elle est confiée au *modi* reconnu comme le plus savant de son village. A Gori, l'imamat revenait traditionnellement aux Saĳo et aux Dĳrāme ⁴³. (A la suite de querelles, il se fait que depuis 1946 seuls les premiers l'ont occupé. Nous n'avons pu établir clairement quel était le principe d'alternance entre les deux clans ni si, à l'intérieur d'un clan, c'était l'ĳge ou la science qui devait donner le critère du choix, mais il est certain que c'est le plus ĳgĳ des deux clans réunis qui lave les morts Dĳkure et le plus ĳgĳ des Dĳrāme le corps du chef de village.) De même, à Komeulu, c'est à un clan donné, celui des Dĳrāme, que revient, en la personne du marabout le plus savant des membres présents de ce *dyamu*, la fonction honorifique d'*allmāmi*. Mais à Dyongaga, par exemple, il est fait un choix, qui doit tomber sur le marabout le plus qualifié, serait-il le membre d'un clan non maraboutique (ces derniers temps la charge ĳchut à un Tandya Sambaĳes, puis à un Dyaguraga).

L'*allmāmi* n'a pas de pouvoir particulier; il est le marabout le plus respecté par ses pairs et par la population. Le chef du village le consulte

⁴³ Voici la façon dont les Saĳo, premiers tenants du titre, racontent comment les Dĳrāme purent partager leur privilĳge: « Tamāro dit une fois qu'à la prochaine fête de la Tabaski, ce serait le jeune "fils" de Wakanne Saĳo qui dirait la prière. Le jour dit, tout le monde était assemblé. Mais quand on demande à un Saĳo d'aller vite, il va lentement: on dut l'attendre. Tamāro dit alors: "Il n'y a qu'un Dieu, mais plus d'un marabout" et il demanda à Dĳrāme de faire la prière. Quand la cérémonie fut terminée, Saĳo parut. Tamāro lui dit "Aleikum salam, la prière est finie". Fureur de Saĳo, dispute avec Dĳrāme. Désormais ils seraient sur pied d'ĳgalité. »

dans les litiges difficiles qui lui sont soumis, et il peut ainsi être appelé à devenir l'arbitre (*kitikutāna*, coupeur de jugement) des parties. C'est aussi à l'*almāmi* qu'il revient de garder la mosquée et de veiller à son entretien.

Nous avons déjà dit que chaque village comprend, en effet, au moins une mosquée (*sallika*, maison de la prière). Les plus grandes localités distinguent parmi leurs *sallika* une *dyuma* (de l'arabe *al-dyuma*, vendredi, le jour de repos prescrit par l'islam), une grande case carrée, privée comme les autres de toute ornementation, mais où deux rangées de troncs délimitent une nef. Le vendredi, au début de l'après-midi, des hommes pieux venus des petits villages des environs participent à la grande prière collective. Un muezzin (*sallekirana*, celui qui appelle à la prière) y convie les fidèles. Seuls les hommes pénètrent à l'intérieur; les femmes du village restent à la porte (elles ne peuvent entrer qu'après avoir atteint l'âge de la ménopause), et prient à voix basse. L'*almāmi*, entré le dernier, récite quelques passages du Coran, entretient les fidèles du paradis et de l'enfer et incite à la crainte d'Allah. Puis tous les assistants récitent une prière ensemble.

Une des charges principales des marabouts consiste à enseigner l'islam aux enfants. Le maître (*karamōko*) d'une école coranique est presque toujours membre d'un clan maraboutique. Il enseigne les rudiments d'écriture et d'arithmétique, le texte du Coran et des règles juridiques et morales qui ont trait surtout au mariage; les élèves écrivent en caractères arabes sur des planchettes (*wallaKa*) et récitent, dans la même langue, des versets dont souvent ils ne comprennent pas la signification. Seuls les *karamōko* les plus instruits savent lire et écrire: ceux-là font faire à leurs élèves des études plus poussées, comprenant surtout des éléments de droit musulman tirés de la *Risāla* et du *Mukhtasar*.

Ba Usi Dōrāme, l'*almāmi* de MaKana (Gidyume) est le maître le plus réputé de la région. Son enseignement comprend, la première année, l'étude des lettres, et les années suivantes, la lecture du Coran et d'autres livres saints. Il avait en 1965 une quarantaine d'élèves. A la fin de leurs études ses élèves lisent l'arabe couramment.

Les élèves de l'école coranique cultivent toujours un champ, dont la récolte revient pour la plus grande partie à leur maître (qui est responsable de leur entretien); le régime du travail est calqué sur le modèle familial. Au terme de ses études, que l'élève fixe lui-même librement, en général vers les quatorze ans, il offre une *besa* (autrefois soixante *besa*) à son maître, en signe de reconnaissance. L'écolier est dit *Karalemme*; s'il poursuit ses études après la prise de pantalon, il accède au rang de *talibe* (mot toucouleur; le terme soninke équivalent de *Karandingo* est beaucoup moins usité).

La subdivision de Yélimané compte trois ou quatre dizaines d'écoles coraniques. Beaucoup ont très peu d'élèves. Une statistique administrative

de 1945 portant sur le Dyahunu recensait 1 école pour 399 habitants (et 1 marabout pour 185 habitants) ⁴⁴.

Le fait d'avoir suivi l'enseignement d'un marabout confère un certain prestige. En principe ce ne sont que les familles riches qui ont la possibilité de se priver du travail d'un de leurs fils. La science acquise est appréciée par la population. Toutes les conditions sociales sont représentées à l'école coranique, mais le nombre des filles y est minime. L'initiative d'y envoyer l'enfant est librement laissée à son père.

Les cinq piliers de la foi

1. L'ensemble des croyances reprises par les Soninke à l'islam se résume à ceci : Allah est le seul Dieu. Il y a une vie future où l'âme (*yoŋki*) ira au paradis (*ardyāna*) ou à la géhenne (*dyahannaba*), selon la conduite de la vie sur terre. Au jugement dernier (*sāma*) comparaitront tous les hommes à partir de leurs dix-huit ans, toutes les femmes aussitôt qu'elles auront eu leurs règles. « Deux *melek*, Muŋkiri et Nekiri, te demanderont : "qui est ton prophète ?" Les musulmans répondront : "Moḥammed" ; les autres auront peur. »

2. Les cinq prières quotidiennes sont dites scrupuleusement par les hommes. Peu se déplacent pour faire leur oraison à la mosquée (plus exactement : devant la mosquée). Les femmes se dispensent le plus souvent de ce devoir, bien qu'elles connaissent les formules, pour les avoir apprises de leur mari, ou de leur père *modi* dès l'âge de sept ans. Excepté quelques élèves de l'école coranique, tous ont appris et récitent les versets arabes sans en comprendre la signification. Il suffit de savoir que l'on s'adresse respectueusement à Allah.

3. Le jeûne du Ramadan (*sunyaso*, janvier) est également observé, par les hommes depuis dix-huit ans et par les femmes à partir de la nubilité (elles en sont dispensées pendant leurs règles, à charge de jeûner après le Ramadan un nombre équivalent de jours).

4. Un très petit nombre d'hommes a accompli le pèlerinage à La Mecque. « Les sarakolais manquent quelque peu d'enthousiasme religieux et ne semblent guère attirés par La Mecque en dépit de leur humeur voyageuse. Les rares pèlerins qui se recrutent, surtout au Diafounou, conçoivent ce devoir religieux comme une occasion de commercer et marquent une nette préférence pour la voie de terre, plus favorable aux transactions. Le pèlerin à son retour monnaie son prestige en mariant à haut prix ses

⁴⁴ Archives de Nioro, *Rapport politique de la subdivision Yélimané*, 1945.

filles et en épousant les veuves les plus riches de la région⁴⁵. » Plusieurs pourtant firent le voyage par bateau, en partant de Dakar et actuellement certains riches marabouts font le pèlerinage en avion. (El Hadj Dyaķite de Yaģinne l'accomplit une première fois à pied, puis deux fois par Air Mali.) Le premier pèlerin du Dyahunu aurait été Djegi Dǎrāme de Gori. Parti en 1917 il resta absent six ans. Il subvenait à ses besoins en faisant en route un commerce de vaches. A son retour il fut accompagné par des gens du Kingi et du Kenyareme. On lui offrit quatre-vingt chevaux. Ses fils racontent aujourd'hui qu'il retira de sa sainteté, de son endurance, de son courage (il avait eu en chemin à se défendre des Bédouins) un grand prestige.

5. On tient à cœur, surtout les individus les plus riches, de donner des aumônes aux pauvres ainsi qu'aux marabouts. Elles se font surtout le vendredi et aux grandes cérémonies.

Nous terminerons cette description des observances musulmanes en ajoutant que toute boisson fermentée ainsi que la viande de porc sont prohibées. L'ancienne bière de mil (*dolo*) est abandonnée, et les chasseurs ne tuent les phacochères que pour défendre leurs champs. Les animaux morts sans avoir été égorgés ne sont pas consommés; la façon de les tuer elle-même obéit aux indications de l'islam: la tête de l'animal est tournée vers l'est, au moment de couper le cou l'homme prononce la bénédiction « bismillay » et il laisse couler tout le sang sur le sol, même s'il ne s'agit que d'un poulet. Si dans les mœurs, le comportement quotidien, le vêtement masculin, les salutations, la société a repris les habitudes des musulmans arabes, tous les traits de la vie traditionnelle ne sont pas pour autant disparus même s'ils sont explicitement condamnés par l'islam: ainsi l'habitude de se raser la barbe, de mettre de l'argent aux brides des chevaux, pour les femmes d'ajouter des cheveux (artificiels, il est vrai) à leur coiffure⁴⁶, de crier et de se lamenter quand survient un décès⁴⁷.

Deux fêtes islamiques marquent l'année soninke. Le jour de la *Tabaski* (berbérisation de pesakh, la pâque juive, l'Aïd El-Kebir musulman), ont lieu de grandes prières publiques à la *dyuma*, des danses et l'abattage de chèvres et de moutons. Les *talibe* se réunissent et exécutent dans les villages des danses qui leur sont particulières (ils sautent le plus haut possible en virevoltant rapidement) et chantent les louanges de leurs bienfaiteurs, des filles surtout qui leur apportèrent la nourriture pendant l'année écoulée.

Le trentième jour du Ramadan, après le coucher du soleil, on guette le croissant de la nouvelle lune. Son apparition marque le commencement de chants et de danses (Planche 16). Le lendemain ont lieu de grands repas de riz et de viande.

⁴⁵ Archives de Nioro, *Bulletin de Yélimané*, 30 mars 1954.

⁴⁶ *La Risāla*, op. cit., chap. XLI.

⁴⁷ *Ibid.*, chap. XX.

Le Mulud (*maulud*), le jour anniversaire de la naissance du prophète, ne donne pas lieu à une fête, mais naguère encore les garçons non circoncis donnaient ce jour-là des coups de fouet aux filles non mariées qu'ils rencontraient sur leur chemin. Les filles ripostaient en leur jetant de la bouse et de l'eau chaude.

Le développement économique et l'évolution sociale

I. Généralités; II. L'action sur la nature: le problème de l'irrigation et l'amélioration des techniques agricoles; III. L'organisation du milieu humain.

CHAPITRE XI

LE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE ET L'EVOLUTION SOCIALE

I. GENERALITES

Les questions de mise en valeur de la région sont dominées par le système hydraulique et les grandes possibilités d'irrigation qu'il offre.

La zone intéressant le Dyahunu est définie approximativement par la mare Mâgi et par le cours de la Kollimbinne, de la Terekolle et du Kirigu ¹. Elle se situe pour une part dans le cercle de Kayes, pour l'autre dans le cercle de Yélimané ². L'étendue d'inondation maximale de cette zone est de 70.000 ha, et il faut doubler ce chiffre si l'estimation se fait en termes d'attraction économique.

Le milieu naturel de la région a suscité un grand intérêt depuis déjà une cinquantaine d'années. Il a donné lieu à diverses missions hydrographiques, climatologiques et agronomiques, destinées à en étudier la mise en valeur. Cet intérêt est motivé par un ensemble d'éléments géographiques, tant naturels que humains. L'attention fut, en effet, attirée sur les possibilités de développement par un régime hydraulique à grandes inondations, un régime favorable de pluies de type sahélo-soudanien (précipitation annuelle moyenne de 720 mm), la nature fertile du sol, la possibilité de rendements agricoles élevés dus au système de la double culture (d'hivernage et de décrue), l'aptitude de nombreuses zones à servir de terres fourragères pour le bétail, la topographie peu tourmentée de la vallée culturale, et aussi par la densité relativement importante de la population (10 habitants au km² dans la vallée de la Kollimbinne et autour de la mare Mâgi, 30 habitants au km² dans la vallée de la Terekolle), la proximité du centre commercial de Kayes permettant une évacuation rapide de la production (encore que l'infrastructure routière soit nettement insuffisante), la fixation de pêcheurs sur les rives de la mare et l'axe de transhumance des pasteurs peut qui traversent la région envisagée.

¹ Voir carte 5.

² L'ensemble du bassin considéré couvre, en outre, à l'est une partie du cercle de Nioro, au sud une partie du cercle de Bafoulabé et déborde au nord sur le territoire mauritanien.

Il y a cependant des difficultés qu'une politique de mise en valeur devra résoudre au préalable. La complexité du régime foncier et l'attachement des maîtres de la terre à leurs avantages représentent un obstacle à l'expropriation et à la socialisation des terres irriguées. Si, de leur côté, les transhumants favorisent le commerce du bétail de la Mauritanie à Kayes et déchargent les Soninke et les Kasinke du soin de leurs troupeaux, la reconnaissance et l'aménagement de leurs droits coutumiers de pacage posent aussi un problème qu'il faudra résoudre si l'on veut empêcher l'exode massif de ces populations et la ruine de l'élevage qui s'ensuivrait ³

Il ressort de ces données que la question comporte un aspect social et un aspect technique. La résolution des problèmes sociaux, intimement liés à la politique générale de l'Etat, doit être une condition préalable à la réalisation de ces projets. Les problèmes techniques viennent après. Eux-mêmes sont soumis à un ordre de priorité dans lequel la transformation du réseau hydraulique tient la première place. Tout le reste, l'intensification de l'élevage et l'introduction de nouvelles techniques agricoles, ne fait que s'y greffer.

II. L'ACTION SUR LA NATURE : LE PROBLÈME DE L'IRRIGATION ET L'AMÉLIORATION DES TECHNIQUES AGRICOLES

Une brève description géographique est nécessaire.

L'axe de la région est la mare de Māgi, vaste dépression peu profonde, orientée du nord au sud, d'environ 30 km de long sur 4,5 km de large en moyenne. Elle est le réceptacle où s'accumulent toutes les eaux d'un grand bassin versant comprenant la région de Nioro et de Yélimané. La collection des eaux et leur écoulement vers le Sénégal se fait par un système de marigots et des mares dont Māgi est le point de passage obligé. Le principal collecteur de ce système est la Kollimbinne, pénétrant dans la mare par son extrémité nord. Les eaux de la mare sont, en outre, grossies par deux petits affluents temporaires, le Kollé et la Kalaga, et par les eaux de ruissellement de la zone montagneuse qui borde la rive droite. En saison sèche, seules subsistent quelques petites mares séparées les unes des autres et situées à hauteur des villages de Sero, Tigine, Salamu et Dyabadji. A la sortie de Māgi par le seuil de Dyabaya, la Kollimbinne reçoit sur sa rive gauche les eaux du

³ Sur certains points les intérêts des éleveurs sont d'ailleurs en opposition avec ceux des cultivateurs et des pêcheurs : ainsi ces derniers réclament le plus d'eau possible pendant le plus de temps possible, tandis que les cultivateurs protestent contre les remontées d'eau venant du sud, car elles apportent avec elles des poissons rizophages et causent d'énormes dégâts dans les rizières. Pour les éleveurs la transformation du régime hydraulique aurait pour conséquence de les priver de l'excellent pâturage (*echinochloa*) qu'ils trouvent sur les terres exondées à la décrue.

Korigu par de nombreux bras. A hauteur de Marana, la plaine s'élargit et atteint près de deux kilomètres de large, se prolongeant jusqu'à Məköyafara, sur une section de huit kilomètres. C'est cette partie de la vallée qui apparaît comme la plus intéressante; on y évalue les terres cultivables à 1.500 ha. C'est qu'en amont, à hauteur du confluent Korigu-Kəllimbınne, l'afflux des eaux submerge d'une façon prolongée la vallée, et les terres ne sont utilisées qu'en culture de décrue, et qu'en aval, la Kəllimbınne reçoit plusieurs affluents, la pente de sa vallée diminue très sensiblement et les eaux s'écoulent avec difficulté, contenues par la digue sur laquelle passe la route de Kayes à Nioro.

De nombreux affluents et défluent, la Terekolle notamment, font communiquer le lit de la Kəllimbınne avec les parties les plus basses de la vallée, qui se transforment en mares temporaires et qui font office de réservoir pendant l'hivernage, régularisant les décrues. A chaque inondation le sol se recouvre d'un apport important de limon, d'origine doléritique, fertilisant les terres.

Le problème essentiel est posé par la régularisation nécessaire de l'apport d'eau au cours de diverses phases critiques de la culture. Les récoltes d'hivernage dépendent essentiellement de la pluie et peuvent être pratiquées dans toutes les parties exondées. A cet égard des irrigations seraient utiles dans le cas d'un arrêt prolongé des pluies survenant alors que les graines sont déjà en maturation; elle permettrait aussi d'avancer l'époque des semailles.

Les cultures de la seconde récolte, étant liées à la hauteur et à la durée des crues, dépendent évidemment de façon directe du régime hydraulique. Elles nécessitent une inondation des sols pendant une quinzaine de jours, afin que la terre imprégnée fournisse suffisamment d'eau pendant la période de végétation. La fertilité n'est pas la seule condition de l'usage utile des terres: la hauteur du terrain par rapport au niveau de l'eau pendant les crues a aussi son importance. On peut affirmer que si le régime de l'eau était réglé et la zone exondée réduite au minimum, il n'y aurait plus dans la région de terres fertiles qui devraient être laissées en jachère.

C'est à la mise en œuvre de cette possibilité que se sont intéressées les nombreuses missions effectuées dans le bassin ⁴. L'analyse de leurs résultats

- ⁴ • COSTES, *Rapport sur l'étude du système hydrographique de la région de Kayes-Nioro (Kofing, Magui, Terekoulé)*. Tournée d'octobre à novembre 1919.
 • MINOT (ingénieur principal), *Mission dans la région de Magui*, 1928.
 • BOUTONNET (administrateur en chef, délégué du gouverneur), *Aménagement de la région de Magui*, 1934.
 • [COLENO], *Rapport de tournée*, 1937.
 • VIGUIER (ingénieur adjoint des Travaux agricoles), *Rapport de prospection de la région Kolimbıné — lac Magui. Etude de la situation agricole et de l'amélioration du régime hydraulique*, 1937.

fait apparaître deux centres d'intérêt. Certains mettent l'accent sur le problème hydraulique et proposent un barrage au débouché aval de Mâgi (seuil de Dyabaya) ainsi que la création d'une importante retenue d'eau permettant la réglementation partielle du régime du fleuve Sénégal. Dans cette perspective d'étude, le développement de la région n'est considéré qu'en tant que valorisation complémentaire de l'aménagement hydraulique. D'autres sont consacrés au développement agricole. Plusieurs rapports proposent en ce sens la création de secteurs d'encadrement agricole. Les études de cette seconde catégorie présentent une série de propositions pratiques, dont la réalisation n'a malheureusement jamais été entreprise jusqu'à ce jour.

En 1928, Minot, recherchant les points pouvant être constitués en réserves d'eau afin de régulariser le débit du Sénégal durant la saison sèche, décrit la mare de Mâgi comme répondant à toutes les exigences. Estimant que la région pourrait devenir dans la partie nord une zone de pâturages et dans sa partie sud un centre important de la culture du maïs, il proposa la construction d'un barrage à Dyabaya : cet aménagement créerait une réserve d'eau de 100.000.000 m³, avec laquelle il serait possible d'irriguer l'aval de la vallée, de Batama à Marena, et d'en faire un immense champ de maïs.

Viguié reprit en 1937 l'idée de ce barrage de retenue et estimait à 600.000.000 m³ le volume d'eau qui pourrait être emmagasiné par le relèvement de niveau de la mare. D'accord avec les vues de Minot, il démontra qu'un des effets des distributions régulières d'eau serait de régler la durée d'immersion des terres et, par conséquent, la production herbagère sur une superficie d'environ 7.500 ha située sur les berges de la mare et de réaliser ainsi un centre de pâturage ; d'autre part, en réduisant la submersion des

* *Projet d'aménagement de la vallée du fleuve Sénégal*, Ministère des Travaux Publics, 1937.

DIO (infirmier vétérinaire), *Rapport de tournée sur le lac Magui, utilisation pour l'élevage*, 1938.

* *Projet de création d'un centre de vulgarisation en terres inondées dans le canton de Diomboko*, 1946.

* *Etudes préliminaires à l'établissement d'un programme d'aménagement et de mise en valeur du périmètre Kolimbiné, lac Magui, Térékolé*, Service du Génie rural, Direction de l'Agriculture, Secrétariat d'Etat à l'Agriculture, à l'Elevage et aux Eaux et Forêts, 1960.

Note sur l'aménagement hydraulique de la Térékolé, établie par le chef de la circonscription d'élevage de Nioro, 1960.

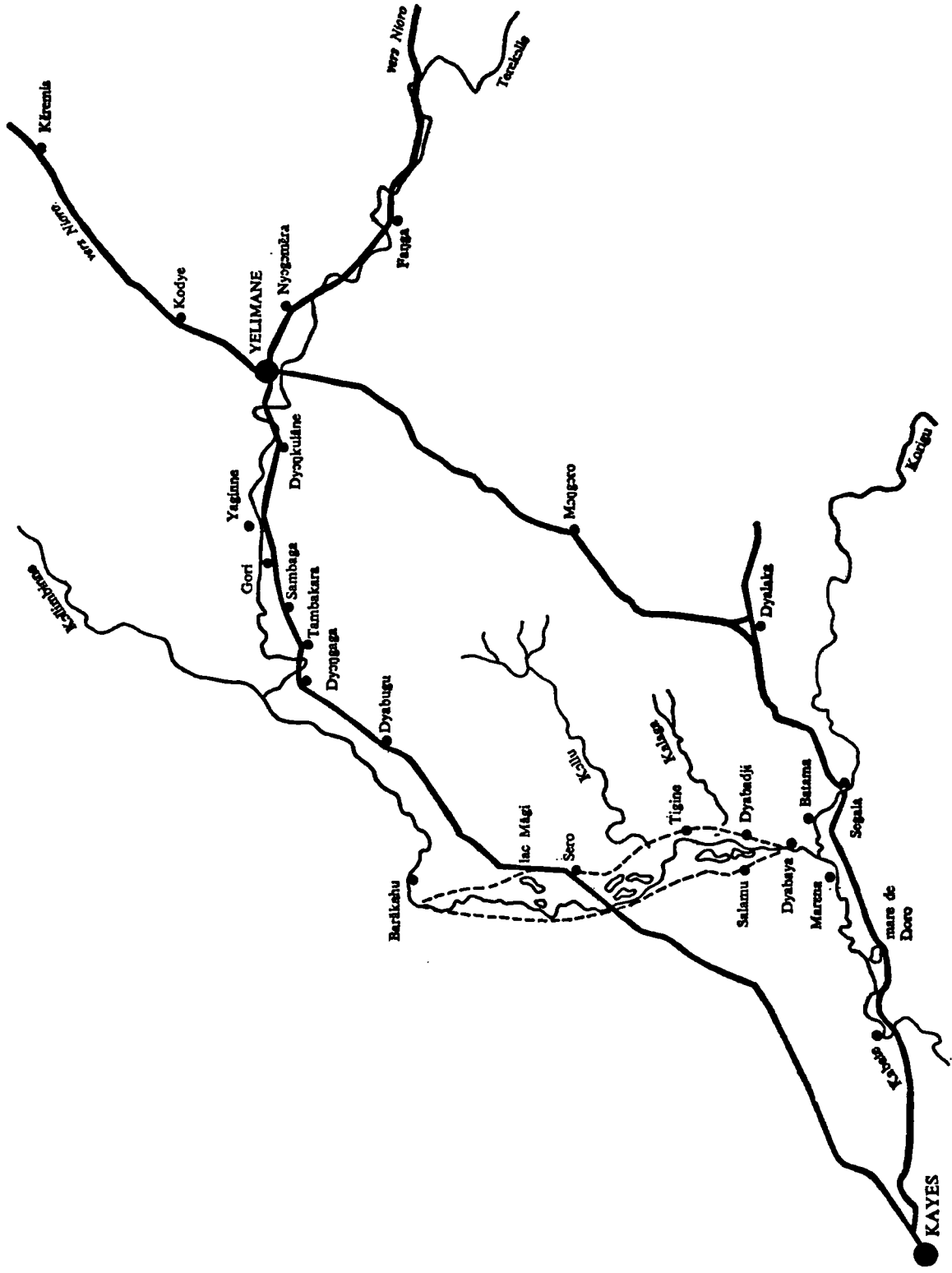
Rapport sur la Kolimbiné et le lac Magui, établie par le chef de la circonscription d'élevage à Kayes, 1960.

Etude de l'élevage au lac Magui, établie par le chef de la circonscription d'élevage de Kayes, 1962.

* *Mise en valeur régionale. Vallée de la Kolimbiné — lac Magui — vallée de la Térékolé*, Paris; B.D.P.A., (Bureau pour le Développement de la Production agricole), Paris, Société pour l'aménagement et le défrichement des terres (Grontmij N.V.), Houdringe, De Bilt, Pays-Bas. Enquête dirigée par David Marc, 1962.

Tous ces textes sont déposés au Ministère du Développement du Mali (Bamako). Le dernier se trouve également au siège du B.D.P.A. (Paris). Les textes marqués d'un astérisque sont ceux que nous avons eu l'occasion de consulter.

CARTE 5
Système hydrographique de la Kollimbinne



terres dans la vallée à l'aval, il escomptait une meilleure utilisation de celles-ci, permettant une culture intensive (maïs, coton et riz).

Une vue d'ensemble de la question se dégage du rapport consacré en 1946 à la création d'un centre de vulgarisation en terres inondées. Ce texte traitait à son tour de l'amélioration du régime hydraulique et d'un barrage à Dyabaya, et il introduisait en outre l'idée d'une culture attelée généralisée dans les terres inondées. (Nous reviendrons sur ce dernier point.)

Une enquête menée en 1960 et soumise par la République soudanaise au F.E.D.O.M. proposait avec une grande précision des objectifs à atteindre dans le cadre d'un plan régional et national. Elle retenait: *a)* Le développement de la production vivrière à obtenir non par le développement des superficies, mais par l'intensification de la production. Les moyens projetés étaient l'amélioration des conditions hydrauliques et celle des techniques agricoles. Cet aménagement visait à la constitution d'une production agricole de réserve, dont la diffusion pourrait se faire soit vers Kayes soit vers le Sahel (Nioro, Mauritanie). *b)* L'intensification de l'élevage grâce à une sédentarisation accrue sur des aires propices. Ainsi se créerait un parc à viande aux portes de Kayes, d'où la réexpédition est praticable. *c)* La formation d'une réserve de terres, au cas où de grands projets hydrauliques sur le Sénégal (barrage de Gouina⁵) auraient pour conséquence une perte de terrain cultivable.

Ce vaste projet comportait quelques petits aménagements expérimentaux dans le cercle de Yélimané (deux canaux et un barrage) qui, à peu de frais, donneraient plus de 1.500 ha à la cultures⁶.

Le rapport du B.D.P.A. (1962) accordait une attention particulière à la vallée de la Terekolle. Un nouveau point était mis en évidence, celui de l'extension de la superficie cultivable pendant l'hivernage par l'amélioration du drainage. Si la majorité des dépressions qui communiquent avec le fleuve sont facilement inondées, les eaux s'évacuent en revanche avec difficulté, parce que la cote du sol est inférieure ou égale à celle du fond du lit. La solution consisterait à créer un collecteur de drainage débouchant dans le fleuve, plus bas en aval. La suppression de certains méandres, augmenterait la pente du fond, partant la vitesse d'écoulement.

Peu de chose a pu être réalisé jusqu'à présent pour améliorer les techniques agricoles. L'absence d'aménagements hydrauliques n'est évidemment pas étrangère à cette stagnation.

⁵ Projet international groupant les pays riverains du Sénégal (Mauritanie, Mali, Sénégal, Guinée) relatif à la construction d'un barrage à Gouina (Mali) régularisant le cours du Sénégal en vue d'objectifs hydrauliques et agricoles.

⁶ Sur l'initiative d'un habitant de Dyɔŋkulâne, Mɔriba Suḳuna, un canal de ce genre fut effectivement creusé de 1946 à 1949. Il mesure 525 m de long, 2 m de large et il a 2 m de profondeur. Partant de la Terekolle, il permet d'irriguer les abords du village.

Diverses mesures encouragent la culture attelée et l'usage de la charrue : prêts de la S.C.A.E.R. aux élèves sortant de l'école saisonnière, vente et propagande par la S.M.D.R. à certains paysans intéressés par l'innovation ⁷. (Pour l'arrondissement central seul, trente-quatre charrues ont été acquises dans le courant de 1965.) L'utilisation de cette technique a cependant ses limites, que l'on reconnut dès 1946 : on a fait remarquer que « par la rapide montée des eaux dans la Kollimbinne et le Korigu, les bras secondaires affluents et défluent rendent l'accès des terres difficiles dans la plupart des cas à partir de juillet jusqu'à la grande décrue d'octobre ⁸ ». De ce fait, pour un grand nombre de terres la culture attelée n'est possible que pendant une courte période (au début de l'hivernage, après les premières pluies).

L'école saisonnière ⁷ a introduit la sélection des semences. Par le biais du champ collectif, elle tente d'amener les cultivateurs à pratiquer pour leur compte ce moyen d'améliorer leur production.

III. L'ORGANISATION DU MILIEU HUMAIN

Le développement rural

« Le développement de l'économie rurale n'est pas seulement un problème d'investissements [...]; de même, les aménagements hydrauliques et les apports massifs de matériel agricole ne peuvent être profitables que si le milieu paysan est techniquement préparé aux nouvelles conditions de sa tâche [...]. Dans l'état actuel du paysannat, il est impossible que les pouvoirs publics puissent mener à bien la tâche qu'ils se sont fixée s'ils n'ont en face d'eux qu'une mosaïque d'individus auprès desquels il faudrait agir séparément ⁹. »

Dès son installation au pouvoir, l'U.S.-R.D.A. a parlé d'adapter la technologie et les structures sociales du monde traditionnel à un mode de production coopératif et socialiste ¹⁰. Dans cette perspective un encadrement

⁷ Sur ces organismes, voir pp. 503-507.

⁸ *Projet de création d'un centre de vulgarisation en terres inondées dans le canton de Diomboko*, 1946.

⁹ *Organisation du monde rural en République du Mali, Action rurale*, édition spéciale, Publication du Ministère du Plan et de l'Économie rurale, s.d., pp. 3-4.

¹⁰ « Le monde rural sera organisé à partir des techniques et méthodes coopératives. Cette organisation exigera un encadrement et une action éducative menée par les pouvoirs publics et l'ensemble de l'organisation politique [...] Toutes les opérations de vente des produits agricoles et d'achat des biens de consommation pour l'ensemble de la population devront se faire par l'intermédiaire des organismes coopératifs. Cette conception de la coopération est donc très éloignée de celle des pays de capitalisme libéral, dans lesquels les organismes coopératifs sont en concurrence avec les organismes ou sociétés recherchant un profit. » (Avant-projet de programme du plan quadriennal, 1961-1964, de la République du Mali, document ronéotypé, 74 pages).

des cultivateurs a été mis sur pied, selon une double série d'institutions: un système d'organismes de coopération, allant du niveau du village à celui de la nation, doit faire prévaloir l'esprit socialiste auprès de la paysannerie malienne et pourvoir à l'exécution des premières réalisations entreprises selon la nouvelle option, tandis qu'implantés dans le milieu rural lui-même, des groupes ont été constitués, qui doivent permettre aux paysans de prendre en main eux-mêmes, et au plan collectif, une part de leurs intérêts agricoles, commerciaux et sociaux. L'étagement de cette double organisation est calqué sur les divisions administratives (voir le tableau 19 qui met les trois ordres en regard).

a) les organismes de coopération ¹¹

L'unité de base de l'organisation coopérative correspond au village: à cette échelle fonctionne le *groupement rural de production et de secours mutuel* (G.R.P.S.M.), coopérative polyvalente mais au fonctionnement très simple. Tous les villageois participent au groupement rural, et c'est le conseil du village qui l'administre. Ses objectifs sont les suivants: organisation du travail en commun et amélioration des méthodes de travail et de l'outillage; entretien des champs collectifs; vente des produits du village et approvisionnement par achats groupés d'instruments de production, de semences, de denrées et d'articles de consommation courante; cautionnement mutuel lorsque le groupement a recours au crédit; assistance aux sinistrés, aux vieillards, aux infirmes; amélioration de l'hygiène et des conditions d'habitat; encouragement des manifestations culturelles et des foyers ruraux. Il est loisible aux groupements de différents villages de se fédérer en un *groupement rural associé* (G.R.A.) qui assurera la commercialisation de leurs produits et réalisera des travaux d'intérêt commun dépassant le cadre d'un seul village. A leur tour les G.R.A. peuvent s'unir au niveau de l'arrondissement pour se procurer le matériel lourd dont ils auraient besoin: ils forment alors une *fédération primaire de groupements ruraux associés* (F.P.G.R.A.). Le capital social des groupements ruraux est formé par diverses contributions, en particulier par la souscription initiale obligatoire de tous les coopérateurs et par des cotisations spéciales exigées en vue d'opérations déterminées (par exemple, l'achat de semences pour le champ collectif). Un dernier organisme coopératif fonctionne au niveau du cercle: c'est la *société mutuelle de développement rural* (S.M.D.R.), dont il a déjà été question à propos de l'économie agricole ¹². Nous l'avons envisagée à ce moment en tant que la dernière en date des organisations chargées de constituer des réserves de céréales. Cette attribution est en fait confiée aux groupements ruraux eux-mêmes, le rôle de la S.M.D.R. en ce domaine

¹¹ Loi du 2 juillet 1960.

¹² Voir p. 106.

Tableau 19

Unités administratives	Organismes de coopération	Unités rurales
Cercle	Société mutuelle de développement rural (S.M.D.R.) Ecole saisonnière Fédération primaire des groupements ruraux associés (F.P.G.R.A.)	Secteur de développement rural (S.D.R.) Zones d'expansion rurale (Z.E.R.)
Arrondissement	Groupements ruraux associés (G.R.A.) Groupements ruraux de production et de secours mutuel (G.R.P.S.M.)	Secteurs de base (S.B.)
Village		

consistant à coordonner l'action. Ses fonctions essentielles sont d'assurer la commercialisation du mil et de l'arachide et de se faire l'intermédiaire entre les groupements et le niveau national.

b) les unités de l'organisation rurale ¹³

Après avoir situé les organismes de coopération à leur niveau respectif de village, de groupe de villages, d'arrondissement et de cercle, il faut nommer à présent les unités de l'organisation rurale correspondant aux mêmes entités administratives.

Le *secteur de base* (S.B.) représente la cellule première où s'effectue l'action du développement rural, au niveau même du cultivateur. Chaque secteur correspond à un village ou à un groupe de villages, selon les possibilités d'action directe du chef de secteur auprès des communautés rurales.

A peu près au niveau de l'arrondissement, la *zone d'expansion rurale* (Z.E.R.) groupe plusieurs secteurs de base. Son action couvre divers domaines: la coopération (stockage, ravitaillement, vente), la promotion technique (essais, démonstrations), la formation sociale (alphabétisation); elle est, enfin, responsable de l'école saisonnière ¹⁴.

Le chef du *secteur de développement rural* (S.D.R.) a sous sa responsabilité l'exécution des programmes à l'échelle du cercle. Il a sous ses ordres directs les chefs des Z.E.R., dont il dirige et contrôle les activités.

Dans le cercle de Yélimané, le réseau d'organisation rurale comprend le personnel agricole suivant:

au niveau de la S.D.R.: 1 chef de secteur
au niveau des Z.E.R.: 5 moniteurs.

Ces 5 moniteurs contrôlent respectivement:

dans l'arrondissement central (Gori et Gidyume): 7 secteurs de base (1 agent de développement rural)
dans l'arrondissement de Kirane: 3 secteurs de base
dans l'arrondissement de Tambakara: 6 secteurs de base (1 agent de développement rural)
dans l'arrondissement de Marena: 2 secteurs de base.

c) Les moyens de développement

Formation d'animateurs ruraux.

On le voit, le personnel agricole du cercle est peu nombreux. Aussi l'un des objectifs les plus urgents de la nouvelle organisation est-il de pourvoir rapidement aux besoins en cadres, par la formation d'animateurs ruraux. Deux réseaux ont été mis en place à cet effet: le service civique rural et

¹³ Loi du 30 mai 1961, portant création de l'action rurale.

¹⁴ Cette unité de l'organisation rurale est décrite plus loin (p. 506).

l'école saisonnière. Ces institutions doivent, de plus, avoir pour le paysannat valeur exemplative.

Le service civique rural. Un certain nombre de conscrits du service militaire ne sont pas incorporés, mais répartis dans des « camps civiques » où, en un an, ils doivent acquérir « toutes les techniques propres à améliorer la vie des groupements ruraux [...]. De retour dans leur village, ils contribueront au renouveau du paysannat ¹⁵ ».

Il existe dans le cercle de Yélimané un seul de ces camps, installé à Tambaƙara.

L'école saisonnière. La formation d'animateurs ruraux est sa fonction principale. Elle fonctionne au niveau de la zone d'expansion rurale, dont le chef est son directeur; le recrutement des écoliers se fait donc à l'intérieur de l'arrondissement. Chaque année elle s'ouvre à une vingtaine de paysans âgés de 18 à 25 ans, qui sont choisis en fonction du potentiel de culture (de bons champs, animaux, équipements) que possède leur famille, et de préférence parmi les groupements ruraux qui présentent les champs collectifs les plus importants et les mieux entretenus.

L'école connaît un régime d'internat. La rentrée des paysans a lieu dans la première quinzaine de mai, la sortie dans le courant de février de l'année suivante. Leur entretien pendant les neuf mois que dure l'enseignement est à charge de l'école. Les premières années de fonctionnement, l'Etat pourvoit à son budget, mais après quelques campagnes elle doit pouvoir s'autofinancer.

Au sortir de l'école, en possession de nouvelles connaissances, les jeunes paysans réintègrent leur village; ils devront auprès des leurs faire fonction d'animateurs ruraux et contribuer à élever le niveau technique de leur communauté. Le *service de crédit agricole et de l'équipement rural* (S.C.A.E.R.) leur attribue des équipements (charrue, charrette, bêtes de trait), à charge pour eux d'en payer le prix dans les cinq ans. Le capital du groupement rural auquel appartient le jeune paysan sert de garantie à ces emprunts.

L'école saisonnière n'est pas seulement un établissement d'enseignement, mais aussi une installation qui a sa place propre dans le développement rural: à ce titre elle s'intègre dans la série des organismes de coopération. Son objectif à cet égard est de démontrer aux collectivités villageoises les possibilités de la culture intensive et de vulgariser les actions techniques qui la permettent. Ces techniques, assolement, fumure, rotation des cultures, utilisation d'équipements attelés, usage d'insecticides, doivent aussi faire la preuve qu'elles améliorent la qualité de la production. L'introduction de

¹⁵ Décret du 15 novembre 1960.

cultures nouvelles (légumes, tabac) qu'elle doit promouvoir, permettra d'allonger la période d'activité culturelle de la population.

Un autre objectif important de l'école est de vulgariser la technique de sélection des semences. Une partie de sa récolte fournit les semences des champs collectifs; à leur tour les produits de ces champs sont échangés poids pour poids auprès des adhérents du groupement rural.

Enfin, par ses installations fixes, son matériel, son personnel stable et sa présence dans toutes les zones écologiques du pays, l'école saisonnière constitue un terrain idéal d'application, pour les confirmer et pour les vulgariser, des innovations mises au point par les services de recherche travaillant en station.

Le cercle de Yélimané comprend une seule école saisonnière, à Dyog-kulâne. Elle fonctionne depuis 1964. Deux autres établissements étaient prévus à l'époque de notre enquête, à Tamba-kara et à Marena.

Stimulation de la conscience coopérative (le champ collectif)

La nouvelle politique rurale a créé un objet et un moyen de travail en commun obligatoire, les parcelles collectives villageoises, qui doivent encourager l'esprit communautaire et où l'application rationnelle des méthodes de culture acquises à l'école saisonnière ou au service civique rural peut être réalisée et servir de modèle. Le produit de la récolte est versé au groupement rural. Au stade actuel les champs collectifs du village — cultivés l'un par les hommes, l'autre par les femmes — sont en moyenne d'un hectare chacun. Il est prévu qu'à la phase finale du plan, chaque famille participante devra cultiver un hectare à elle seule.

Nos observations à Hungu peuvent servir d'illustration du mode de travail effectif. Le champ collectif des hommes y est consacré à la culture de l'arachide (ce qui est le cas de la plupart des villages). La plante est semée par les femmes, mais ce sont les hommes qui sarclent et qui récoltent. La production est d'environ 200 *mudd*. Les femmes se consacrent au coton. Les semailles demandent trois jours de travail, la cueillette un jour par semaine pendant un mois. Arachides et coton sont vendus au groupement rural, qui thésaurise en vue de l'achat d'une charrue (7.500 FM).

Scolarisation

A partir de 1962¹⁶ la scolarisation a fait des progrès relativement importants. Deux nouvelles écoles, à Tamba-kara et à Gori, ont été créées. Le nombre des élèves de la subdivision est en augmentation constante:

¹⁶ Année de la réforme de l'enseignement (Loi 74 du 15 octobre 1962 portant organisation de l'enseignement; décret 235 du 15 octobre 1962 portant organisation de l'enseignement fondamental).

Années	Garçons	Filles	Total
1962-63	128	37	165
1963-64	168	52	220
1964-65	213	65	278
1965-66	223	90	313

L'école de Yélimané, qui existe depuis 1914, dispense l'« enseignement fondamental », qui comporte deux cycles totalisant neuf années d'études. Les cours ont été adaptés à la culture malienne et ils mettent l'accent sur les devoirs politiques, civiques et professionnels des individus. Le recrutement des écoliers se fait sur les listes du recensement, dans les limites des places existantes. Les réticences des chefs de famille s'atténuent; certains se mettent à estimer les avantages de la scolarisation. Le savoir des écoliers, s'il est, du point de vue de la tradition, moins apprécié que celui que prodigue l'école coranique, confère pourtant à son détenteur un plus grand prestige social, qui l'appose à ceux qui se distinguent par l'âge ou la richesse.

Appréciation de la politique de développement

Si nous avons décrit les nouvelles structures d'une façon aussi schématique, c'est parce qu'elles ne sont à ce jour qu'une mise en œuvre formelle de l'option socialiste dont le gouvernement et le parti se réclament. Ce qui doit en devenir la substance — les changements économiques et techniques, l'évolution sociale — n'a pas encore pu être véritablement entrepris.

Nous avons mis l'accent sur l'intérêt que la région suscite auprès des ingénieurs agronomes et sur les aménagements que ceux-ci croient possible d'y apporter. Il est évident qu'aussi longtemps que rien ne sera entrepris dans ce sens et que l'agriculture en restera au niveau de l'autosubsistance, les éventuelles modifications des rapports humains ne pourront prendre la direction proposée par le pouvoir.

Il y a un autre facteur encore qui freine et freinera l'évolution souhaitée et sur lequel nous devons être plus précis. Chacun sait bien que le problème ne relève pas seulement de la technique et qu'il est aussi sociologique. Mais c'est une erreur répandue de croire que la société traditionnelle pourra évoluer facilement vers une société de type socialiste pour la raison que l'une et l'autre seraient fondées sur des rapports sociaux et une idéologie communautaires. L'ancienne collectivité villageoise serait, dans cette perspective, une forme prête à passer à une nouvelle unité de production, pour autant qu'elle en reçoive les moyens techniques et que la direction à prendre lui soit clairement communiquée.

Les choses ne nous paraissent malheureusement pas si aisées. La cellule sociale de production n'est pas le village, mais la famille: dans le groupe

que nous avons étudié¹⁷, la production et la distribution ne s'opèrent pas au niveau ni au moyen des structures d'une quelconque communauté conçue en termes territoriaux, mais ils sont organisés au sein d'un groupe (étendu ou restreint, selon les cas) défini par la parenté et le mariage: ce sont exclusivement les liens du sang et de l'alliance qui forment les rapports sociaux de production. Il s'ensuit que ces rapports économiques, s'inscrivant dans le type de relations qui sont au fondement même de la société, en prennent immanquablement les significations et les attributs propres. La structure sociale et l'idéologie hiérarchiques, inégalitaires, inscrites dans l'organisation familiale se retrouvent dans le travail des champs, le mode de stockage dans les greniers et les règles de la commensalité. Nous avons essayé de montrer que cette organisation et cette idéologie sont à ce point contraignantes qu'elles ne cessent pas de donner forme aux rapports de production, quand bien même elles se trouvent neutralisées ou contredites par le contenu économique de ces derniers.

L'organisation socialiste repose, de son côté, sur la libre adhésion de travailleurs autonomes. Elle ne peut se fonder sur une alliance de familles ni sur une réunion d'individus demeurant subordonnés à leurs pères et à leurs aînés.

De plus, la nécessité de la mise en valeur, dont nous avons traité en premier lieu, se trouve par ce biais renforcée, car on ne conçoit pas l'émancipation et le développement de l'initiative individuelle en l'absence de progrès techniques que l'agriculture d'autosubsistance est, par définition, incapable de réaliser.

Cette analyse trouve une vérification concrète sur le terrain même, à l'échelle réduite du champ collectif. Ce type de culture, entrepris obligatoirement et au niveau du village, nie le système familial, mais il ne le nie qu'en partie, car les aînés se dispensent en général de prêter leur concours, se contentant d'envoyer au champ les fils et les cadets, et sa négation est sans grand intérêt parce que les jeunes hommes ne trouvent pas leur compte à ce genre de travail qu'ils accomplissent sans entrain. La promesse d'une charrue suscite assez peu d'enthousiasme; son utilité pratique apparaît mal,

¹⁷ L'organisation sociale du travail est un sujet dont les auteurs ont peu traité, mais leurs indications suffisent à établir que, dans ses règles fondamentales, l'analyse que nous avons donnée pour les Soninke du Dyahunu recoupe les systèmes *malinke* (H. LABOURET, « Le travail familial chez les Mandingues », *L'Anthropologie*, 33, 1923, pp. [220]-221; M. SIDIBE, « Coutumier du cercle de Kita (Soudan français — A.O.F.) », *Bull. Com. Et. hist. scientif. A.O.F.*, 15, 1932, p. 81), *bambara* (Ch. MONTEIL, *Les Bambara de Ségou et du Kaarta, op. cit.*, p. 188; J. ORTOLI, « Coutume bambara (cercle de Bamako) », in *Coutumiers juridiques de l'A.O.F.*, Paris, Larose, 1939, vol. II, pp. 144, 148, 149; A. AUBERT, *Coutume bambara (Bougouni)*, *ibid.*, p. 57; M. AMAR, « Note sur l'organisation de la famille, les fiançailles et le mariage chez les Bambaras de la région de Mourdiah (cercle de Nara) », *Bull. Com. Et. hist. scientif. A.O.F.*, 1925, p. 298, 301, *Kasonke* (Ch. MONTEIL, *Les Khassonké, op. cit.*, 1915, p. 286-287). Sur les Soninke du Gadyaga, voir BATHILY, 1969, pp. 73-74.

et nul ne sait trop à quoi (aux champs de qui) elle sera affectée ni comment (avec le cheval de qui) on la fera fonctionner.

De telles remarques ne s'appliquent pas seulement au travail, mais à l'organisation sociale en général. C'est à la tradition que les attitudes continuent à se référer. Il ne manque pas d'individus nostalgiques, qui ne sont pas tous des vieillards, pour continuer à regretter que les Français aient « gâté la coutume ». Beaucoup de Dúkure persistent à affirmer la légitimité d'un pouvoir qu'ils ont perdu depuis longtemps. Nous avons décrit à suffisance le maintien — relatif — de la structure des classes et des castes et la position subordonnée des femmes. L'autorité de l'administration est pleinement reconnue, mais obéie de façon apathique. Nous n'avons pas observé qu'il existe une connivence entre elle et la jeunesse, par exemple, qui par ce moyen chercherait à s'émanciper du milieu traditionnel ; il serait plus juste de dire que les tensions qui existent à l'intérieur de la société, entre aînés et cadets en particulier, sont trop faibles pour l'emporter sur l'allégeance villageoise et familiale, à l'avantage direct ou indirect de tout autre système de pouvoir.

CONCLUSIONS

La société pré-coloniale

1. Caractéristique fondamentale de la formation économique et sociale soninke
2. Mode de production communautaire (MP 1)
 - 2.1. Le procès de travail
 - 2.2. La structure sociale
 - 2.2.1. Les rapports sociaux de production
 - 2.2.2. Les rapports sociaux de production et les rapports sociaux de la superstructure
 - 2.3. (Autres branches d'activité soumises au MP 1)
3. Mode de production fondé sur le rapport de clientèle (MP 2)
 - 3.1. Le procès de travail
 - 3.2. (Discussion sur la constitution des castes)
 - 3.3. Les rapports sociaux de production, en tant qu'ils résultent du procès de travail
 - 3.4. Conditions de compatibilité des MP 2 et MP 1. Structure sociale qui en résulte
4. Mode de production esclavagiste (MP 3)
 - 4.1. La catégorie sociale des esclaves
 - 4.2. Conditions de compatibilité du MP 3 et des MP 1 et MP 2: effets de la superstructure
 - 4.3. Les rapports sociaux de production
 - 4.4. Le procès de travail
5. Principes de la stabilité de la formation économique et sociale
 - 5.1. (Explicitation)
6. Modes de distribution, d'échange, de circulation
 - 6.1. Distribution
 - 6.2. Echanges
 - 6.3. Circulation

La société coloniale

7.1. à 7.5. (Rappel des principales données)

7.6. (Formulation théorique)

La société sous le régime de l'indépendance nationale

8. (Commentaire)

Après avoir présenté la description de la société soninke, il nous appartient maintenant d'en faire la théorie, de caractériser les modes de production qui la constituent, ainsi que leur fonctionnement et les conditions de leur compatibilité réciproque ¹.

A parler strictement, cette analyse ne s'applique qu'au groupe soninke que nous avons directement connu, mais il est évident qu'il n'y a pas entre les formations économiques et sociales des grands peuples soudanais, les Mandé en particulier, de différences telles qu'aucune analyse inspirée par l'un d'entre eux ne pourrait pas constituer en même temps une hypothèse de travail applicable aux autres.

La société pré-coloniale.

1. Caractéristique fondamentale de la formation économique et sociale soninke

La formation économique et sociale des Soninke du Dyahunu réalise trois modes de production distincts, que nous définirons à partir des rapports sociaux de production qu'ils organisent.

2. Mode de production communautaire (MP 1).

Le premier mode de production que nous devons examiner est fondé sur le travail agricole communautaire des hommes et des femmes de condition libre. Mobilisant l'activité du plus grand nombre et assurant le principal des ressources, ce mode de production occupe la place dominante dans l'ensemble du système.

2.1. Le procès de travail

Les techniques agricoles sont élémentaires: les terres ne sont pas mises en valeur, mais seulement laissées périodiquement en friche; les instruments de travail sont également rudimentaires: cognée, différentes sortes de houes, sabre d'abattis, faucille, fléau. Le niveau des techniques de la production agricole est donc bas; d'autre part, il y a plus de terres cultivables qu'il n'en faut pour assurer la subsistance de la communauté.

Cette situation confère au travailleur la place dominante par rapport aux moyens de production (qu'il s'agisse de l'objet de travail — la terre — ou des instruments de travail et des techniques).

¹ Ces conclusions reposent sur le concept de mode de production, élaboré par Marx. Nous avons tenu compte, à ce sujet, des travaux d'E. Balibar (« Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, R. ESTABLET, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1965, t. II, pp. 187-332) et d'E. TERRAY (*Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969).

Le bas niveau de la force productive du travail rend nécessaire la coopération des producteurs en des groupes que le mode extensif de la culture empêche cependant de s'élargir indéfiniment; d'autre part, le type cyclique du procès de travail suppose que ces groupes possèdent une organisation sociale permanente. C'est ainsi que les liens dérivés de la descendance naturelle se désignent comme le matériau brut de la coopération.

2.2. La structure sociale.

2.2.1. Les rapports sociaux de production.

Le contrôle social sur les moyens de production et, d'autre part, l'organisation technique et sociale du travail revêtent dans les sociétés communautaires une importance très inégale. Les instruments de travail, vu leur état rudimentaire, et la terre, qui existe en une relative abondance, se prêtent mal à un contrôle social, encore moins à l'appropriation d'une fraction quelconque de la société. Il ne s'ensuit pas que les conditions économiques de ces sociétés soient égalitaires, mais que le contrôle portera de façon beaucoup plus effective sur le producteur lui-même, facteur dominant du procès de travail ².

a) Contrôle sur les moyens de production.

La famille accède à l'usage de la terre par l'intermédiaire de certains clans (plus exactement, de leurs fractions locales), qui constituent donc les unités de détention foncière. Elle doit éventuellement remettre en contrepartie le don, plutôt symbolique, d'une petite partie de sa récolte.

Les outils ne doivent pas entrer en considération : chaque travailleur a la possibilité matérielle et sociale de se procurer une houe.

b) Organisation technique et sociale du travail; contrôle sur le producteur et sur le produit du travail.

Les unités de production varient selon le sexe des producteurs et, en un seul cas, selon le travail accompli. Les membres masculins cultivent en coopération, unis au sein de la famille étendue ou de la famille restreinte; les femmes travaillent de leur côté, seules ou en une coopération très limitée, puisqu'elle se borne à la collaboration des filles non encore mariées et — assez rarement — à celle de coépouses. Enfin, le battage du mil provoque un type de coopération élargie qui réunit, pour des raisons d'efficacité, tous les hommes du village.

² « La simplicité et l'accessibilité des moyens de production, observées dans ces sociétés, ne permettent pas l'exercice d'un contrôle efficace sur le producteur par leur intermédiaire. En ceci réside une différence fondamentale avec les sociétés à techniques plus complexes où l'importance matérielle des moyens de production représente, pour ceux qui les détiennent, le moyen le plus efficace de contrôle social sur ceux qui les utilisent ». (C. MEILLASSOUX, « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autre-subsistance », *Cahiers d'Études Africaines*, 4, 1960, p. 45).

L'organisation familiale du travail agricole a déjà fait l'objet d'une analyse (pp. 377-397). L'individu travaille et consomme en vertu de son appartenance à un groupe de parenté, unité de production et de distribution.

2.2.2. Les rapports sociaux de production et les rapports sociaux de la superstructure.

L'accès aux moyens de production et l'activité individuelle sont donc définis à travers un réseau de rapports sociaux (claniques et familiaux) qui apparaissent comme premiers et contraignants ³.

L'analyse de la parenté doit, par conséquent, intégrer la superstructure, qui se compose des rapports sociaux idéologiques et des rapports sociaux juridiques et politiques ⁴.

Chacune de ces deux instances recouvre des facteurs dont les contenus sont différents et agissent diversement sur l'infrastructure du MP 1 et des autres modes de production.

L'idéologie, prise en son sens général (que nous appellerons A), tient dans la fausse représentation que se fait la société du principe d'organisation de sa structure sociale. Elle se trompe sur la nature de celui-ci. C'est, dans les sociétés communautaires, le propre de la parenté, institution sociale, de passer pour un phénomène naturel. Un mode de structuration sociale, basé sur les liens naturels de la descendance, se trouve ainsi prendre l'apparence d'un donné premier. Les rapports économiques reçoivent donc leur forme de l'instance idéologique; c'est celle-ci qui, en d'autres termes, est l'instance dominante de la structure sociale. Prise en son sens restreint (B), l'idéologie impose les applications concrètes du système (chez les Soninke: la valorisation de la séniorité, par exemple), solidaires de cette représentation fondamentale mais, dans leurs modalités, particulières à chaque formation économique et sociale.

Si l'idéologie A domine toute structure sociale organisée en termes de parenté, elle paraît, en revanche, au sens restreint B, faire preuve d'une grande plasticité. L'examen des rapports familiaux de la production agricole doit ici être rappelé. L'organisation de l'activité du travailleur est fonction, avons-nous vu, du statut familial et non d'un impératif quelconque de la production. C'est ce que manifeste aujourd'hui le fait que le système, fondé

³ « La communauté tribale, commune naturelle, n'est pas le résultat mais la condition préalable de l'appropriation (temporaire) et de l'utilisation collectives du sol. » (K. MARX, *Fondements de la critique de l'Economie politique*, Paris, Anthropos, 1967, t. I, p. 436).

⁴ La superstructure du MP 1 domine la structure sociale de la formation soninke en son entier: c'est à ce niveau qu'appartient de droit l'analyse que nous devons en faire, mais à ce point de l'exposé nous ne pouvons évidemment dégager que les structures sociales du seul MP 1.

sur la prééminence de l'aîné, se maintient, malgré le démenti que lui apportent les nécessités du partage vivrier: il existe une non-correspondance entre les rapports sociaux de production (organisée sur la base du statut de l'individu dans le groupe de parenté) et certaines tendances qui se font jour dans le système de distribution (obéissant — comme il a toujours fait — à un impératif d'égalité économique) (pp. 397-400). La position dominante de l'idéologie doit elle-même s'expliquer par la structure générale de la société, marquée par le fait hiérarchique; par ailleurs, l'existence de l'esclavage procurait aux chefs de famille la possibilité matérielle de confirmer leur contrôle social sur les fils et les cadets.

Quant à l'instance idéologique, c'est, croyons-nous, à son contenu B que doit s'appliquer l'hypothèse d'Emmanuel Terray, traitant la parenté, à l'instar des classes sociales, comme un cas de « surdétermination », c'est-à-dire « un effet complexe du jeu combiné des instances économique, juridico-politique et idéologique du mode de production [...] agissant sur une base généalogique ⁵. » Car les classes diffèrent à cet égard de la parenté, en ce qu'elles trouvent leur fondement dans l'infrastructure, tandis que la parenté ne repose pas seulement sur les rapports sociaux de production mais aussi sur ce que Terray appelle une « base généalogique »: elle obéit ainsi à deux déterminations matérielles qu'il faut se garder de confondre. Mais l'hypothèse, compte tenu de cet ajustement, nous paraît féconde; elle permet d'analyser les structures de la parenté à partir de leurs trois niveaux et elle fournit en même temps le moyen de comparer entre elles les structures de parenté de sociétés différentes. Ainsi, contrairement au système soninke, chez les Gouro ⁶, que Terray prend comme matériel de démonstration, c'est l'instance économique qui est dominante dans la structure de la parenté (nous dirions plutôt qu'elle domine l'idéologique B): les groupes de travail sont constitués, sur base généalogique, selon les nécessités pratiques de la production, et les liens de coopération ainsi déterminés, à leur tour, altèrent la définition sociale des rapports généalogiques ⁷.

L'instance juridico-politique doit faire l'objet d'une discussion analogue. A son tour elle comprend un sens général (A), à savoir le principe de la cohésion de la formation économique et sociale. Le sens restreint (B) désigne l'organisation concrète de ce principe.

Le politique A était chez les Soninke assuré par l'existence d'un pouvoir centralisé, dont l'ordonnance était régie par des attributions claniques et le privilège de la séniorité. C'est dire que le politique B, tout comme l'organisation concrète des rapports sociaux de production à l'intérieur de la parenté, était dominé par l'idéologique B: le pouvoir cheffal revient de droit aux membres aînés de certains clans définis par la coutume (et non, par exemple, au guerrier le plus vaillant).

Il est à présent possible, en résumant ce qui précède, de construire l'ensemble de la structure sociale:

⁵ E. TERRAY, *op. cité*, p. 138-140.

⁶ C. MELLASSOUX, *L'anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris-La Haye, Mouton, 1964.

⁷ C. MELLASSOUX, *op. cité*, 1964, pp. 168-173.

Etant donné que dans les sociétés communautaires le procès de travail repose sur le travailleur, la structure sociale en son entier est déterminée par le genre de coopération qui unit les producteurs. Mais dans la grande majorité d'entre elles⁸, une coopération ne peut, sur cette base, se réaliser effectivement que par la combinaison des effets de toutes les instances composant la structure sociale. Chez les Soninke, une telle combinaison produit les clans et les groupes de parenté. L'instance idéologique, qui se définit en ceci qu'elle fait apparaître une essence sociale comme un fait naturel, assure, de concert avec l'instance politique, la cohésion de la société.

Ces effets combinés se réfléchissent donc en un système clanique et familial concret fixant les limites et assurant l'unité de la communauté; ils procurent aux individus un réseau social apparemment immédiat.

Cependant si, en ce sens général A, l'idéologique dans les sociétés communautaires organisées sur la base de la parenté, domine, il n'en va pas nécessairement de même du contenu B de cette instance: l'exemple des Gouro, opposé à celui des Soninke, suffit à le montrer.

2.3. La société soninke tire de l'agriculture le principal de sa subsistance. Toutes les autres branches d'activité (la production artisanale, le commerce) ne sont que des sources de richesse complémentaires.

Quand bien même le procès de production qui les caractérise ne recoupe pas le système familial observé dans l'agriculture, le mode de distribution des produits obéit au principe dominant du partage des récoltes, à savoir la prépondérance sociale des aînés. Les produits de la cueillette, de la chasse et de la pêche sont appropriés par le travailleur individuel, mais consommés par l'ensemble de son groupe familial. Il n'en va pas autrement de l'élevage, outre que le partage s'applique ici à un bien appartenant le plus souvent au chef de famille, circonstance qui rend cette branche d'activité, plus encore que les autres, proche de celle des biens vivriers. D'autre part, l'élevage donne aussi lieu entre les propriétaires des bêtes et les bergers à des relations salariales, mais ces bergers sont toujours des étrangers (Peul, Maures).

3. *Mode de production fondé sur le rapport de clientèle (MP 2).*

L'activité artisanale, quand son importance économique suffit à assurer au travailleur la subsistance (tels sont le travail du fer et du cuir), ne suit pas les principes qui sont d'application dans le MP 1.

⁸ Il semble que dans certaines sociétés de chasseurs le rapport social de la coopération (c'est-à-dire un facteur de l'instance économique) constitue la détermination unique de la structure sociale (Voir C. MEILLASSOUX, « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », *L'Homme et la Société*, 6, 1967, pp. 95-106).

3.1. Le procès de travail.

Ce type de production se caractérise par l'unité du travailleur et de son instrument de travail, unité qui occupe par rapport à l'objet de travail la place dominante. Ce rapport exerce une influence déterminante sur la structure et la pratique sociales des artisans. La différence de structures du procès de travail agricole-communautaire et artisanal-individuel est, en effet, au fondement des MP 1 et MP 2. C'est dans cette perspective qu'il faut aborder le problème de la constitution des castes.

3.2. On peut ici ouvrir une discussion, en se rapportant à deux analyses récentes du système des castes. La première se donne pour une élucidation générale de l'institution, l'autre se consacre à un système de castes africain, celui des sociétés interlacustres.

Dès 1949, dans *Les structures élémentaires de la parenté*⁹, C. Lévi-Strauss amorçait une thèse qui fait dériver le système des castes du système clanique. Il se réservait de lui donner plus d'ampleur dans *La pensée sauvage*¹⁰. L'auteur voit dans le clan et la caste des éléments appartenant à un même « système de transformations ». Leur différence, analysée de façon formelle, est établie par rapport à la définition qu'ils proposent l'un ou l'autre des épouses permises ou interdites: le clan exogame use de termes de classification naturels (diversité des espèces), la caste endogame de termes de classifications culturels (diversité des fonctions). Cette construction, quelque ingénieuse qu'elle soit, n'est cependant pas pertinente, car elle repose sur une définition incorrecte du système des castes. Quant aux trois propriétés que le consensus des auteurs reconnaît à celui-ci, la structure hiérarchique, la spécialisation professionnelle héréditaire et l'endogamie, Lévi-Strauss escamote la première, néglige de s'interroger sur la nature du contenu économique et social de la seconde et consacre toute son attention à la troisième qui, du point de vue logique, se trouve être la moins importante des trois¹¹. L'objection relative à la structure hiérarchique a été explicitement soulevée par L. de Heusch, à propos du système rwandais: « Le régime des castes [...] suppose une dimension pratique inconnue du système des clans totémiques, et que néglige le modèle proposé par Lévi-Strauss: la hiérarchisation des groupes¹². » Du système indien, on a pu écrire que la « hiérarchie n'(y) est rien moins que la forme consciente de référence des parties au tout¹³ »; elle est à ce point déterminante que l'endogamie, traditionnellement citée sur pied d'égalité avec les autres caractéristiques des castes, ne doit en fait être comprise que comme une de ses conséquences: « L'endogamie est le résultat [...] de la loi selon laquelle une caste ne consent pas à prendre de conjoint d'un statut nettement inférieur — et réciproquement se voit refuser des conjoints de statut nettement supérieur, alors qu'elle n'y verrait pour sa part aucune objection [...] il est nécessaire de considérer le principe hiérarchique comme premier, et non le principe de séparation¹⁴. » L'analyse du système soninke confirme pleinement ces vues. Les castes y sont le lieu d'une double hiérarchisation: 1) elles se trouvent l'une envers l'autre dans une relation d'inégalité très marquée; 2) la caste des métiers se segmente en des groupes à leur tour hiérarchisés. La subordination du

⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 518-520.

¹⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 149-177.

¹¹ Cette définition du consensus, acquise de façon empirique, n'est pas nécessairement intangible, mais si on la tient pour caduque et qu'on veuille la modifier, il faut le dire clairement; il faudrait surtout user d'autres moyens théoriques.

¹² L. DE HEUSCH, « Vers une mythologie »?, *Critique*. 219-220, 1965, p. 710.

¹³ L. DUMONT, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ L. DUMONT, *op. cit.*, p. 156.

principe endogamique au principe hiérarchique se manifeste en cette société d'une façon remarquable. Au sein des *nyakamala* des régimes d'alliances différents s'appliquent aux sous-groupes de manière que la faculté de prendre un conjoint dans un autre sous-groupe se réduit à mesure que l'on descend dans l'ordre hiérarchique : le premier groupe (traditionnistes) est preneur et donneur de femmes (les deux qualités vont toujours de pair) à l'égard des deux suivants ; ceux-ci (forgerons et griots) n'échangent entre eux que leurs « grandes femmes » ; le quatrième (cordonniers) ne reçoit d'épouses de nul autre groupe et nul autre groupe n'en accepte de lui (de plus, à l'intérieur même de cette sous-caste, certains clans sont interdits les uns aux autres). Les trois premiers métiers ont donc la possibilité de pratiquer des alliances hypergamiques (auxquelles correspondent des alliances hypogamiques) dont la latitude est fonction de la valeur sociale ; le dernier est endogame, et cette endogamie même est soumise à des restrictions. Nous sommes loin de l'idylle égalitaire suggérée par Lévi-Strauss. Sans doute, « les castes posent les femmes comme hétérogènes naturellement, les groupes totémiques les posent comme hétérogènes culturellement ¹⁵ », mais encore convient-il de se demander quelle hétérogénéité se cache derrière cette nature-là. On trouvera que les deux types de règles, loin d'appartenir à un même système, obéissent à des déterminations et assurent des fonctions dissemblables, et même opposées. L'exogamie clanique est la mise en œuvre de la nécessité de l'échange (entre des égaux) ; l'endogamie des castes résulte de la volonté de domination (dans le chef de supérieurs) ¹⁶.

¹⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, 1962, p. 165.

¹⁶ Les rôles définis par le nom clanique sont hétérogènes chez les Soninke, au point d'englober des facteurs de l'infrastructure et d'autres appartenant à la superstructure. Ils ont trait à la production agricole (clans des détenteurs fonciers), à la division du travail (clans nobles et clans de *nyakamala*), à l'exercice du pouvoir politique (clans cheffaux), à la religion (clans maraboutiques), au prestige social (au sein de chaque caste).

Les attributs classiques d'alliance, d'évitement, d'interdit et d'emblème sont attestés, de façon résiduelle.

Castes et clans ne peuvent, en principe, fonctionner conjointement. Il y a incompatibilité entre un système égalitaire fondé sur l'échange et un système hiérarchique imposé par le pouvoir. Au Rwanda, « le régime des castes a liquidé le système clanique à la faveur des transformations de la praxis » (L. DE HEUSCH, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1966, pp. 393-394). Dans les sociétés mandé, les clans ont également perdu leurs fonctions premières, mais il n'est pas certain qu'il faille voir là un effet de la présence du régime des castes. La situation des deux sociétés est à cet égard éminemment différente. Dans la première, la conquête des pasteurs est à l'origine d'un bouleversement et d'un remodelage de la totalité des groupes sociaux ; les castes y regroupent et y organisent chacune de grands ensembles de la population. Au Soudan, la constitution de la société en castes n'amena qu'une mise au ban de la noblesse d'une petite minorité. On dira, dans ces conditions, qu'il n'y avait pas *a priori* d'obstacle théorique au maintien du système clanique (exogamie comprise), du moins à l'intérieur de chaque caste.

Tout ceci laisse en suspens la question du rôle originel du clan soninke. Sa fonction essentielle, qui consiste à délimiter les unités exogames, si elle exista autrefois, est complètement oubliée. Le champ actuel des alliances matrimoniales n'est limité que par un petit nombre d'interdictions particulières qui résultent le plus souvent de causes socio-politiques avérées. Une pareille perte de substance du clan pourrait être due à deux causes, qui ont probablement concouru au même effet sans avoir influé pour autant sur les mêmes contenus de l'institution. Il est permis d'attribuer à l'existence d'un pouvoir politique souverain et fondé par définition sur la hiérarchisation de la société, la disparition d'éventuelles règles exogamiques organisées sur la base de l'échange, de la réciprocité. La présence de ce pouvoir eut une autre conséquence encore, vérifiable celle-ci, qui tient dans la dissociation de ce qu'il n'est pas abusif de nommer la sphère publique et la sphère privée. La sphère publique englobe la chefferie, la guerre, les conditions, les statuts et les clans ; la sphère privée est le monde de la parenté, comme il est également, c'est le point qui nous retient, celui de l'alliance.

Selon qu'on retient ou non le critère de la hiérarchie, l'explication théorique des castes variera évidemment de façon considérable. Aussi un second type d'explication rend-il compte de l'origine de l'institution par la violence ordonnatrice de conquérants, exercée aux dépens de vaincus. L. de Heusch, qui pose en principe qu'« un système de castes ne se développe qu'à la faveur d'une domination politique ¹⁷ », décrit comment les Tuutsi du Rwanda et les Hima d'Ankole, parce qu'ils étaient les détenteurs du pouvoir, ont pu instaurer un tel régime.

Un autre système africain, moins connu, celui des Gurage d'Éthiopie, étudié par W.A. Shack, met également en scène la domination d'immigrants sur des autochtones voués aux spécialisations de l'artisanat ¹⁸.

Ce genre d'explication avait été essayé à propos des Mandé dès le début de ce siècle. On qualifiait volontiers les « castés » de « races autochtones asservies par des envahisseurs ¹⁹ ». Mais c'était là, en ce qui concerne les sociétés soudanaises, une supposition gratuite, imaginée en dehors de tout élément historique concret, et qui ne reçut jamais un commencement de preuve. Nous estimons qu'on ne peut en l'occurrence s'en satisfaire.

Le problème de la constitution des castes pose d'ailleurs une autre question encore. Il ne suffit pas, en effet, de définir le rapport de forces qui préside à la constitution des groupes hiérarchisés: reste à qualifier la nature économique et sociale de leur travail respectif et à justifier pourquoi ce travail est le fait d'entités socialement inégales et endogames. Les rapports entre Tuutsi et Hutu sont à cet égard directement déchiffrables: la caste supérieure est formée par des pasteurs oisifs, la caste inférieure par des cultivateurs. Les rapports entre les castes recourent des rapports de classes. Il n'en va pas de même dans le système mandé, où le découpage des castes, s'il suit une division du travail, ne traduit pas pour autant un système d'oppression économique (il serait inexact de dire que le noble exploite le griot ou le coronnier). Pour quelle raison cette division du travail apparaît-elle néanmoins comme liée à une division hiérarchique de l'ensemble de la société? L'endogamie ne pouvant jamais être pour l'analyse un point de départ pertinent et la hiérarchie ne pouvant, dans le cas qui nous occupe, rien nous apprendre

Ainsi, l'institution du mariage, qui fut peut-être à l'origine avant tout du ressort du clan, est devenue exclusivement affaire de famille. L'islam est la seconde cause éventuelle de la dégradation du clan. Ce terrain d'investigation est moins sûr, car nous ne savons rien des modalités et des résultats de la première islamisation du x^e siècle; il faut donc se borner à signaler les formes théoriquement possibles de son incidence sur le clan. Nommons l'opposition au culte des ancêtres, la préférence accordée à la famille sur le lignage, la lutte contre toutes les formes de croyances « palennes » (interdit clanique, etc.). Si pourtant les clans n'ont pas disparu, c'est parce qu'ils reçurent (ou conservèrent), ce rôle d'être un moyen de différenciation sociale. Le commun dénominateur que les castes se trouvent posséder avec les clans, à savoir que l'appartenance au groupe qu'ils désignent, les prérogatives et les compétences auxquelles ils sont attachés, reviennent à l'individu par la définition sociale de sa naissance, ce commun dénominateur a permis que s'effectuât la rencontre d'un système périmé avec de nouvelles structures. Les clans gardèrent donc la fonction d'opérer un classement à l'intérieur de la population, selon le découpage de la structure sociale.

¹⁷ L. DE HEUSCH, *op. cit.*, 1966, pp. 368, 391-401.

¹⁸ On distingue les Gurage (envahisseurs « sémites ») et les Fuga (des Bantu), qui sont des artisans: travailleurs du bois, forgerons, tanneurs. Les groupes sont hiérarchisés. Ils sont soumis à des restrictions de commensalité; la notion d'impureté a cours dans la sphère sexuelle et dans celle de la nourriture. Le rang social a partie liée avec la détention foncière; les Fuga non seulement n'ont pas de terres, mais sont même tenus à l'écart de l'agriculture (et de l'élevage). (W.A. SHACK, « Note on occupational castes among the Gurage (Ethiopia) », *Man*, 64, 1964, n° 54).

¹⁹ Ce sont les termes de ZELTNER (1908, p. 220). Dans le même sens: DANIEL, 1910, p. 31.

directement, nous estimons que cette question représente la seule formulation correcte du problème. Elle est aux sociétés soudanaises ce que la recherche historique et politique est au Rwanda.

Quelle que soit cependant l'explication que l'on pourra donner de la constitution des castes soninke, elle ne pourra jamais être qu'abstraite, car l'histoire réelle de leur genèse reste inconnue. Les éléments concrets ou pseudo-concrets rapportés par la tradition renvoient eux-mêmes à un passé antérieur très ancien : il n'y a pas de raison de douter de la déchéance de tels nobles refusant de combattre, mais ces nouveaux *nyakamala* ne faisaient jamais que constituer des groupes dont le mode d'organisation existait déjà. De même, les *nyakamala* furent sans doute obligés de devenir des clients, mais on ne saurait dire par l'effet de quels moyens de pression leur subordination fut réalisée.

3.3. Les rapports sociaux de production, en tant qu'ils résultent du procès de travail.

Les conditions de l'artisanat l'opposent à celles de l'agriculture. Les différents travaux agricoles impliquent une large coopération des producteurs ; leur caractère cyclique suppose, en outre, que cette coopération soit d'une façon quelconque dotée de continuité. Ces impératifs sont d'ailleurs au fondement des rapports sociaux de production familiaux. Le travail artisanal n'obéit pas à de tels impératifs. Il érige le producteur isolé en travailleur propriétaire de ses moyens de production et en détenteur d'un métier spécialisé, capable d'organiser lui-même son activité, socialement et techniquement. On connaît²⁰ enfin le manque d'indépendance des agriculteurs vis-à-vis des artisans, imputable aux faits que pour ces derniers les activités sont discrètes et que le temps de production n'excède pas le temps de travail, tandis que les agriculteurs sont soumis à un procès de travail continu, et astreints à l'attente des récoltes.

3.4. Conditions de compatibilité des MP 2 et MP 1. Structure sociale qui en résulte.

Le procès de travail et les rapports sociaux de production du MP 2 sont en contradiction avec ceux qui caractérisent le MP 1. Dans celui-ci, l'individu n'est pas séparé des conditions objectives de son travail. La terre est son « laboratoire naturel » ; il y a accès et il la cultive en qualité de membre de sa communauté. Dans le MP 2, l'individu est dégagé de certains liens qui l'attachaient à sa communauté et qui lui conféraient une existence objective, indépendante du travail ; il cesse d'être le détenteur apparemment naturel du moyen de production principal (la terre), pour ne plus être que le propriétaire de l'instrument de travail (les outils, produits du travail, c'est-à-dire non naturels), il devient un travailleur propriétaire autonome²¹⁻²².

²⁰ HODGSKIN, cité par MARX, *Le Capital*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, Livre II, section 2, p. 657.

²¹ Ces caractérisations sont reprises à MARX, qui distingue à partir d'elles les « deux premiers niveaux historiques de l'économie » (K. MARX, *op. cit.*, 1967, pp. 435-436, 463).

²² Il faut que ce mode de travail suffise à la subsistance du travailleur, pour qu'il entre en

Étant donné toutefois le caractère rudimentaire des outils et la faible ampleur des procès de travail artisanaux, eux-mêmes liés au volume réduit des besoins, les métiers étaient privés de tout avenir historique. La contradiction entre les deux modes de production n'était, par conséquent, pas de nature à compromettre la dominance et moins encore le maintien du MP 1, mais elle mettait en cause l'intégrité de ses implications sociales.

Aussi provoqua-t-elle 1) la constitution des travailleurs communautaires et des travailleurs artisans en deux catégories sociales distinctes, 2) l'abaissement social de la seconde catégorie, et 3) la garantie du maintien de cet état de choses par la règle de l'endogamie.

La réduction sociale des *nyakamala* est réalisée par la combinaison des effets des trois instances :

Infrastructure : les rapports sociaux de production les placent doublement dans une position subordonnée. Ils sont privés de tout contrôle sur la terre (qui serait d'ailleurs sans objet pour eux) et ils se trouvent, en tant que travailleurs individuels, assujettis au système de la clientèle qui les met dans la dépendance des agents de l'économie communautaire.

Superstructure : le MP 2 présente une infrastructure spécifique, que nous venons de définir, mais il n'a pas de superstructure qui lui soit propre. Ses instances idéologiques et politiques sont celles du MP 1. L'idéologie, facteur dominant, fait apparaître les *nyakamala* comme méprisables, d'essence inférieure ; ils sont comme tels rejetés de l'alliance matrimoniale par les nobles, et cette dépréciation justifie aussi leur situation de clients. Le contenu idéologique dont il est ici question (nous le nommerons A') relève directement de A : il s'agit de la valorisation sociale applicable à chacune des catégories des membres de la société, et qui s'établit en fonction de sa proximité du principe communautaire.

Au point de vue politique, les clans de la caste inférieure, tout en appartenant à la communauté, sont privés du droit à la chefferie.

Ceci concerne les rapports existant entre le MP 2 et le MP 1. Mais l'action de la superstructure 1-2 porte évidemment aussi à l'intérieur du MP 2. Les sous-castes reproduisent entre elles le type de rapports existant entre la caste inférieure tout entière et la caste supérieure : on retrouve la hiérarchie sociale et l'endogamie, organisées sur la base de la division du travail. Au sein de chaque sous-caste, l'organisation clanique et familiale est soumise aux rapports économiques et idéologiques d'inégalité qui sont ceux du système communautaire.

considération. Nous estimons que c'est le défaut de cette caractéristique qui vaut aux Dyaguraga, pêcheurs à la nasse « dès avant l'arrivée des Dükure dans le Dyahunu » et objets de dédain pour le clan cheffal, de n'être pas des *nyakamala*. La pêche ne peut être dans le Sahel qu'une activité économique d'appoint.

Quant à leur contenu économique, toutes les données qui précèdent n'ont trait qu'aux métiers de la forge et de la cordonnerie.

Nous ne sommes pas fixés sur la question du tisserand qui, chez les Soninke, est recruté parmi les esclaves et dont le métier n'a donc pas été constitué en sous-caste à l'instar des autres techniques artisanales. Les éléments d'ordre historique qui pourraient éclairer le sens de cette exception nous demeurent inconnus.

Inversement, les traditionnistes et les griots, sans être des producteurs, sont cependant des *nyaŋkamala* et partagent en tous points le sort des artisans. Nous reprendrons à leur propos l'hypothèse formulée par Claude Meillassoux. Elle part de la nécessité où se trouve le noble de faire preuve de générosité tout en donnant des cadeaux dépourvus de leur fonction habituelle; offertes aux griots, personnages réduits à un rang inférieur et endogames, les richesses perdent leurs qualités sociales et ne sont plus symboles de statut ni objets matrimoniaux²³. Les caractéristiques économiques et sociales requises pour la réalisation de ce mécanisme sont conformes à celles qui marquent la situation des artisans, soit qu'il y ait eu là rencontre suivie de confusion, soit que le statut des traditionnistes et des griots se soit coulé dans le moule préexistant du statut d'artisan.

Réaffirmons, pour conclure cette section, les limites de notre argumentation. Les données dont nous disposons ne permettent de dégager que les présupposés, les conditions suffisantes de l'émergence du système des castes. La forme sociale que prend, dans un mode de production communautaire, la séparation du travail agricole et du travail artisanal obéit à des déterminations secondaires propres à chaque société. A cet égard, l'existence de castes peut être liée à des conditions d'ordre politique (hiérarchisation de la société), quelquefois ethniques (coexistence de groupes étrangers l'un à l'autre). Cependant l'analyse concrète du système des castes ne nous paraît pas pouvoir être menée plus loin. Ce système doit être étudié dans le cadre des « empires soudanais » où il émergea et où l'ensemble de ses déterminations peut être saisi, et non dans une société villageoise qui ne fait qu'en assurer le maintien.

4. *Mode de production esclavagiste (MP 3).*

L'analyse du MP 3 ne doit pas suivre le même ordre d'exposition que celle du MP 1 et du MP 2, car le procès de travail n'y exerce pas de détermination directe sur les rapports sociaux de production ni, par conséquent, d'influence immédiate sur l'ensemble de la structure sociale.

²³ C. MEILLASSOUX, « Ostentation, destruction, reproduction, Economics et Sociétés », *Cahiers de l'I.S.E.A.*, 2, 4, 1968, pp. 765-767.

C'est, au contraire, la structure sociale, et plus précisément, la superstructure de l'ensemble de la formation économique et sociale, qui détient les principes d'organisation de la base matérielle du MP 3 ²⁴.

4.1. La catégorie sociale des esclaves.

La caractéristique essentielle de la main-d'œuvre servile était son origine étrangère. Les esclaves venaient de l'extérieur de la communauté.

Il est évident que leur condition, abstraite par la force de tout rapport clanique et familial, était en opposition complète avec les modes de production de leurs acquéreurs.

4.2. Conditions de compatibilité du MP 3 et des MP 1 et MP 2: effets de la superstructure.

La qualité d'étranger de l'esclave contient à la fois le principe de l'opposition des modes de production en question, et la façon de la surmonter. Il suffisait au maintien du mode de production dominant que les esclaves demeurent exclus de la communauté et que les conséquences économiques et sociales de cette exclusion soient appliquées dans toute leur rigueur. C'était un effet de l'instance idéologique (car, pas plus que le MP 2, le MP 3 n'a une superstructure spécifique) A: qu'un cloisonnement soit effectué entre libres et esclaves et, A': que l'existence sociale de ces derniers se réduise à l'extrême. L'instance politique et juridique en produisait la mise en œuvre effective. La condition servile était inamovible, et son maintien assuré par la règle de l'endogamie. (La différence, d'ordre juridique, existant entre esclave de traite et captif de case était définie en fonction de l'ancienneté de leur appropriation et ne tirait à conséquence qu'à l'égard du traitement réservé à l'un et à l'autre. Les captifs de case ne cessaient pas de relever de la condition servile. Même aujourd'hui les descendants des esclaves sont encore dits *kome* et tenus à l'endogamie.)

Ainsi le système se reproduisait selon des principes différents de ceux de la communauté des hommes libres; les esclaves étaient acquis par voie commerciale, et le droit de propriété sur les captifs de case découlait d'une règle spécifique du droit esclavagiste en vertu de laquelle c'était la descendance de la mère de l'esclave qui appartenait au maître de celle-ci. A ces conditions le MP 3 était compatible avec les rapports de production communautaires; il restait sans prise sur eux, parce qu'il était socialement cantonné dans sa sphère particulière, mais aussi parce qu'il n'assurait, du point de vue économique, qu'une fonction subsidiaire, la main-d'œuvre

²⁴ Le fait que la structure sociale du MP 3 ne dépend pas du procès de travail ne signifie pas qu'elle est dénuée de base matérielle; elle est, en réalité, déterminée en dernière instance par le procès de travail du MP 1, en tant qu'il est au fondement de la superstructure du MP 1.

servile ne restant jamais que le prolongement de la force de travail des hommes de condition libre.

L'éventualité d'un développement très important de l'esclavage, dans les conditions du Dyahunu, est difficile à concevoir. Il n'existait pas, à l'intérieur de la communauté, de moyens matériels ou sociaux d'assujettissement d'une partie de la population par une autre, et l'appropriation d'étrangers était limitée tant par la médiocrité des moyens militaires que par la quantité relativement réduite des esclaves présents dans le commerce: même au XIX^e siècle, à l'époque troublée qui vit un afflux de prisonniers de guerre sur les marchés soudanais, les maîtres soninke, si nombre d'entre eux purent être des oisifs, ne formèrent jamais dans leur ensemble une classe de non-travailleurs.

Non seulement le système esclavagiste s'avéra compatible avec le système communautaire, mais, par la façon dont il était dominé par celui-ci, il en renforça encore la cohésion. C'est la personne que le système familial met au sommet de sa hiérarchie, le *kāgumme*, qui seule avait le moyen social de s'approprier des esclaves. Le statut conféré par la parenté assurait le contrôle exclusif de la force de travail achetée, ainsi que des unions matrimoniales, la dot étant payée en esclaves. L'accroissement du pouvoir économique et social de l'aîné accentuait la dépendance des cadets. La suppression du travail servile nous apporte de ce fait une vérification *a contrario*, par l'incidence qu'elle eut sur l'ampleur de la cellule de production et sur le fonctionnement de la cellule de distribution: en ces deux points l'importance du chef de famille se trouve actuellement amoindrie.

4.3. *Les rapports sociaux de production.*

a) Il va de soi qu'un esclave ne pouvait avoir le moindre contrôle social sur la terre. Lui-même constituait un moyen de production aux mains de son maître.

Le maître, chef de famille libre, était le propriétaire de la personne de l'esclave; il disposait sans limite de sa force de travail. Cette situation constituait la société en deux classes sociales: les hommes libres et les esclaves occupaient dans les rapports sociaux de production des positions antagoniques, fondées sur l'appropriation par les uns du surproduit des autres. Cependant, comme une production suffisante pouvait être assurée (et peut-être l'était-elle effectivement) par le MP 1, ces classes présentaient des caractères que la théorie n'a pas accoutumé de leur associer: 1) la classe des esclaves n'était pas une part organique du système social; son défaut n'aurait rien modifié d'essentiel aux propriétés de celui-ci (la suppression, par le colonisateur, de son contenu économique l'a d'ailleurs démontré); 2) il résulte du caractère contingent de la classe servile, tel qu'il se présentait chez les Soninke, que l'antagonisme l'opposant à la classe libre ne s'inscrivait

pas dans un système unitaire: la contradiction ne pouvait donc être de nature dialectique.

b) Quant à l'organisation du travail, formant une équipe soumise à un « chef » de même statut qu'eux, les hommes, auxquels parfois étaient joints leurs congénères féminins, travaillaient dans les champs de leur maître, côte à côte avec lui et ses dépendants familiaux.

4.4. Le procès de travail.

Du point de vue technologique, le procès de travail du MP 3 est identique à celui du MP 1, et le travailleur y occupe donc la place dominante, mais l'idéologie ne le considère qu'en tant qu'instrument de travail.

5. *Principes de la stabilité de la formation économique et sociale.*

La stabilité d'une formation économique et sociale est fonction a) de la cohésion de chacun des modes de production qui la composent (du mode de production dominant, en particulier), b) de la dominance du mode de production principal sur les autres ²⁵.

5.1. a) A son tour, la cohésion d'un mode de production repose sur le caractère non contradictoire des forces productives et des rapports sociaux de production.

La faible densité démographique, l'abondance relative des terres et le bas niveau des techniques agricoles et artisanales condamnaient la production à une stagnation certaine.

Chaque membre de la communauté avait, dans son cadre social, accès aux moyens de production; riche, le seul usage qu'il pouvait faire de ses excédents était d'y trouver la possibilité de vivre dans l'oisiveté et de se livrer à des dépenses fasteuses. Aucune catégorie sociale ne détenait le moyen de transformer les facteurs matériels et sociaux de la production, et il n'existait pas de possibilité pour qu'une telle catégorie se constituât.

Cette société, dépourvue d'un principe interne de transformation, présentait une ossature solide. Il suffit d'énoncer les données fondamentales relatives à chacun des trois modes de production à partir des principaux rapports de détermination qui les structurent, pour qu'apparaisse clairement le gage de sa stabilité. Reprenons brièvement ces données.

C'est sur le procès de travail, caractérisé par la dominance du travailleur, qu'est fondé le MP 1. Il détermine les facteurs de la structure sociale (type de coopération restreinte basée sur les liens du sang, importance du contrôle sur le producteur, instance idéologique dominante qui érige les liens du sang

²⁵ Il est évident que les deux points sont liés et que nous aurons à ranger sous l'un et l'autre certaines données qui leur sont communes.

en parenté sociale). C'est encore l'idéologique qui domine, par B, l'organisation concrète de la parenté.

Le MP 2 obéit à une structuration homologue. L'analyse peut donc suivre le même chemin que nous venons d'emprunter pour le MP 1: le procès de travail, caractérisé par la dominance de l'unité travailleur-instrument de travail, détermine la forme des facteurs de la structure sociale (propriété privée des moyens de production, organisation autonome du travail, instance idéologique dominante qui provoque la subordination des agents du MP 2 à ceux du MP 1). A son tour, la caste inférieure se réalise au niveau de la sous-caste et à celui du clan et de la famille conformément à l'idéologie du MP 1.

La structure du MP 3 obéit à de tout autres déterminations. Ses agents, éléments étrangers à la communauté des MP 1 et MP 2, sont maintenus à l'extérieur par l'effet des instances idéologique et politique du MP 1. Cette superstructure agit sans opposition; elle conditionne les rapports sociaux de production dans lesquels les esclaves étaient engagés de force, la maigre existence sociale que le droit leur allouait, et jusqu'à la représentation de leur procès de travail, où ils figuraient comme des instruments.

b) Dans leurs rapports sociaux de production, les agents du MP 2 et du MP 3 sont immédiatement liés et subordonnés à ceux du MP 1. Nous avons montré que les divers contenus des instances de la superstructure agissent à des niveaux différents et avec un mode d'incidence variable.

L'ensemble de ces rapports confère au système une stabilité dont les principes essentiels sont 1) que non seulement le MP 1 ne contient aucune contradiction, tous ses facteurs concourant à créer un système cohérent, mais aussi qu'il y a homologie entre sa structure sociale et la réalisation concrète de la parenté, toutes deux dominées par l'idéologique, 2) que le MP 1 domine absolument les autres modes de production, par l'intermédiaire de sa superstructure, qui leur est commune: on voit toute l'importance du fait quand on se rappelle que cette superstructure détermine les rapports sociaux de production du MP 3 et qu'elle domine ceux du MP 2.

6. *Modes de distribution, d'échange, de circulation.*

6.1. Distribution.

Les modes de distribution sont absolument déterminés par les rapports sociaux de production. Les biens vivriers se distribuent dans leur totalité à travers les canaux des relations aînés-cadets. Les produits de l'artisanat (fer et cuir) empruntent la voie des rapports de clientèle. Enfin, la production de l'esclave revenait en son entier au maître, qui lui remettait la subsistance nécessaire à l'entretien et à la reproduction de sa force de travail.

6.2. Echanges.

Une pratique réduite de trocs faits entre parents éloignés, voisins et amis et portant sur des petites quantités de biens vivriers, corrige les déficiences passagères du mode de distribution. Ce petit commerce local suit un taux d'échange consacré par la coutume.

6.3. Circulation.

Des surplus agricoles (mil) et artisanaux (cotonnades) étaient commercialisés. Les *dyula* les écoulaient en échange d'autres marchandises manquant dans la région (esclaves, sel, bétail, or, guinée, kola, fusils) et qui seraient affectés à l'usage ou destinés à être revendus avec bénéfice.

Les catégories marchandes de valeur, de gain (accessoirement de monnaie et de prix²⁶) étaient parfaitement dégagées : les opérations résultaient exclusivement de la présence d'une offre et d'une demande. Le marché n'en était pas pour autant autorégulateur (les variations éventuelles de la demande ne pouvaient influencer sur le volume de l'offre), parce que le mode social dominant de la production obéissait — comme encore aujourd'hui — à des principes étrangers à la sphère marchande et qu'en outre, en ce qui concerne les esclaves, le nombre de ceux qui apparaissaient sur le marché dépendait en dernière instance des aléas de la guerre.

L'activité commerciale, si elle n'a pas donné lieu à la formation d'un statut social spécifique, était néanmoins en règle générale laissée aux marabouts, nobles inférieurs par le rang aux guerriers. Dans la sphère de la circulation des marchandises, en contradiction par ses déterminations avec les principes socio-économiques du système familial, la spécialisation relative des marabouts est fonction — comme dans la sphère de la production, la réduction des artisans en caste inférieure — de la dominance du mode communautaire. La pratique marchande, obéissant au règne de la valeur et dévolue aux marabouts, était maintenue distincte du monde communautaire, fondé sur le principe du statut, et dont les guerriers étaient les représentants attirés dans la sphère socio-politique.

L'incidence des catégories marchandes ne suffit pas en soi à modifier le niveau de l'économie qui les pratique. Le commerçant soninke n'était que l'intermédiaire entre deux producteurs ; son bénéfice était l'effet de la rareté de certains produits en certains lieux ; il n'avait de prise ni sur les quantités échangées (elles étaient trop minimes pour offrir la possibilité d'une véritable thésaurisation) ni — ce qui est bien plus décisif — sur la nature de l'échange, étant dépourvu de tout moyen de s'assujettir le pro-

²⁶ ■ n'y avait pas véritablement économie monétaire, les transactions commerciales se faisant généralement sous la forme de troc et les impôts étant payés en nature, mais les conditions théoriques de sa possibilité au sein du système étaient présentes.

ducteur. Par conséquent, la valeur d'usage demeurait la catégorie dominante de l'économie.

La société coloniale

7.1. Le pouvoir colonial s'empara du Dyahunu par la force, favorisé par la circonstance qu'il avait pour ennemi principal les Toucouleur qui opprimaient les Soninke.

7.2. Le nouvel ordre politique instaura une série d'interdictions et de limitations. Le pouvoir traditionnel fut placé sous la tutelle de l'administration; on le priva de la souveraineté et de ses principales attributions en matières politique, militaire, judiciaire. L'esclavage supprimé, tous les nobles désormais travailleraient la terre; les *nyakamala* sont astreints à la même obligation, à cause de l'affaiblissement considérable des rapports de clientèle.

7.3. L'exploitation se fit assez peu sentir de façon directe. L'économie coloniale introduisit l'usage de l'argent, affecté en premier lieu à l'impôt de capitation; elle draina d'importantes forces de travail vers la culture arachidière au Sénégal.

7.4. Le colonisateur s'abstint de toute mise en valeur de la région et n'améliora pas les techniques de production. La société traditionnelle fut par conséquent maintenue dans ses limites. Les ressources naturelles²⁷ et la force de travail demeurent sous-employées. L'organisation sociale de l'agriculture reste fondée sur la parenté²⁸.

La « pacification » des Maures eut pour effet de changer le mode d'implantation des Soninke, en créant la possibilité d'essaimer et de former des villages de culture permanents.

7.5. Les excédents, autrefois produits en grande partie par les esclaves, sont aujourd'hui assurés par le travail des navétanes. Un nouvel équilibre s'est ainsi créé, mais dans la stagnation. Le travail salarié effectué à l'étranger est, vu dans l'abstrait, une innovation révolutionnaire, mais il reste sans effets notables, parce que le capital qui emploie ce travail est extérieur à la société et parce qu'il n'existe pas pour les travailleurs, à leur retour, la possibilité de

²⁷ Les essais de modification du droit foncier sont théoriquement fondamentaux, puisqu'ils font de la maîtrise de la terre, qui était confondue dans les conditions de travail (les droits claniques), le résultat juridique de ce travail, mais l'abondance des terres les fit passer inaperçus, car elle les priva de portée pratique.

²⁸ La discordance, d'ailleurs minime, que nous avons relevée entre le système de la production et celui de la distribution, ne doit pas être prise pour une non-correspondance de l'infrastructure et de la superstructure ni à plus forte raison comme un signe de transition. Elle n'est, au contraire, que l'effet d'un correctif apporté au fonctionnement du système en vue de l'affermissement de sa pratique.

s'émanciper. Le mode de production n'a pas changé (à son retour, le navétane réintègre le cadre familial), et la fonction de la richesse n'a pas changé de nature (l'essentiel de l'argent gagné est consacré au paiement de la dot et de l'impôt, et aux dépenses de luxe).

7.6. Le monde traditionnel apparaît aux Soninke comme dégradé, mais ils n'ont pas lieu de le trouver fondamentalement changé.

On dira que la colonisation a directement agi sur l'infrastructure du MP 3 (suppression des rapports d'exploitation) et sur la superstructure de l'ensemble de la formation économique et sociale, à l'endroit du MP 3 (suppression du droit esclavagiste) et de l'instance politique B (suppression d'attributions traditionnelles). Les effets de son action se sont fait sentir à l'endroit des rapports sociaux de production du MP 2 (tendance à la substitution de la relation de clientèle par le rapport marchand) et du MP 1 (tendance au démembrement de la famille étendue).

Les changements ne sont pas profonds, parce que les fondements du système, à savoir le procès de travail du MP 1 (combiné à celui du MP 2) et l'idéologie (A) qui lui correspond, n'ont pas été touchés.

La société sous le régime de l'indépendance nationale.

8. Le pouvoir malien a entrepris, au plan local, de rénover le système de la chefferie, de créer des organes d'inspiration démocratique, tels que le conseil de village et le comité de village, de préconiser la mise en culture de champs collectifs. Ces initiatives ne sortiront cependant leur plein effet que dans la mesure où la base matérielle de la société pourra être changée.

BIBLIOGRAPHIE DES SONINKE

Abréviations

- B.C.A.F.** Bulletin du Comité de l'Afrique française
(B.)C.E.H.S. (Bulletin du) Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française
B.I.F.A.N. Bulletin de l'Institut français (ou fondamental) d'Afrique Noire
N.A. Notes africaines

- ADAM, G. — 1903-1904, « Légendes historiques du pays de Nioro (Sahel) », *B.C.E.H.S.*, 1903; *Revue Coloniale*, 1903, pp. 81, 232, 354, 485-496, 602-620, 734-744; 1904, pp. 117-124, 232-248; Paris, Challamel, 1904, 123 pages.
- ARIS, M. — 1950, « Fouilles de tombeaux anciens à Tienra (cercle de Bougouni, Soudan) », *N.A.*, 47, pp. 65-66.
- ARNAUD, R. — 1911 - 1912, « La singulière légende des Soninké. Traditions orales sur le royaume de Koumbi et sur divers autres royaumes soudanais », in ARNAUD, R., *L'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française*, Paris, 1911, pp. 144-185; *Annales et Mémoires du C.E.H.S.*, 1912.
- ARNAUD, R. — 1918, *Rapport sur le commandement chez les Diawara*. Archives des Affaires politiques du Soudan, ms. [introuvable].
- ATHIE, Youssoufa. — 1943, « La teinture chez les Sarakolés », *N.A.*, 18, p. 7.
- [AVEZAC, Armand d'] (Ed.) — 1845, *Vocabulaires guiolof, mandingue, soulé, sarakolé, sérère, bagnon et flope, recueillis à la côte d'Afrique pour le service de l'ancienne compagnie royale du Sénégal publiés pour la première fois d'après un manuscrit de la Bibliothèque royale*, *Mémoires de la Société ethnologique*, 2, pp. 205-267.
- BALANGHIEN, E. — 1966, *Le système verbo-prédicatif soninke, parler de Nioro du Sahel*. Communication au Congrès de Linguistique de Yaoundé, ms.
- BARTH, H. — 1855, « Der verlorene Sohn in der Sprache von Shetu-nku Sefe oder der Azaeriye-Sprache », *Zeitung der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 9, pp. 846-847.
- BASTARD, Georges — 1900, « Essai de lexique pour les idiomes soudanais », *Revue coloniale*, 17, pp. 987-1005.
- BATHILY, Ibrahima Diaman† — 1969, « Notices socio-historiques sur l'ancien royaume Soninké du Gadiaga (présentées, annotées et publiées par Abdoulaye Bathily) », *B.I.F.A.N.*, série B, 31, 1, pp. 31-105.
- BERENGER-FERAUD, L.J.B. — 1878, « Etude sur les Soninkés », *Revue d'Anthropologie*, 7, 1, pp. 584-606.

- BERENGER-FERAUD, L.J.B. — 1879, *Les peuplades de Sénégambie*, Paris, Leroux et Chalmel, 420 pages.
- BINGER, Louis-Gustave — 1892, *Du Niger au golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi*, 2 vol., Paris, Hachette.
- BLANC, E. — 1923, « Légendes et croyances soudanaises concernant les mares du Diafounou », *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, pp. 355-366.
- BLANC, E. — 1924, « Contribution à l'étude des populations et de l'histoire du Sahel soudanais », *B.C.E.H.S.*, pp. 259-314.
- BLANC, E. — 1924, « Notes sur les Diawara », *B.C.E.H.S.*, pp. 84-99.
- BLANC, E. — *Notes historiques sur la région de Nioro et récit du siège de Goury par Saidou Yelia*. Dakar, Archives de l'I.F.A.N., Dossier Soudan, XVI-3, n° 28, ms.
- BONNEL DE MEZIERES, A. — 1949, « Les Diakanké de Banisiraïla et du Boundou méridional (Sénégal) », *N.A.*, 41, pp. 20-25.
- BONNIER — 1897, *Mission au pays de Ségou (Soudan Français). Campagne dans le Guéniékaly et le Sansanding en 1892*, Paris, Imprimerie Nationale, 89 pages.
- BOUTILLIER, J.L. — 1964, « Les structures foncières en Haute-Volta » [Mossi, Bobo, Bisa, Senufo, Gurunsi, Marka], *Etudes voltaïques*, 5, pp. 5-181.
- BOYER, Gaston — 1949, « Toponymie du pays diawara (cercle de Nioro, Soudan) », *N.A.*, 44, p. 127.
- BOYER, Gaston — 1953, *Les Diawara, un peuple de l'Ouest africain*, Dakar, I.F.A.N., Mémoires, 29, pp. 1-123.
- BRASSEUR, G. — 1968, *Les établissements humains au Mali*, Dakar, I.F.A.N., 543 pages.
- BRASSEUR, G. et G. SAVONNET — 1960-1963, *Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale, feuilles n°s 2, 3, 4*, Dakar, I.F.A.N.
- BRUN, R.P. Joseph — 1910, « Le totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental », *Anthropos*, 5, pp. 843-869.
- CABROL, Claude — 1959, « Populations peules et sarakholé de la subdivision Mbout (Mauritanie) », *N.A.*, 81, pp. 2-4.
- CANTRELLE, Pierre — 1960, « L'endogamie des populations du Fouta sénégalais », *Population*, 4, pp. 665-676.
- CHARTIER, A. — 1910, *Enquête sur l'organisation de la famille, les fiançailles et le mariage (Bambara, Diawara, Sarakolé, Toucouleur)*. Cercle de Nioro, Archives du Soudan, ms. [introuvable].
- CHAUVIN, Victor — 1892, « Recensionen und Anzeigen » [Complément à Chorel], *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 9, pp. 228-237.
- CHUDEAU, R. — 1919, « Itinéraire de Kayes à Nioro et Nara, au nord du plateau mandingue (Haut-Sénégal-Niger) », *Bulletin du Musée d'Histoire naturelle*, 2, pp. 89-94.
- CLOZEL, J. — 1890-1891, « Bibliographie des ouvrages relatifs à la Sénégambie et au Soudan occidental », *Revue de Géographie*, 27, 1890, pp. 216-221, 305-312, 367-371, 451-454; 28, 1891, pp. 51-54, 127-129, 206-209, 288-290, 372-376, 448-453; 29, pp. 59-61, 138-140, 211-215, 294-298, 384-387.
- CLOZEL, J. — 1913, « Lettre de Korbous. Politique musulmane au Soudan. Pacification du Sahara soudanais », *B.C.A.F.*, pp. 60-61, 106-108, 149-152, 182-186.
- COLOMBANI, F.-M. — 1931, « Le Guidimaka. Etude géographique, historique et religieuse », *B.C.E.H.S.*, 3, pp. 365-432.
- COUTOULY, F. de — 1939, « Coutume Marka-Sarakolé », in *Coutumier juridique de l'Afrique occidentale française*, 3 vol., Paris, Larose, vol. II: Soudan, pp. 203-246.
- D.M. — 1938, « Colporteurs de jadis et d'aujourd'hui », *Bulletin d'informations et de renseignements* [Dakar], n° 204, 24 octobre, pp. 434-435.
- DAGET, Jacques — 1956, « Vases de nuit soudanais », *N.A.*, 72, pp. 116-118.
- DANIEL, Fernand — 1910, « Etude sur les Soninké ou Sarakolé », *Anthropos*, 4, pp. 27-49.
- DAVEAU, S. et Ch. TOUPET — 1963, « Anciens terroirs Gangara », *B.I.F.A.N.*, série B, 25, 3-4, pp. 193-214.

- DELAFOSSÉ, Maurice — 1904, *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes. Avec des notes linguistiques et ethnologiques*, Paris, Leroux, 285 pages.
- DELAFOSSÉ, Maurice — 1912, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*, 3 vol., Paris, Larose.
- DELAFOSSÉ, Maurice — 1913, « Mots soudanais du Moyen Age », *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 18, pp. 281-288.
- DELAFOSSÉ, Maurice — 1913, « Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental traduites d'un manuscrit arabe », *B.C.A.F.*, Rens. col., 8, pp. 293-306; 9, pp. 325-329; 10, pp. 355-368.
- DELMOND, P. — 1945, « Quelques observations sur l'état civil indigène au Soudan occidental », *B.I.F.A.N.*, Série B 7, 1-4, pp. 54-79.
- DESPLAGNES, Louis — 1907, *Le plateau central nigérien. Une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*, Paris, Larose, 504 pages.
- DIAGANA, Dieydi — 1962, *Essai de description phonologique du Soninke à travers le parler de Kaedi (Mauritanie)*, ms.
- DIENG, D. — 1955, « Une enquête sur l'alimentation chez les Saracollé », *Traits d'Union*, 8, pp. 21-22.
- DOUCOURE, Boubou — 1940, « Notice sur l'origine des habitants de Goumbou (subdivision de Nara, cercle de Néma) », *B.I.F.A.N.*, Série B, 2, 3-4, pp. 350-357.
- DWIGHT, Theodore Jr. — 1835, « On the Sereculeh nation, in Nigritia, Remarks on the Sereculehs, an African nation, accompanied by a Vocabulary of their language », *American Annals of Education*, 5, pp. 451-456.
- FADIGA, Bouillagui — 1934, « Une circoncision chez les Markas du Soudan », *B.C.E.H.S.*, 17, 4, pp. 564-577.
- FAIDHERBE, Léon — 1856, « Populations noires du Sénégal et du Haut-Niger », *Bulletin de la Société de Géographie* [Paris], 2, 4^e s., pp. 281-300.
- FAIDHERBE, Léon — 1864, *Vocabulaire d'environ 1.500 mots français avec leurs correspondants en ouolof de Saint-Louis, en poular (toucouleur) du Fouta, en soninke (sarak-hollé) de Bakel*, Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement.
- FAIDHERBE, Léon — 1881, « Notes grammaticales sur la langue sarakolé ou soninké », *Revue de Linguistique et de Philologie comparée*, 14, pp. 80-96.
- FAIDHERBE, Léon — 1887, *Langues sénégalaises : wolof, arabe-hussania, soninké, sérère. Notions grammaticales, vocabulaires et phrases*, Paris, Leroux, 267 pages.
- FOURNIER, F. — 1955, « Aspects politiques du problème des chefferies au Soudan présahélien », *Revue juridique et politique de l'Union française*, 1, pp. 147-183.
- FREY, H. — 1888, *Campagne dans le Haut-Sénégal et dans le Haut-Niger (1885-1886)*, Paris, Plon, 565 pages.
- FROBENIUS, Leo — 1921, « Spielmannsgeschichten des Sahel, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas », in *Atlantis*, vol. 6, Iena, Eugen Diederichs, 351 pages.
- GALLAY, Alain — 1965, « Contribution à l'étude de la poterie Sarakolé (Mali) », *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 42, pp. 10-12.
- GALLIENI, Comd. — 1879-1881, *Mission d'exploration du Haut-Niger ; voyage au Soudan français (Haut-Niger et Pays de Ségou)*, Paris, Hachette, 1885, 623 pages.
- GALLIENI, Comd. — 1882-1883, « Mission dans le Haut-Niger et à Ségou », *Bulletin de la Société de Géographie*, 3, 1882, pp. 434-480, 617-655; 4, 1883, pp. 353-408, 565-631.
- GALLIENI, Lt.-Col. — 1888, *Une colonne dans le Soudan français (1886-1887)*, Paris, Baudoïn, 68 pages.
- GALLIENI, Lt.-Col. — 1891, *Deux campagnes au Soudan français (1886-1888)*, Paris, Hachette, 638 pages.
- GANAY, Solange de — 1947-1949, « Symbolisme de quelques sacrifices au Soudan français en rapport avec l'excision », *Comptes rendus de l'Institut français d'Anthropologie*, 3, pp. 7-8.

- GIRARD, H. — 1902, « Notes anthropométriques sur quelques Soudanais occidentaux (Malinkés, Bambaras, Foulahs, Soninkés, etc.) », *L'Anthropologie*, 13, pp. 41-56, 167-181, 329-347.
- GRAY, William et S.S. DOCHARD — 1826, *Voyage dans l'Afrique occidentale pendant les années 1818, 1819, 1820 et 1821 depuis la rivière Gambie jusqu'au Niger en traversant les états de Woulli, Bondoo, Galam, Kaarta et Foulidou*, Paris, Avril de Gastel, 392 pages.
- HECQUARD, Hyacinthe — 1853, *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, Paris, Imprimerie de Bérard et Cie, 409 pages.
- HOVELACQUE, Abel — 1889, *Les Nègres de l'Afrique suséquatoriale (Sénégal, Guinée, Soudan, Haut-Nil)*, Paris, Lecrosnier et Babet, 468 pages.
- KA ALY, G. — 1943, « Un bâton magique comparable à celui des pharaons », *N.A.*, 19, pp. 7-8.
- KEITA, Mamadou Madeira — 1943, « Un cas de géophagie à Kouroussa (Guinée française) », *N.A.*, 18, p. 4.
- KEITA, Mamadou Madeira — 1947, « La famille et le mariage chez les Tyapi », *Etudes guinéennes*, 2, pp. 63-66.
- LAFORGUE, P. — 1931, « Le Guidimaka », *B.C.E.H.S.*, pp. 365-432.
- LANREZAC, H.C. — 1899, *Etude comparée des différentes races*. Bamako, Archives de l'Institut des Sciences Humaines, Cercle de Nioro, ID, ms.
- LANREZAC, H.C. — 1905, « Le cercle de Nioro », *Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris*, 27, pp. 227-261.
- LANREZAC, H.C. — 1907, « Au Soudan: la légende historique », *Revue indigène*, pp. 292-296, 380-386, 420-430.
- LARREGAIN, M. — 1952, « Recluse, exécutée, rendue à la liberté » [Initiation Marka (Haute-Volta)], *Missions*, 3, pp. 38-39.
- LARTIGUE, Comd. de — 1895-1896, *Renseignements statistiques sur le Cercle de Nioro*. Bamako, Archives de l'Institut des Sciences Humaines, ID, ms.
- LARTIGUE, Comd. de — 1898, « Notice géographique sur la région du Sahel », *B.C.A.F. Renseignements coloniaux*, pp. 109-135.
- LARTIGUE, Comd. de — 1898, « Notice historique sur la région du Sahel », *B.C.A.F. Renseignements coloniaux*, pp. 69-101.
- LASNET, A., A. CHEVALIER, A. CLIGNY et P. RAMBAUD — 1900, *Une mission au Sénégal. Ethnographie, Botanique, Zoologie, Géologie*, Paris, Challamel.
- LE BLANC, Colette — 1964, « Un village de la vallée du Sénégal: Amadi-Ounaré », *Cahiers d'Outre-Mer*, 17, 66, pp. 117-148.
- LESTRANGE, Monique de — 1929, *Livre renfermant la généalogie des diverses tribus noires du Soudan et l'histoire des rois après Mahomet, suivant les renseignements fournis par certaines personnes et ceux recueillis dans les anciens livres*, Académie des Sciences coloniales, Annales, 3, pp. 189-225.
- LESTRANGE, Monique de — 1950, « Les Sarakolé du Badyar; technique de teinturiers », *Etudes guinéennes*, 6, pp. 17-27.
- LOPPINOT, A. de — 1908-1909, « Coutumes fétichistes dans le cercle de Nioro; Diawaras et Bambaras-Massassis », *Journal Officiel du Haut-Sénégal-Niger*, 1908, pp. 873-876, 895-896, 925-926; 1909, pp. 17, 33-34, 81, 129, 146-149, 170-171, 180-181, 205-207, 237, 283-285; Bamako, Imprimerie du Gouvernement, 1909.
- LOPPINOT, A. de — 1909-1910, « Des coutumes fétichistes dans le cercle de Nioro », *Revue indigène*, 1909, pp. 372-376, 481-485, 550-556; 1910, pp. 16-27.
- MAGE, Abdon M. Eugène — 1867, *Du Sénégal au Niger. Relation du voyage d'exploration de MM. Mage et Quintin au Soudan occidental de 1863 à 1866*, Paris, Dupont, 496 pages.
- MAGE, Abdon M. Eugène — 1868, *Voyage dans le Soudan occidental (Sénégal-Niger) 1863-1866*, Paris, Hachette, 693 pages.

- MAKANGUILE, Abdoulaye — 1959, « Nara. Aperçu sur la vie agricole au Soudan », *Annales Africaines*, pp. 283-288.
- MARIETTE, J. — *Coutume des Sarakollés du Gadiaka — Les biens*. Dakar, Archives de l'I.F.A.N., Dossier Soudan (2) XVIII-3, ms.
- MARTY, Paul — 1920, *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*, 4 vol., Paris, Leroux.
- MARTY, Paul — 1927, « Les chroniques de Oualata et de Néma », *Revue des Etudes islamiques*, 3, pp. 355-426; 4, pp. 531-575.
- MAUNY, Raymond — 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, I.F.A.N., Mémoires, 61, 587 pages. Réimpr. Amsterdam, Swets & Zeitlinger N.V., 1967.
- MEILLASSOUX, Claude — 1963, « Histoire et institution du *kafo* de Bamako d'après la tradition des Niare », *Cahiers d'Etudes africaines*, 14, pp. 186-227.
- MEILLASSOUX, Claude — 1970, « Le commerce pré-colonial et le développement de l'esclavage à Gûbu du Sahel (Mali) », *L'Homme et la Société*, 15, 147-157.
- MEILLASSOUX, Claude, Lassana DOUCOURE et Diaowé SIMAGHA — 1967, *Légende de la dispersion des Kusa (Epopée soninké)*, Dakar, I.F.A.N., 133 pages.
- MODAT, Lt. Col. — 1916, *Esquisse géographique et historique de l'Adrar mauritanien*. Atar, ms.
- MODAT, Lt. Col. — 1919, « Les populations primitives de l'Adrar mauritanien », *B.C.E. H.S.*, 2, 4, pp. 372-392.
- MONTEIL, Charles — 1905, *Contes soudanais*, Paris, Leroux, 205 pages.
- MONTEIL, Charles — 1939, *La langue azer d'après les documents recueillis par Th. Monod et D. Brosset*, in *Contribution à l'étude du Sahara occidental*, fasc. II, Paris, Larose.
- MONTEIL, Charles† — 1949, « Anthroponymie du Soudan occidental, Les Rouges et les Noirs », *B.I.F.A.N.*, 11, 3-4, pp. 379-381.
- MONTEIL, Charles† — 1953, « La légende du Ouagadou et l'origine des Soninké », in *Mélanges ethnologiques*, Dakar, I.F.A.N., Mémoires, 23, pp. 359-408.
- MONTEIL, Charles† — 1966, « Fin de siècle à Médine (1898-1899) » [*Kaso*, Gadyaga], *B.I.F.A.N.*, série B, 28, 1-2, pp. 84-171.
- MONTEIL, Charles† — 1966-1967, « Vocabulaire soninke », *B.I.F.A.N.*, série B, 28, 3-4, 1966, pp. 676-689; 29, 1-2, 1967, pp. 105-133.
- MONTEIL, Charles† — 1967, « La légende du Wagadou », *B.I.F.A.N.*, série B, 29, 1-2, pp. 134-149.
- MUNIER, P. — 1952, *L'Assaba. Essai monographique*. Saint-Louis, Centre I.F.A.N., ms.
- MUNIER, P. et A. — 1957, « Ruines gangara dans l'Assaba (Mauritanie) », *N.A.*, 74, pp. 33-34.
- NIAKATE, Boubou — 1944, « Naissance et baptême chez les Sarracolés du Bakhounou (cercle de Néma, Soudan) », *N.A.*, 24, pp. 22-23.
- NIAKATE, Boubou — 1945, « Javanais sarakollé », *N.A.*, 28, p. 18.
- NIAKATE, Boubou — 1946, « Les Diarras de Mourdiah (subdivision de Nara, cercle de Nioro) », *N.A.*, 29, p. 4.
- NIAKATE, Boubou — 1946, « Le clan des Koussas (cercle de Nioro, Soudan) », *N.A.*, 29, p. 5.
- NIAKATE, Boubou — 1946, « Industrie potière en pays sarakollé (subdivision de Nara, cercle de Nioro) », *N.A.*, 32, p. 10.
- NICOLE — 1897, *Réponse au questionnaire de l'Union internationale de Droit et d'Economie politique à Berlin. Région du Sahel, Cercle de Nioro*. Dakar, Archives du Sénégal, ms. [introuvable]
- NICOLE — 1897, *Cercle de Nioro. Coutumes juridiques des naturels du pays*. Archives nationales du Sénégal (Dakar).
- NICOLE — 1903, « Die Diakite-Sarrakolesen, Rechtsverhältnissen von eingeborenen Völkern », *Afrika und Oceanien*, pp. 93-138.

- NYAMBARZE, Daniel — 1969, « Le marabout El Hadj Mamadou Lamine d'après les archives françaises », *Cahiers d'Etudes africaines*, 33, pp. 124-145.
- PAGEARD, Robert — 1958, « Notes sur les rapports de "Senankouya" au Soudan français, particulièrement dans les cercles de Ségou et de Macina », *B.I.F.A.N.*, série B, 20, pp. 123-141.
- PAGEARD, Robert — 1961, « Note sur le peuplement à l'est du pays de Ségou », *Journal de la Société des Africanistes*, 31, pp. 83-90.
- PALMER, H.R. — 1913-1914, « M. Delafosse's account of the Fulani » [Langue et nom des Soninké], *Journal of the African Society*, 13, pp. 195-203.
- PAQUES, Viviana — 1953, « L'estrade royale des Niaré », *B.I.F.A.N.*, série B, 15, 4, pp. 1642-1654.
- PENEL, J. — 1892-1895, *Coutumes soudanaises (Malinké, Sarakolé, Khassonké)*, 3 vol., Paris, Bibliothèque nationale, 585 pages, ms.
- PERRAUD, Lt. — 1865, « Rapport de M. Perraud, lieutenant de spahis, commandant du cercle de Médine, sur un voyage à Nioro », *Moniteur du Sénégal et des Dépendances*, pp. 147-148, 149-152.
- PERSON, Yves — 1963, « Les ancêtres de Samori », *Cahiers d'Etudes africaines*, 4, pp. 125-156.
- PIETRI, Cap. — 1885, *Les Français au Niger. Voyages et combats* [Notes sur le dialecte soninké], Paris, Hachette, 438 pages.
- PITTARD, Eugène — 1933, « Documents (recueillis par Ernest Chantre) pour l'étude anthropométrique des Sarakolé », *Actes de la Société helvétique des Sciences naturelles*, 114^e session annuelle, Aarau, pp. 400-402.
- QUINTIN, L. — 1881, « Etude ethnographique sur le pays entre le Sénégal et le Niger », *Bulletin de la Société de Géographie* [Paris], 2, pp. 177-218, 303-333.
- RAFFENEL, Anne — 1856, *Nouveau voyage dans le pays des nègres, suivi d'études sur la colonie du Sénégal et de documents historiques, géographiques et scientifiques*, 2 vol., Paris, Chaix et Cie.
- RENAUD-VERNET, Odette — 1966, *Récits des peuples sauvages* [Bushmen, Ashanti, Bantu, Hausa, Soninké], Paris, Librairie Corbi, 222 pages.
- ROBIN, J. — 1952, « Autour d'un suicide sénégalais », *2a Conferencia Internacional dos Africanistas ocidentais*, Bissau, 1947, Lisbonne, vol. V, pp. 293-299.
- ROUGIER, F. — 1930, « L'Islam à Banamba (Soudan français) », *B.C.E.H.S.*, 13, pp. 217-263.
- SAINT-PERE, Jules-Hubert — 1923, « La culture et le traitement du riz dans le cercle du Gidimakha », *B.C.E.H.S.*, 8, pp. 376-380.
- SAINT-PERE, Jules-Hubert — 1925, *Les Sarakollé du Guidimaka*, Paris, Larose, 188 pages.
- SAINTYVES, P. [pseudonyme de E. Nourry] — 1934, « Parallèles ethnographiques au Soudan français en 1907, d'après Fr. de Zeltner et Louis Desplagnes », in *Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, Paris, Nourry, vol. 1, pp. 186-192.
- SANOGO, Moussa et Robert PAGEARD — 1964, « Notes sur les coutumes des Marka de Lanfiéra (cercle de Tougan, Haute-Volta) », *Journal de la Société des Africanistes*, 34, pp. 306-310.
- SISSOKO, F.D. — 1951, « Emprunts de mots au Soudan français », *1^e Conférence internationale des Africanistes de l'Ouest*, Comptes rendus, 2, pp. 216-223.
- TAUTAIN, Louis — 1885, « Etudes critiques sur l'ethnologie et l'ethnographie des peuples du bassin du Sénégal », *Revue d'Ethnographie*, 4, pp. 61-80, 137-147, 254-268.
- TAUTAIN, Louis — 1887, « Note sur trois langues soninké, banmana et malinké ou mandingké », *Revue de Linguistique et de Philologie comparée*, 20, pp. 130-141.
- TAUTAIN, Louis — 1895, « Légende et traditions des Soninké, relatives à l'empire de Ghanata, d'après les notes recueillies pendant une tournée de Bamako à Sokoto, Gumba, etc., en 1887 », *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, 10, pp. 472-480.

- URVOY, Yves — 1942, *Petit atlas ethno-démographique du Soudan, entre Sénégal et Tchad*, Paris, Larose, 49 pages; Dakar, I.F.A.N. Mémoires, 5, 49 pages.
- VALENTIN, Lt. — 1890-1891, *Etude sur le Diombokho et autres Pays de la Rive droite du Sénégal jusqu'à Niore. (rectifié après la colonne du Kaarta, le 21 janvier 189[1])*. Bamako, Archives de l'Institut des Sciences Humaines, 1 D, ms.
- VUILLET, Jean — 1950, « Essai d'interprétation de traditions légendaires sur les origines des vieux empires soudanais », *Comptes rendus mensuels des Séances de l'Académie des Sciences coloniales*, 10, pp. 268-288.
- ZELTNER, Francis de — 1908, « Notes sur la sociologie soudanaise », *L'Anthropologie*, pp. 217-233.
- ZELTNER, Francis de — 1910, « Tissus africains à dessins réservés ou décorés », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie*, 6^e série, 1, pp. 224-227.
- ZELTNER, Francis de — 1913, *Contes du Sénégal et du Niger*, Paris, Leroux, 252 pages.
- ZELTNER, Francis de — 1915, « Notes sur quelques industries du Soudan français », *L'Anthropologie*, pp. 219-234.

BIBLIOGRAPHIE DES AUTRES TITRES CITES

- AL-QAYRAWANI, *La Risâla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*, trad. Léon Berger, Alger, 1960.
- ALTHUSSER, L., E. BALIBAR, R. ESTABLET, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1965.
- AMAR, M., « Note sur l'organisation de la famille, les fiançailles et le mariage chez les Bambaras de la région de Mourdiah (cercle de Nara) », *Bull. Com. Et. hist. scient. A.O.F.*, 1925, p. 298-303.
- Avant-projet de programme du plan quadriennal, 1961-1964, de la République du Mali*, document ronéotypé.
- BALBI, A. *Atlas ethnographique du globe, ou classification des peuples anciens et modernes d'après leurs langues*, Paris, Rey et Gravier, 1826.
- BARTH, H., *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika*, Gotha, Justus Perthes, 1857-1858.
- BOUTONNET, *Aménagement de la région de Magui*, 1934. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- CAILLIE, R., *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné dans l'Afrique centrale*, Paris, Imprimerie royale, 1830. Réimpr. Paris, Anthropos, s.d.
- Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale*, Dakar, I.F.A.N., 1960.
- CLAPPERTON, *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, A. Bertrand, 1829.
- [COLENO], *Rapport de tournée [Lac Mâgi]*, 1937. Ministère du Développement du Mali (Bamako), ms.
- Connaissance de la République du Mali*, Bamako, s.d.
- COSTES, *Rapport sur l'étude du système hydrographique de la région de Kayes-Nioro (Kofing, Magui, Terekoulé). Tournée d'octobre à novembre 1919*. Ministère du Développement du Mali (Bamako), ms.
- Coutumiers juridiques de l'A.O.F.*, 3 vol., Paris, Larose, 1939.
- de HEUSCH, L., « Vers une mythologie? », *Critique*, 219-220, 1965, pp. 687-717.
- de HEUSCH, L., *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1966.
- de la CHAPPELLE, F., « Esquisse d'une histoire du Sahara occidental », *Hespéris*, 11, 1920, pp. 35-95.
- DIETERLEN, G., « Les rites symboliques du mariage chez les Bambara », *Zaire*, 8, 1954, pp. 815-841.
- DIO, *Rapport de tournée sur le lac Magui, utilisation pour l'élevage*, 1938. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.

- DUMONT, L., *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
- EDRIST, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. R. Dozy et M.J. de Goeje, Leyde-Brill, 1866.
- EL BERRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Paris, Geuthner, 1913.
- Etude de l'élevage au lac Magui, établie par le chef de la circonscription d'élevage de Kayes, 1962*. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Etudes préliminaires à l'établissement d'un programme d'aménagement et de mise en valeur du périmètre Kolimbinié, lac Magui, Térékolé*, Service du Génie rural, Direction de l'Agriculture, Secrétariat d'Etat à l'Agriculture, à l'Elevage et aux Eaux et Forêts, 1960. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Exploration Duranton, 1824-1829*, Archives Nationales du Sénégal (Dakar), 1 G 8, ms.
- La France dans l'Afrique occidentale. Sénégal et Niger*, Paris, Challamel, 1884.
- GALLAIS, J., *Le delta intérieur du Niger. Etude de géographie régionale*, Dakar, IFAN, 1967.
- GATELET, *Histoire de la conquête du Soudan français, 1878-1899*, Paris, Berger-Levrault, 1901.
- HARRISSON CHURCH, R.J., *West Africa, a study of the environment and of man's use of it*, Londres, Longmans, 1957.
- HOURST, *Sur le Niger et au pays des Touaregs*, Paris, Plon, 1897.
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord*, trad. De Slane, Paris, Geuthner, 1925-1956.
- KAMAL, Y. *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, Le Caire-Leyde, 1926-1951.
- KATI, *Tarikh El-Fettach*, trad. Houdas et Delafosse, Paris, Maisonneuve, 1913-1914, réimpr. 1964.
- KHALIL IBN-ISH'AK, *Précis de jurisprudence musulmane, ou principes de législation civile et religieuse selon le rite mâlékite*, trad. Perron, Paris, Imprimerie Nationale, 1848-1852.
- LABOURET, H., « Le travail familial chez les Mandingues », *L'Anthropologie*, 33, 1923, pp. [220]-221.
- LATOUR, G., *Journal d'un spahi au Soudan, 1897-1899*, Paris, Perrin, 1909.
- LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949. Rééd., Paris-La Haye, Mouton, 1967.
- LEVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MARX, K., *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1967.
- MARX, K., *Le Capital*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968.
- MAUNY, R., *Glossaire des expressions et termes locaux employés dans l'Ouest africain*, Dakar, I.F.A.N., 1952.
- MAZILLIER, *Rapport sur la captivité, 1894*, Archives Nationales du Sénégal (Dakar), K 14, ms.
- MEILLASSOUX, C., « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'Etudes africaines*, 4, 1960, pp. 38-67.
- MEILLASSOUX, C., *L'anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris-La Haye, Mouton, 1964.
- MEILLASSOUX, C., « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », *L'Homme et la Société*, 6, 1967, pp. 95-106.
- MEILLASSOUX, C., « Ostentation destruction, reproduction », *Economies et Sociétés, Cahiers de l'I.S.E.A.*, 2, 4, 1968, pp. 759-772.
- MENAUD, J., *Les pionniers du Soudan*, Paris, Société des Publications modernes, 1931.
- MINOT, *Mission dans la région de Magui, 1928*. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Mise en valeur régionale. Vallée de la Kolombinié — lac Magui — vallée de la Térékolé,*

- B.D.P.A. [Bureau pour le Développement de la Production agricole], Paris; Société pour l'aménagement et le défrichement des terres (Grontmij N.V.), Houdringe, De Bilt, Pays-Bas. Enquête dirigée par M. David Marc, 1962. Ministère du Développement du Mali (Bamako).
- MONTEIL, Ch. *Monographie de Djenné*, Tulle, J. Mazeyrie, 1903.
- MONTEIL, Ch., *Les Khassonké*, Paris, Leroux, 1915.
- MONTEIL, Ch., *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, Larose, 1924.
- MONTEIL, V., *L'islam noir*, Paris, Ed. du Seuil, 1964.
- MUNGO-PARK, *Travels in the interior of Africa performed in the years 1795, 1796 and 1797*, Londres, J. Murray, 1816.
- MURDOCK, G.-P., *Africa. Its peoples and their culture history*, New York, McGraw, 1959.
- Note sur l'aménagement hydraulique de la Térékolé, établie par le chef de la circonscription d'élevage de Niore, 1960*. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Organisation du monde rural en République du Mali*, Action rurale, édition spéciale, Publication du Ministère du Plan et de l'Economie rurale, s.d.
- PAGEARD, R., « Interdits soudanais », *Notes africaines*, 73, 1957, pp. 8-10.
- PANIER des TOUCHES, *Rapport politique et militaire sur les opérations de la colonne de Gidimaka du 22 mars au 22 avril 1894*, Archives Nationales du Sénégal (Dakar), 1 D-158, ms.
- POLANYI, K., C.M. ARENSBERG and H.W. PEARSON (Eds.), *Trade and market in the early empires*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1957.
- Projet d'aménagement de la vallée du fleuve Sénégal*, Ministère des Travaux publics, 1937. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Projet de création d'un Centre de vulgarisation en terres inondées dans le canton de Diomboko, 1946*. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Rapport sur la Kolimbiné et le lac Magui, établi par le chef de la circonscription d'élevage de Kayes, 1962*. Bamako, Ministère du Développement du Mali, ms.
- Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Ed. du Seuil, 1965.
- ROUCH, J., *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, I.F.A.N., 1953.
- SADI, *Tarikh Es-Soudan*, trad. Houdas, Paris, Maisonneuve, 1898-1900, réimpr. 1964.
- SAINT-MARTIN, Y., « Les relations diplomatiques entre la France et l'Empire toucouleur de 1860 à 1887 », *Bull. de l'I.F.A.N.*, série B, 27, 1-2, 1965, pp. 183-222.
- SHACK, W.A., « Note on occupational castes among the Gurage (Ethiopia) », *Man*, 64, 1964, n° 54.
- SIDIBE, M., « Coutumier du cercle de Kita (Soudan français — A.O.F.) », *Bull. Com. Et. hist. scient. A.O.F.*, 15, 1932, pp. 72-177.
- SIDIBE, M., « Les gens de caste ou nyamakala au Soudan français », *Notes africaines*, 81, 1959, pp. 13-17.
- SIRE-ABBAS-SOH, *Chroniques du Fouta sénégalais*, trad. Delafosse et Gadenne, Paris, Leroux, 1913.
- SPENCER TRIMINGHAM, J., *Islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press, 1959.
- SURET-CANALE, J., *Afrique Noire occidentale et centrale*, Paris, Ed. sociales, 1961-1964.
- TERRAY, E., *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero, 1969.
- VAN GENNEP, A., *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry, 1909.
- VIGUIER, *Rapport de prospection de la région Kolimbiné — lac Magui. Etude de la situation agricole et de l'amélioration du régime hydraulique*, 1937. Bamako, Ministère du Développement, ms.
- WALCKENAER, *Collection des relations de voyage en différentes parties de l'Afrique depuis 1400 jusqu'à nos jours*, Paris, 1842.

INDEX

- Afrare** *tabl. 6, tabl. 11 A*
- agriculture** 24, 26, 32, 78, 92-107, 112, 113, 126, 128, 151-152, 206 ³⁶, 228, 238, 314, 499-510, 514-515
 culture en terrasses 29
 outils agricoles 93, 216, 387, 513-514
 cultures industrielles 97-98
 commercialisation 99-100, 127
- AHMADU SIKU** 67, 69, 71, 77, 114, 154, 164, 238, 243, 280 ³², 288, 289, 324, 486
- Aine** *tabl. 6*
- ainé** 43, 57, 71, 134, 136, 212, 213, 275, 276-278, 282-283, 289, 322, 374, 402, 403, 415-416, 419, 421, 449 ¹², 515, 516, 517
 V. relation aîné-cadet
 V. *Kirise*
 V. *soma*
- Alahina** 159, *tabl. 6, tabl. 11 A*
- alimāmi** chef 71, 269 ³, 279, 289, 290, 291, 319 ¹¹, 478, 480
 marabout 490-491
- Allankuye** 47, 428
- amende** 58, 59, 61, 136, 214, 238, 241, 264-265, 275, 296
- amulette** 39, 49, 50, 110, 126, 232, 479, 489
- ancêtres** 42 ⁸, 215, 217, 313, 472, 519 ¹⁶
- animisme** 40, 41, 68, 193, 265 ¹⁴³, 471-485, 519 ¹⁶
- arabe** chroniqueurs 19, 21, 25, 26, 27
 langue 41, 42, 168, 491
- arachide** 95, 120, 121, 122, 123, 124, 125 ⁹¹, 126 ⁹³, 129, 130, 131, 135-139, 147, 148, *tabl. 17, 447*
- archéologie** 19, 26
- ARCHINARD** 54, 68, 77, 79, 91 ⁶, 164, 165, 252, 288-289, 300
- archives** 13, 43
- argent** métal 50, 117 ⁶⁶, 120, 216, 403, 426. 452
 monnaie V. ce mot
- Arigeyta** *tabl. 6, tabl. 11 A*
- Arma** 53, 67, 477
- armée** 32, 60, 61, 63, 64, 67, 272, 273, 274
- armes** 216
 hache de guerre 61
 arc et flèches 45, 49, 63, 453, 456, 477
 lance 455
 fusil 70, 72, 78, 110, 114, 116, 271, 402, 403, 451, 452, 453, 454, 459, 461, 463, 464, 528
- artisan** 111, 128, 134, 137, 206, 517-518, 527, 528
 V. *nyakamala*
- Aswanik** 19, 20, 34
- Azer** 34
- Bakel** 33, 113, 114, 116, 118
- Bakiri** V. Batjili
- Bakunu** 28, 29, 30, 31, 32, 33, 44 ¹², 47, 108, 188 ⁶

- Bamako 110
cercle de — 79, 253¹³⁷
- Bambara
ethnie 9, 23³⁷, 29, 32, 33, 66, 68, 69, 113, 135, 136, 140, 156, 168,
194, 195, tabl. 8, 231, 238, 239, 243, 275, 288³⁷, 445²,
451¹³, 460²⁸, 477
langue 34, 168, 226⁸⁴, 227, 264, 430
- Bambouk 27, 114, 116, 117, 123
- Banamba 33, 253¹³⁷
- Barasi tabl. 6, 180⁵⁰, tabl. 11 A
- Baradji 478
- Barāka 45, 234⁹⁷
- Barākahu 153, tabl. 6, 167, tabl. 11 A
- Bari tabl. 8
- Barsahe 153, tabl. 6, tabl. 11 A
- Batfili 20, 28, 30, 61, tabl. 8, 269⁴, 277²¹, 299⁷¹
- Bélé Dougou 30, 239, 253¹³⁷
- Benna tabl. 6, 168, tabl. 11 A
- Berbères 20, 21, 26, 187¹
Duaish 50
Zenaga 21
- Berôte 28, 48, tabl. 8, 213
- berger 47, 68, 108, 144-145, 517
- besa 118, 242, 248, 258, 425, 491
- bétail 67, 68, 100, 101, 103, 116, 117, 119, 121, 123, 124, 125⁹¹, 144-145,
146, 147, 152, 172, 224, 226, 240, 292, 375³⁴, 402, 403, 430,
498, 517, 528
V. élevage
V. berger
- bida 23, 24, 38, 189⁹
- Bidadji tabl. 6, 168, tabl. 11 A
- Biladjimi tabl. 6, 180, tabl. 11 A
- Bobo-Dioulasso 243
- Bomu 188, 194, tabl. 8, 231
- Bougouni 243
- Bouré 25, 26, 114, 116, 117
- butin 53, 64⁶¹, 65, 69, 70, 75, 271, 273, 274, 296, 403, 487
- cadet 12, 41, 138, 250, 276, 292, 298, 325, 371, 375, 402, 454
V. relation aîné-cadet
- captif V. esclave
- caste 206-237, 417, 517-523, 527, 528
V. noblesse
V. *nyakamala*
V. rapports sociaux de production
- chasse 31, 60, 62, 110-111, 177, 479, 489, 517
- chefferie 37, 53
V. *dyamāne*
— du Dyahunu 47-48, 62-67
V. *allimāmi*
— de guerre 31, 49, 59, 210, 269
— de village 56-57, 178, 180, 213, 226, 231, 240, 241, 242, 263,
264, 265, 279-281, tabl. 11 A, 294-299, 330, 336, 431,
455, 464, 489
— de village de culture 281-283
— de quartier 57, 214, 226, 231, 273, 281, tabl. 11 B, 289³⁸
détention de la — 181, 188, 275-283
attributions de la — 269-275
— sous le régime colonial 80, 104
— de canton 182, 279, 281, 289-294, 336, 404
attributions de la — 81, 82, 283, 288-289

- destitution 83, 104, 105, 294, 303
 V. pouvoir politique
 chronologie 39-40, 62⁵⁴, 63⁵⁸
 circoncision 216, 217, 225, 242, 247, 255, 262, 406, 450-457, 466, 471
 clan 22, 28⁵², 37, 39, 40, 41, 42⁸, 180, 187-205, 235-236, 243, 246-247, 281, 289, 311, 317-320, 325-330, 433⁷⁹, 514, 515, 518-519, 524, 529⁸⁷
 patronyme clanique 22, 34, 37, 47, 48
 histoire des — 28⁵², 39, 40, 41, 42⁸
 — autochtones 44-46, 54-62, 151, tabl. 8, 207, 280, 311, 312, tabl. 12
 les 144 — 44-50, 54-62, 151, tabl. 8, 205, 277, 311, tabl. 12
 les immigrants postérieurs 50-51, 54-62, 58, 60, 151, tabl. 8, 205, tabl. 12
 — cheffaux tabl. 8, 207, 278-283, 300, 312, 519¹⁶
 — guerriers tabl. 8, 207, 208, 210-215, 281, 490, 519¹⁶
 — maraboutiques 192-193, 196, tabl. 8, 205, 207-210, 212, 232, 265¹⁴³, 280, 281, 292, 485, 488, 490, 519¹⁶
 — de *nyakamala* 222-225, 226, 229-236, 519¹⁶
 — maîtres de la terre 311-320, 519¹⁶
 hiérarchie des — 59, 210-215, 229-232
 secret de — 41, 59, 211
 V. interdit clanique
 classe sociale 23, 31, 206, 417, 516, 525-526
 colonisation 40, 42, 288-289, 487, 529-530
 conquête 77-80, 238
 administration 66⁶⁵, 80-83, 102-105, 128-130, 148, 154-155, 164, 251-253, 281⁸³, 283-305, 330, 333-334, 421, 427-428, 450
 V. Maures «pacification»
 commensalité 209, 219, 263, 400-401, 406, 432
 commerce traditionnel 26, 27, 29, 31, 32, 78, 79⁹⁴, 79⁹⁵, 109-110, 111-120, 126, 136, 145, 146, 147, 148, 210, 216, 240, 242, 243, 244, 253, 259, 275, 403, 425, 427, 517, 524, 525, 528-529
 moderne 120-126
 V. agriculture commercialisation
 concession V. *kā*
 consommation 126, 145, 400, 401
 cordonnier 50, 76⁸⁶, 111, 188, tabl. 8, 217-218, 219, 223, 224, 225, 226, 230, 231-232, 233, 234, 235, 292, 447⁶, 455, 463, 489, 519, 523
 Côte-d'Ivoire 33, 116, 117, 242
 coton 45, 97, 114, 116, 117, 121, 123, 264, 324, tabl. 17, 402, 447, 458, 459, 528
 Dābo 32, 46, 51, 54, 55, 56, 191, tabl. 8, 278²⁴, tabl. 11 A, 315, tabl. 12, tabl. 13
 Dafing 33⁷³
 Dahara V. Dābo
 Dakurare 34
 Dālisilāmi tabl. 6, 168, 169, 177, tabl. 11 A, 323
 Damba tabl. 8
 Dambele 53, 168, tabl. 8, 241, tabl. 11 A
 Dansoko V. Sisoko
 Dantsira tabl. 8
debegumme 272, 279, 297-298
 Debite 50
 Dembaga tabl. 8, 226, 231
 Dōramāne 50, tabl. 8
 Dōrāme 45, 51, 52, 61, 64⁶³, 76⁸⁵, 189, 191, 192, tabl. 8, 207, 209, 215, 234⁹⁷, 265, tabl. 11 A, tabl. 11 B, 301, 465²⁷, 485, 490
 — Balu tabl. 8

- Kandji 50, 58, *tabl. 8*, 207⁴⁰, 214
 — Sâma 52, *tabl. 8*
 — Taganti 50, 196, *tabl. 8*, 207⁴⁰, 214, 292
- devin 476¹⁴, 478, 482, 483, 485, 489
 Dia 22, 28, 30, 33, 44¹³, 48²³
 Diallo *tabl. 8*
 Dibatere *tabl. 8*
 distribution 397-400, 517, 527, 529²⁸
diya 59, 485
djigumme 376
 Djikine 44, 45, 51, 52, 56, 60⁵¹, *tabl. 8*, 315, *tabl. 12*
 djinn 22, 23, 50, 58, 313, 321, 330, 447, 453, 471, 472, 473-476, 479, 480-485
- Dɔndɔmu 48²³, 51, *tabl. 8*, 447, 479
 Dɔrɔhiri 74⁷⁹, 78, 152⁴, 153, *tabl. 6*, 181, 242, *tabl. 11 A*, 300, 301
 — quartiers 176, *tabl. 11 B*
- dot 109, 113, 130, 137, 220, 229, 243, 244, 258, 274, 399, 415, 423-426, 428, 438, 440, 441, 523, 525, 530
- V. *hute*
 24²⁹
- Duambu *tabl. 8*
 Dukantji *tabl. 8*
 Dukara 50, 192, *tabl. 8*, 232, 242, 271
 Dūkure 24²⁹, 28, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47-49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62-67, 70, 76⁸⁵, 76⁸⁶, 118, 146, 166, 168, 177, 180, 188, 189, 191, 192, 193, *tabl. 8*, 209, 210-214, 215, 217, 223, 224, 228, 236, 240, 241, 242, 264, 269-271, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 281, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, 289, 291⁴⁴, 297⁸⁶, 297⁸⁷, 298, 301, 302, 311, *tabl. 13*, 417, 454, 476, 477
 — Balâne 48, *tabl. 8*, *tabl. 12*
 — Dibakoye 52, 212, 230, *tabl. 11 B*
 — DyaKa 52, 212
 — GantJagaba 48, 49⁸⁶, *tabl. 8*, 212, 213, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, *tabl. 12*
 — Kurabinne 48, 193, *tabl. 8*, 212-214, 219, 236, 265, 271, 273, 280, *tabl. 11 A*
 — Kuraŋko 53, 57, 191, 193, *tabl. 8*, 212-213, 214, 273, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, *tabl. 12*, 317-320
 — Mangare 188, 211-212
 — Tambagalle 47, 192, *tabl. 8*, 207, 208, 280, *tabl. 11 A*
 — Tanŋkaliba 48, 56, 57, *tabl. 8*, 210, 212, 242, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, 300, 302, 315, *tabl. 12*, *tabl. 13*
 — Yaragille 52, 212, *tabl. 11 B*
- Dyābi 28
 Dyabira 30, 180, 269⁴, 290
 Dyābugu 64, *tabl. 6*, 168, 181, *tabl. 11 A*
 Dyadyāne 22
 Dyādyedebe *tabl. 6*
 Dyaga 31, 34
 Dyaguraga 24, 28⁵², 30, 44, 45, 60, 61, 188, 191, *tabl. 8*, 214, 215⁵⁶, 224, 234⁹⁷, 265¹⁴³, 273, *tabl. 11 A*, 521²²
 — SiKulle *tabl. 8*
 — Tambakolle *tabl. 8*
- Dyahunu 10, 11, 14, 19, 24³⁰, 28, 29, 31, 32, 33, *carte 2*, 80, 91, 291⁴⁴, *carte 4*
 — *lambe* 64, *tabl. 13*
 — *biŋa* 64, *tabl. 13*
 histoire du — 36-64
 peuplement du — 151-152
 communauté du — 182-183
 relations avec *dyamāne* voisins 182-183
 clans du — *tabl. 8*

- dyaka* 69, 208, 209, 232, 257, 274, *tabl. 12*, 321-323, 324, 333, 386, 490
 Dyakadoromu *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Dyakite 30, 191, *tabl. 8*, 215⁵⁸, 224, 226, *tabl. 11 A*, 476, 487
 — Kaba 51, 55, 188, *tabl. 8*
 — Tarakore 45, 56, *tabl. 8*, *tabl. 12*, *tabl. 13*
 — Waŋgarera 50, 51, 56, *tabl. 8*
dyamāne 10, 44, 48, 56, 58⁴⁵, 65, 66, 68, 85, 159, 160, 175⁴², 182-183, 190¹⁰, 195, 209, 213, 218, 269, 272, 277, 289, 337-341, 463, 464
 sous- — 80, 152, 269, 279, 289, 323
dyamangumme 272, 279
 Dyambe *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Dyambu 30
dyamu 22, 37, 187, 235, 246-247
 V. clan
 Dyanesi 191, *tabl. 8*, 209, *tabl. 11 A*
 Dyangunte 31
 Dyāni *tabl. 8*
 Dyəŋka *tabl. 8*, 478
 Dyara (clan) 46, 191, 194, *tabl. 8*, 234⁹⁷, 242, *tabl. 11 A*
 — Kantoro *tabl. 8*, 241
 Dyara (ville) 30, 31, 32, 33, 51, 62, 68
dyāre 41, 217
 Dyāre 76⁸⁶
 Dyariso 24²⁹, 28, 30, 31, *tabl. 8*, 278²⁴
 Dyawara (ethnie) 32, 33⁷⁰, 50, 51, 63⁵⁸, 68, 79, 154, 227⁸⁵, 232⁹³, 269⁴, 277²⁰, 278²⁴, 403⁵⁴, 453¹⁷, 456²⁴
 Dyawara (clan) 20, 30, 31, 50, 52, 53, 56, 60, 61, 62, 151, 160¹⁹, 180, 188, 192, 193, 194²⁶, *tabl. 8*, 210, 214, 215⁵⁶, 223, 224, 232, 233, 242, 264, 265, *tabl. 11 A*, 290, *tabl. 12*
 — Maŋāne 52, 57, *tabl. 8*, 273, *tabl. 11 B*
 — Sagone 269⁴
 — Samabone 46, *tabl. 8*, 223, 231, 233, 235
 Dyelu 50, *tabl. 8*, 241, 447⁶
 Dyolof 51³¹, *tabl. 8*
 V. Wolof
 Dyɔmbaka *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Dyɔmbana *tabl. 8*
 Dyɔmboko 10, 28, 33, 70⁷³, 72, 73, 77, 159, *tabl. 6*, 338
dyɔmu 23, 194
 Dyɔŋgaga 48, 53, 56, 57, 59, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 108, 122, 129⁹⁸, 151, 152, *tabl. 6*, 168, 175, 177, 181, 193, *tabl. 8*, 209, 213, 223, 241, 242, 264, 270, 271, 280, 282-283, 290, *tabl. 12*, 326, *tabl. 13*
 quartiers 176, 264, *tabl. 11 B*
 76⁸⁶
 Dyɔŋko 122, 159, *tabl. 6*, 277, 296
 Dyɔŋkulāne 113
dyula V. commerçant
dyuma 179, 491
 Dyumāsi 46, 188, 191, 192, *tabl. 8*, 223, 224, 226, 230, 231, 292
- école* coranique 47, 51, 472, 488, 491-492
 moderne 42, 83, 507-508
 saisonnière 502, 506-507
- edda* 293, 439, 441, 466
 élevage 108-110, 501, 517
- EL HADJ OMAR 42, 67, 68, 69, 70, 113, 164, 165, 208, 231, 238, 269³, 289, 424, 457, 485, 486
- endogamie 57, 206, 232-233, 236, 240, 244, 250, 251, 417, 518-522, 524
 esclave 23, 24, 39, 49, 50, 51, 52, 59, 61, 75, 76, 78, 80, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 127, 138, 145, 146, 147, 148, 152, 154, 170, 172, 187¹,

- 190, 193, 195, tabl. 8, 205, 206, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 227⁸⁶, 228, 229, 232, 237-251, 263, 265, 274, 292, 320, 358, 362, 371, 394, 395, 397, 402, 403, 410, 419, 424, 426, 432⁷⁶, 446³, 447, 451, 452, 453, 454, 456, 458, 459, 460, 463, 466, 523-526, 527, 528, 529
 — de traite 241, 242-250
 — de case 61, 241, 247, 250-251, 299⁷¹
dyonkurunke 63, 64, tabl. 8, 214, 238, 240-242, 248¹²⁵, 255, 265, 271, 273, 280³², 447⁶, 451, 489
baa 451, 452, 453, 455, 456⁸⁴
gāda 243¹¹⁸
 descendant d'— 11, 137, 244, 251-261, 262, 281, 308, 321, 416, 457, 483, 524
 V. rapports sociaux de production
 216, 225, 449
- excision**
- famille**
 — étendue 174, 349-350, 370, 374, 376, 378, 399, 403, 514
 composition de la — 356-374
 unité économique 377-405
 rapports interpersonnels 405-410
 chef de — 131, 142, 156, 157, 172, 175, 190, 220, 272, 370, 374-377, 464, 481, 525
 V. parenté
- femme**
 12, 64, 75, 78, 128, 143, 173, 187¹, 205, 216, 217, 226, 262, 265, 276, 377, 395-397, 421, 428-435, 453, 455, 457, 464, 465, 466, 467, 487, 514
 V. *yağare kore*
 V. virginité
- fer**
- forgeron**
 52, 76⁸⁶, 89, 111, 172, 173, tabl. 8, 216-217, 219, 223, 724, 225, 226, 230-231, 233, 247, 255, 449, 451, 452, 454, 455, 519, 523
- funérailles**
 463, 490
- Futa Djallon**
 33, 63⁵⁸
- Futa Toro**
 32, 49, 61, 69, 73
 V. Toucouleur
- Gadyaga**
 54⁴¹, 61, 70, 112⁵², tabl. 8, 251, 269⁴, 273, 277²¹
- Gaku**
 188, tabl. 8, 210, 265¹⁴³, tabl. 12, tabl. 13
- Galam**
 27, 28, 32, 33, 111⁵¹, 112⁵²
- GALLIENI**
 77, 252
- Gambie**
 29, 33, 34, 113, 114, 120, 127
- Gāna**
 9, 25-28, 31
- Gandega**
 30, 180
- Gangara**
 29
- Gānnesi**
 tabl. 8, 231, 233
- gāranke***
 217
- Gāre**
 tabl. 6, tabl. 11 A
- Gasamma**
 29, 30, 52, 64⁶³, 191, 192, 193, tabl. 8, 214⁵⁴, 215, 223, 224⁸⁰, 264, 265, 269⁴, 271, 275, tabl. 11 A, 290, 476¹⁴
 — Dyābi 46, 192, 193, tabl. 8, 207, 209, 214, tabl. 12
 — Gannēra 46, 51, 56, 193, tabl. 8, 315, 327, tabl. 13, 479
 — Habakes 45, 53, 55, 56, 57, 177, 188, 193, tabl. 8, 215, 242, 270-271, 274, 280, 281-282, tabl. 11 A, tabl. 11 B, tabl. 12
 — Loge tabl. 8
 — Sulle 45, 188, 191, 192, tabl. 8, 207, 209, 214, 280, tabl. 11 A, tabl. 12
- Gawa**
 52, 74⁷⁹, 152⁴, 159, tabl. 6
- Gemu**
 tabl. 6, 168, tabl. 11 A
- Genanuru**
 tabl. 6, 213, tabl. 11 A
- généalogie**
 41, 42, 49²⁵, 51³³, 62⁵⁵, 63⁵⁹, 215, 276, 277, 486³⁴
- génération**
 42⁸, 51, 350-356

- Gersola *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Gesene *tabl. 6, tabl. 11 A*
 gesere 41, 42⁸, 59, 215-216, 220, 228, 452, 453, 454, 460, 461
 Gidimaka 10, 28, 30, 32, 33, 70, 71, 115, 178, 180, 182, 183, 240,¹⁰⁹ 243¹¹⁴,
 248, 251, 269⁴, 290, 292, 403⁵⁴, 453¹⁸, 463, 465³⁷
 Gidyume 10, 11⁷, 28, 30, 31, 32, 33, 45, 78, 79, 80, 156, 159, *tabl. 6, 178, 181,*
 182, 183, 188⁷, *tabl. 8, 224⁸¹, 238, 269⁴, 277, 280, 283³⁶,*
 289, 291⁴⁴, 294⁵¹, 301, 312, 313, 336, 422⁶⁷, 463, 478, 480²⁶,
 486, 488
 Gidyure 157, *tabl. 6, 168, tabl. 11 A*
 Gifi 152⁴, *tabl. 6, tabl. 11 A*
 gode 120
 gomme 98, 116, 122, 123
 Gori 10, 24³⁰, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52-53, 55, 56, 57, 58, 59,
 61, 62-67, 68, 69, 70, 71, 77, 78, 79, 80, 85, 108, 129⁹⁸, 151,
 152, 153, 155, *tabl. 6, 164, 168, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182,*
 191, 192, 193, *tabl. 8, 209, 212-214, 223, 226, 228, 230, 241,*
 242, 265, 270, 273, 274, 277, 278, *tabl. 11 A, 289, 290⁴², 291,*
 293, 294, 296, 301, 395, 485, 488, 489
 quartiers 49, 52, 57, 58, 69, 144-145, 176, 188, 191, 213, 273,
tabl. 11 B, 317-320, tabl. 13
 siège de — 67, 71-77, 154⁶, 207⁴⁰, 280³²
 Gori Banda 155, *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Goumbou 24, 29, 30, 31, 33⁷⁰, 47, 79, 157¹⁵, 235⁹⁹, 278
 Gay 70, 269⁴
 griot 22, 39, 41, 45, 50, 58, 82, 126, 134, 137, 140, 177, *tabl. 8, 217, 219,*
 220, 225, 226, 227⁸⁶, 228, 230, 231, 232⁹³, 233, 234⁹⁷, 237,
 406, 419, 427, 454, 457, 460, 461, 478, 481, 483, 519, 523
 groupe d'âge 136, 179, 212, 261-265, 292, 301⁷⁵, 409
 V. *melemme*
 guerre, guerriers 24, 31, 40, 56, 60-61, 63, 66, 67-80, 152², 182, 206³⁶, 207, 210,
 211, 213-214, 215, 217, 218, 234, 242, 243, 244, 265¹⁴³, 272,
 273, 274, 280, 314, 403, 457, 488, 519¹⁸, 525, 528
 guinée 79⁹⁵, 114, 115, 116, 118, 119⁷², 122, 123, 243, 425, 528
 Gumäne 24, 30, 31
 Gumbi *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Gumulle *tabl. 6*
 Hadiga 230⁸⁹
 Hakulle 46, *tabl. 8*
 Hamdallay *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Hamdallay *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Hamedî Kehu *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Häne 194
 V. *Bomu*
 haŋkaman 59, 269
 haräba 247, 255, 458, 460, 461, 463
 häre 220, 255, 298⁷⁰, 419
 Harindala *tabl. 6*
 Has Uld Öbure *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Hasa *tabl. 8*
 Haya 45, 56, 60, 151, *tabl. 6*
 Heren̄kidi 159, *tabl. 6, 180⁵⁰, tabl. 11 A*
 héritage 401-405
 hiyitinde 183, 463
 Hilidebe *tabl. 6, tabl. 11 A*
 Hisiru *tabl. 8*
 Höhana 191, *tabl. 8, 223, 478*
 holäye 192, 213, 349
 Höngu Bodoŋka *tabl. 6, tabl. 11 A*

- honte** 39, 43, 45-46, 432⁷⁶, 433, 436, 449, 457, 479
hore 207
Hunġu 64, 77, 153, *tabl. 6*, 168, *tabl. 11 A*, *tabl. 13*
hurūdyā 297, 441, 466
hute 258, 424-425, 428, 438, 440, 441
 V. dot
- idéologie** 43, 170, 181-182, 218-220, 233-236, 256¹³⁸, 321, 508-509, 515-517, 522, 524, 526-527
 V. honte
- imposition du nom** 218, 225, 445-449, 466
impôt 69, 81-82, 130, 154, 231, 274-275, 289, 291, 296, 528⁸⁶, 530
 — de capitation 79, 127
 prestations 60, 61, 275
 péage 69, 79, 114, 116
 tribut 32, 68, 69, 210, 274-275, 330, 399
 V. *dyaka*
- institutions**
 de prévoyance greniers de réserve 102-105
 sociétés de prévoyance 105-106, 306
 société mutuelle de développement rural 106-107, 125, 503-505
- interdit** 194⁷⁸, 327, 330
 — clanique 23, 40, 187-190, 194, 519¹⁸
 — ethnique 21
 V. *koſe*
- ire** 261
- Iringodebe** *tabl. 6*, 169
- islam,**
 droit musulman 27, 29, 42, 43, 68, 69, 83, 145, 168, 178⁴⁸, 189, 193, 206³⁶, 207, 208-210, 247, 248¹²⁷, 255, 279, 293, 330-333, 370, 371, 377, 401-402, 403, 415, 424, 425, 428, 435⁸¹, 43, 439, 448-449, 457, 458-459, 461, 471, 472, 484, 485-494
 islamisation 40, 41, 49²⁷, 68-77, 456, 457, 484-485
 Coran 50, 74, 232, 401, 447, 465, 480²⁷, 486, 489, 491
 Kadria 486-487
 Tidjania 486-487, 488
 Hamallisme 465, 487-488
caḍi 275, 486
walli 47, 464, 472, 486, 487
 V. marabout
 V. *alimāmi*
 V. *talibe*
- justice** 26, 59, 69, 213, 275, 296, 486, 491
- kā** 169-174, 190, 220, 257, 280, 356-374, 418, 431, 460²⁷
- Ķabila** 187¹, 190, 195, 209, 210, 233, 247, 431, 464
- Kagoro** 191
- kāgumme** 172, 272, 374, 481, 525
- Kākadebe** 157, *tabl. 6*, 169
- Kallahuru** *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
- kallɛŋgɔra** 23, 66, 166, 183, 191, 223, 224, 230, 247, 262, 292, 409, 410, 417, 452, 453, 454, 455, 458, 460
- Kallɔga** 231⁹¹, 233⁹⁶
- Kamana** 230⁸⁹
- Kamāne** 52
- Kamara** 29, 30, 180, *tabl. 8*, 269⁴, 290
- Kamera** 269⁴, 292⁴⁸, 292⁴⁷, 295⁸⁷, 299⁷¹
- Kamisɔko** *tabl. 8*
- Kaŋesanu** 50, 53, 56, 65, 74⁷⁹, 151, 152⁴, 154, 159, *tabl. 6*, 177, *tabl. 8*, 277, 280, *tabl. 11 A*, 290

- kaṅkillāna* 478
 Kanonte 234 ⁹⁷
 Kante 27, 28, 29, 31, 188, *tabl. 8*, 234, 281, 478-479
 Kanute V. Dyara
 Kanyaga 28, 30, 31
 kapok 98, 122, *tabl. 17*
karamōko 218, 491
 Kārdidi 160, *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Kārta, Kārtaṅke 24, 31, 33, 48 ²³, 100, 164, 195, *tabl. 8*
 Kāso, Kasoṅke 10, 67, 68, 70, 77, 135, 165, 167, 194, *tabl. 8*, 238, 250-251, *tabl. 11 A*, 498
 Kayes ville 10, 22, 30, 50 ²⁹, 81, 109, 116, 121, 122, 123, 151, 152, 156, 182, 216, 498
 cercle 33 ⁷⁰, 91 ⁷, 238, 239, 248, 251, 338
 Kebe 54, 58, 188, 192, *tabl. 8*, 224 ⁸⁰, 264, *tabl. 11 A*, *tabl. 13*
 Bakēs 50, 56, *tabl. 8*, 209, *tabl. 11 A*, *tabl. 12*, *tabl. 13*
 Hāroṅne 50, 59, 60, *tabl. 8*, 214, 271
 Kōntjiga 57
 Kōrōndumbe 50
 Tamagide 45, 52, 53, 55 ⁴⁸, 59, 192, *tabl. 8*, *tabl. 11 A*, 300, *tabl. 12*
 Wallera 45, 53, 57, *tabl. 8*, *tabl. 11 A*, *tabl. 12*
 tabl. 8
 Keita *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Kemala *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Kemene *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
 Kenyareme 10, 31, 32, 33, 54, 70, 80, 84, 142, 143, 157, *tabl. 6*, 291, 294 ⁵¹, 301, 453 ¹⁷
kāre 478
 Kāsinyāne 54, 74, 160, *tabl. 6*, 168, *tabl. 8*, *tabl. 11 A*, 290
 Killekore 50, 188, *tabl. 8*
 Kingi 22, 24, 30, 31, 32, 33, 50, 51, 52, 62, 68, 101, 108, 114, 142, 151, 154, *tabl. 8*, 227 ⁸⁵, 238, 269 ⁴, 277 ²⁰, 278 ²⁴, *tabl. 12 n. 5*, 453 ¹⁷, 456 ²⁴
kīrise 136, 230, 231, 262, 264, 454, 455
 Kodye 54, 74 ⁷⁹, 151, 157, *tabl. 6*, *tabl. 8*, 280, *tabl. 11 A*, 290, 478
 quartiers 176, *tabl. 11 B*
 Koita 30, 50, 53, 56, 151, 188, *tabl. 8*, 277, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, 291, 300
 kola 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 139, 458, 459, 462, 463, 472, 478, 528
 Kōllimbinne 90-91, 159-160, 335, 497-502
 Kōlōmadebe *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
kome 232, 524
 Komeulu 50, 53, 55 ⁴⁸, 64, 65, 66, 74, 75, 85, 151, *tabl. 6*, 168, 177, 182 ⁵², *tabl. 8*, 271, 280, *tabl. 11 A*, 300
 quartiers 176, *tabl. 11 B*
 Komodinde *tabl. 6*, 168, *tabl. 11 A*
 Konate *tabl. 8*, 234 ⁹⁷, *tabl. 11 A*, 455
 Kone 28
 Koniakary 69, 70 ⁷³, 109, 114
 Kōnte 50, *tabl. 8*, 300
kore 397
kōse 23, 187-190, 192, 194, 247, 431
 Kōtōrá *tabl. 6*
 Kulibali 194, 195, *tabl. 8*
 Kumbi 23, 25, 26, 27, 29
 — Saleh 26, 28
 Kumma 28, 29
kunda 52
 Kura Kāse 47, 48, 49, 50, 52, 62, 63, 151, 213
 Kuso, Kusata 23, 24, 28, 31
 Kuyate 231 ⁹¹

- lāda* 57-59, 60, 61, 209, 222, 271, 330, 471¹
Larahia *tabl. 6*, 168, *tabl. 11 A*
Lawinat *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
Lē 48, 67, *tabl. 6*, 168, *tabl. 11 A*
légende 22, 36, 38-39, 40, 42⁸, 46, 189⁹, 234-235, 312-313, 473³, 474-475
lignage 41⁶, 49²⁶, 62⁵⁵, 317-320, 349-350, 370, 375, 519¹⁶
- Madina* 177, 180⁵⁰, 182
Magasa 191, *tabl. 8*, 223
Māgi 91⁶, 326²⁵, 497-502
magie 23, 312-313, 477-480
Magiraga *tabl. 8*
mais 95, 147, *tabl. 17*, 447, 458
Makallū *tabl. 8*
Makunya *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
Mali ancien 20, 27, 28, 31, 32, 234
 moderne 10, 11, 33, 124-126, 141, 148, 159-160, 237, 305-308, 334-335, 416, 423, 427-428, 441, 502-510, 530
- Malinke* 9, 23²⁷, 25, 29, 32, 33, 34, 70⁷³, 113, 194, *tabl. 8*, 216⁵⁹, 217⁶⁴, 224⁸¹
- MAMADU LAMIN** 70, 71, 77
Maņasuba V. Dābo
Mandé 9, 19, 20, 34⁷⁵, 194, *tabl. 8*, 206³⁵, 207³⁸, 213, 474, 520
Maņeysa *tabl. 8*, 231
Maņgasi 231⁹¹, 233⁹⁶
marabout 39, 41, 42, 47, 48, 49, 57, 58, 81, 118, 126, 174, 175⁴¹, 189, 190, 224, 232, 243, 279²⁶, 281, 330, 331, 332, 358, 373, 395, 404, 424, 428, 433, 447-448, 450, 455, 457-458, 459, 463, 464, 465, 471, 472, 478²¹, 481, 484, 487, 488-492, 528
- Marane* *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
Marase 34
maiché 111, 114-115, 117⁶⁸, 118, 119, 121-122, 216, 240, 242, 243, 253¹³⁷, 525
- mare* 51, 90-91, 98-99, 325-330, 497-502
maître de l'eau 178, 325-330
Marega 189⁹, *tabl. 8*, 207³⁹, 209, *tabl. 11 A*
mar mmu 175⁴², 249, 250
Marēna 159, *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
Māri *tabl. 8*, *tabl. 12*
 — *Sambekes* 46, 52, *tabl. 8*
- mariage* 134, 138, 166, 174, 178, 217, 223, 224, 225, 230, 242, 243, 244, 247, 248¹³⁷, 255, 256, 258, 263, 264, 406, 407, 410, 423-437, 458-463, 466, 467, 519¹⁶
 alliances privilégiées 416-418
 empêchement au — 59, 177, 192-194, 209, 214, 215⁵⁶, 416-418
 liens prématrimoniaux 418-423
 termes de l'alliance 410-415
 polygynie 415-416, 419, 486³⁴
 statut des coépouses 193, 350, 433-435, 450
 dissolution du — 437-442
 19, 33, 239, 253¹³⁷
tabl. 6, *tabl. 11 A*
- Marka* V. Bambara
Masarane 25, 29, 32, 33, 34, 45, 49, 50, 67, 68, 75⁸¹, 80, 89, 99, 100, 109, 110, 117, 119, 122, 125, 143, 144-145, 152, 154, 159-160, 172, *tabl. 8*, 209, 238, 253, 269⁴, 290, 295⁵⁸, 449, 451¹³, 475, 478²¹, 487, 488, 517
 « pacification » des — 80⁹⁷, 127, 371, 393, 529
harratines 160, 165, 166²⁶, 167, 487
Askeur 117

- Berabich 21, 34
 Chorfa 80 ⁹⁷, 165
 Deybusa 165
 Ladum 165
 Tenuazyu 80 ⁹⁷, 165, 488 ⁴⁰
 Ulad Amar 68
 Ulad Hodye 68
 Ulad Naser 165
 Ulad Sidi Mahmud 116, 165
 V. Mauritanie
 Mauritanie 10, 33, 48 ²³, 51, 68, 121, 123, 124, 154, 159-160, tabl. 6, 165, 487, 498
 Medina *tabl. 6*, tabl. 11 A
 Medina *tabl. 6*
melemme 261, 421, 458, 459, 460, 461, 463
 mil 29, 94-95, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 142, 143, 146-147, 154, 240, 274, 297, tabl. 17, 425, 445, 447, 448, 453, 472, 477, 478, 528
 Minyanka 135, 195
mirāna 244
miside 45, 75 ⁸¹, 169, 170, 276 ¹⁸, 280 ³², 292, 405, 430, 433, 456, 465, 473 ³
 mode de production 514-530
 V. rapports sociaux de production
modi 50, 488
 Mɔngoro 154 ⁹, 159, *tabl. 6*, 181, tabl. 11 A
 monnaie 119, 120-121, 122, 216, 528
 cauri 119, 242
 numéraire 79 ⁹⁵
 324, 424-425, 430, 431, 433, 458, 460, 530
 Mɔnsyɔmbugu *tabl. 6*, tabl. 11 A
 mosquée 47, 169, 457, 485, 488, 491, 492
 Musala 159, *tabl. 6*, 180 ⁵⁰, 182, tabl. 11 A
 Musala *tabl. 6*, tabl. 11 A
nābure 108, 146, 244, 258, 424-425, 428, 440
naɲɲɔka 142, 324
 navétane 41, 83, 84, 92, 99 ²⁷, 126-142, 148, 221, 257, 371, 393, 429, 432, 439, 529, 530
 Ndyay 50, 51, 60, 191, 194, *tabl. 8*, 215 ⁵⁶,
 — Bɔtekeri 190 ¹⁴, *tabl. 8*
 — Duɔmɔmi 190 ¹⁴, *tabl. 8*
 Hambinne — 190 ¹⁴, *tabl. 8*
 Nimaga V. Ture
 Nioro-du-Sahel 10, 22, 24, 30, 33, 67, 69, 70 ⁷³, 76, 77, 79, 80, 91 ⁷, 114, 116, 117, 118, 122, 123 ⁸⁶, 143, 172, 243, 487
 cercle de — 10, 33 ⁷⁰, 80, 81, 129-130, 253, 291 ⁴⁴, 338, 486, 487
 noble, noblesse 23, 31, 40, 41, 58, 59, 196, 207-215, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234-237, 238, 239, 242, 281, 297, 315, 419, 446 ³, 447 ⁶, 451, 454, 457, 483, 487, 517-523, 529
 nomades 29, 67, 89, 116, 144, 159, 166
 Nonɔnkɔbe 34
 notable 24, 73, 74, 75, 104, 148, 153, 303
nyakamala 52, 170-171, 175 ⁴¹, 187 ¹, 190, 196, 205, 210, 214, 241, 247, 256 ¹³⁸, 262, 263, 264, 265, 275, 292, 308, 320, 358, 417, 419, 426, 433, 446 ³, 447-448, 451, 454, 457, 458, 460, 473, 517-523, 529
 Nyakate 30, 31, *tabl. 8*, 289, 291 ⁴⁴, 301
 Nyanyela 45, 56, 151, *tabl. 6*, 168, 207, 279, tabl. 11 A
ɲiyɲagumme 157, 272, 311
 or 23, 24, 25, 26, 27, 32, 38-39, 45, 67, 114, 115, 116, 117, 216, 489, 528

- palabre 148, 169, 183, 214, 225, 226, 231, 255, 280³¹, 337, 429⁷³, 431
 parenté 220, 349-410, 515-517, 519¹⁶, 529
 — patrilinéaire 187, 255, 278, 349-350
 — matrilinéaire 62, 212, 278, 350, 381-382
 — patrilatérale 175⁴⁸, 442
 — matrilatérale 175⁴², 357-358, 442
 termes de — 350-356
 V. famille
- partis politiques PSP 83-84, 304
 US-RDA 83-84, 237, 304, 334, 502
- pêche 110-111, 126, 178, 274, 325-330, 475¹¹, 476, 479-480, 498, 517
 — à la nasse 60, 110, 215, 521²²
- Peul 25, 31, 33, 34, 44, 50, 100, 101, 108, 109, 110, 144-145, 156, 164-165, 169³¹, 195³¹, tabl. 8, 243, 244, 247, 290, 295⁵⁸, 326²⁵, 340, 425, 451¹³, 452, 517
 — Budunke 165
 — Kārtaŋke V. Kārta
 — Samburu 165
 — Wasulunke V. Wasulu
- pouvoir politique 23, 29, 37, 54-55, 56, 57, 58, 59, 62-67, 80, 148, 152, 208, 211-214, 218, 269-275, 295, 312, 313, 516-517, 522, 529
 108, 170, 206, 210-215, 240, 291, 399, 435, 492, 493, 519¹⁶
- prestige 134, 218, 255, 262, 264, 274, 456, 457-458, 459, 466, 489, 490
- prise de pantalon 59, 176, 190, 194²⁸, 220, 223, 247, 431, 485
- prix du sang
- rapports sociaux de production — communautaires 377-397, 508-509, 514-517
 — de clientèle 220-222, 236, 517-523
 — esclavagistes 243-244, 248¹²⁷, 255, 525-526
 V. travail salarié
- razzia 29, 31, 67, 68, 117, 152, 171, 175, 210, 242, 296, 488
- recensement 79-80, 81, 92
- recrutement 81-82, 129, 130, 257, 289, 291
- relation ainé-cadet 41, 179, 264, 273, 277-278, 324, 325, 350-356, 377-397, 397-400, 410-415, 527
 — entre frères 23, 29, 47, 48, 51, 52, 63, 234-235, 370, 377, 393-395
 — entre villages 70, 175, 212
 — entre branches d'un même clan 212-214, 234-236
 — entre lignées 52-53, 213
- relation à plaisanterie V. *kallengora*
- richesse 108, 119, 127, 138, 145-148, 228-229, 274, 489, 517, 526, 530
- riz 95, 147, tabl. 17, 455
- sāgande 418
- Sagone 32, 278²⁴
- Sahel 10, 23, 25, carte 1, 89, 115, 116, 117, 121, 124, 144, 145, 152, 154⁷, 165, 234, 238
- Sakarādji 153, tabl. 6, tabl. 11 A
- Sakiliba tabl. 8
- Saĕo 38, 58, 61, 191, 192, tabl. 8, 209, 265¹⁴⁸, tabl. 11 A, 301, 485, 486, 490
 — Bimba 196, tabl. 8
 — Dyɔmbera 42, 47, tabl. 8, 213
 — Sirantjire tabl. 8
 — Wakanne 24, 46-47, 189, 196
- Saĕone tabl. 8
- Salaha 160, tabl. 6, tabl. 11 A
- sallinde 449, 450
- Sambaga 50, 53, 56, 65, 66, 74⁷⁹, 75⁸³, 78, 85, 151, 160¹⁹, tabl. 6, 168, 177, 182⁵³, 193, tabl. 8, 223, 274, 280, tabl. 11 A, 296, tabl. 12
- Sambaŋkanu 54, 65, 74, 77, 78, 151, tabl. 6, 168, tabl. 8, 280, tabl. 11 A, 290⁴²
- SAMORY 115, 238

- Samura** 24 ²⁹
Sandyara V. Batfili
Sanjare *tabl. 8*
Sanyera *tabl. 8*
Sarakolle 21, 33, 34, 112
 V. Soninke
sarana 258, 425-426, 428
Sarankō V. Dukara
sarida 250
fariya 330, 471 ¹
Sebe 19, 34, 50 ²⁹
Ségou 25, 30, 69, 73, 74, 113, 114, 115, 116, 119, 242
feire 232, 247, 259
sel 26, 27, 32, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 123, 124, 242, 243, 296,
 448, 478, 528
Sélibaby 29, 33, 116
Semega V. Dyāni
Sempre 25
Sénégal, pays 11, 29, 30, 34, 108, 109, 110, 114, 116, 121, 123, 126 ⁸⁸, 127,
 128, 129, 130, 134, 487
 fleuve 34 ⁷⁴, 296 ⁶⁵, 480, 498
 194, 243
Senugo 94
Sérères 68, 69, 70
Sero 68, 69, 70
Sibi *tabl. 8*, 209, 211 ⁴⁷, 264, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, *tabl. 12*
Sidibe *tabl. 8*
siinde 447
Sikunalla *tabl. 6*, *tabl. 11 A*
Silla 24, 28, 34, 45, 47, 48, 52, 61, 64, ⁶⁸ 188, 191, *tabl. 8*, 214 ⁵⁴, 215,
 230 ⁸⁹
 — Dyāmone 46, 47, 48, 49, 58, 60, 192, *tabl. 8*
 — Dyugari 44, 45, 53, *tabl. 8*, 270-271, 292
 — Kamakes *tabl. 8*
 — Kaŋenara 46, 52, 57, 59, *tabl. 8*, 214, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*
 — Kureŋ 47
 Madikaye — 46, 52, *tabl. 8*
 — Nimisera *tabl. 8*, 234
 — Yate Sera 56, *tabl. 8*, *tabl. 12*, *tabl. 13*

Sillabe 34
Simaka 52, 76 ⁸⁶,
 — Kore 46, *tabl. 8*, 231
 — Kuto 46, *tabl. 8*, 223
Sira 188, *tabl. 8*, 230
ŋirife 33 ⁷²
Sisako 50, 64 ⁷¹, 235 ⁹⁹
Sise 24, 29, 30, 46, 49, *tabl. 8*, 230, 234, *tabl. 11 A*, 290, 478
 — Djigira *tabl. 8*
 — Karesi 23, 46, *tabl. 8*, 209
 — Tun kara 28
Sisokō 188, 194, *tabl. 8*, 234 ⁹⁷, *tabl. 11 A*
sokode 350
soma 449 ¹¹
Somono 243
Songhay 20, 29, 32, 34
Soninke 9, 10, 11, 14, 22, 25, 27, 40, 44
 origine des — 19-22
 nom des — 19-22
 dispersion et implantation des — 28-34
sortier 419 ⁸⁴, 453, 475-477, 486

- Soroma 10, 33, 50, 53, 65, 151, 159, tabl. 8, 277, 290
 Soso, Sose 27, 29, 30, 31, 63, 234
 Sosobe 34
 Soudan 9, 19, 26, 28, 30, 32, 33, 113, 117, 121, 124, 127, 128, 487, 525
 Suko V. Konate
 Sukuna 23, 29, 30, *tabl. 8*, 209, 277, 296, 297⁶⁶, 297⁶⁷, 336, 478, 480²⁶
sukunya 475
 Sumare 24²⁹, 29, 30, *tabl. 8*, 269⁴, 290
 Sumbunu *tabl. 8*, 224, 231, 232
sumpu 350
 Sundyata 27, 29, 31, 63⁵⁸, 234

taballa 51, 489
 Tagant 29, 31, 48²³, 50, 196, *tabl. 8*, 269⁴
tage 216
 Takutalla *tabl. 6*, 168, *tabl. 11 A*
talibe 69, 73, 74, 465, 472, 486, 491, 493
tama 117, 121, 223, 258, 420, 421, 423, 426, 428, 438, 440, 466
 TAMĀRO 42⁸, 48, 50, 52, 55⁴², 58, 59, 60, 62⁵⁴, 63, 64⁶³, 168, 170³², 192,
tabl. 8, 211, 212, 213, 214, 223, 230, 238, 276, 277, 311, 314,
 317-320, 322, 486³⁴, 489, 490⁴³
 Tambadu 47, *tabl. 8*, 209, 265¹⁴², *tabl. 12*, 473⁶, 485
 — Kudymaka 50, 58, 192, *tabl. 8*, 207
 Tambaġara 10, 40, 41⁶, 42⁸, 45, 47, 48, 51-53, 55, 56, 58, 60, 62-67, 69, 70,
 71, 74⁷⁹, 75, 77, 78, 80, 85, 117⁶⁴, 122, 151, 152, 154, 155,
tabl. 6, 168, 175, 176-177, 192, 193, *tabl. 8*, 207, 209, 212, 213,
 230, 242, 265, 270, 271, 273, 274, 277, 278, 279, *tabl. 11 A*,
 289, 290, 291⁴⁴, 301, 302, *tabl. 12*, 326, *tabl. 13*
 quartiers 52, 176, *tabl. 11 B*
 arrondissement 44, 182
 tambour de guerre 51, 68, 76⁸⁵, 78, 292, 452, 453, 458, 489
 Tamura *tabl. 8*, 241
 Tandya 52, 58, 59, 64⁶³, 191, 193, *tabl. 8*, 214, 223, 224, 234-235, 265
 — Dibakoye 50, 55⁴³, *tabl. 8*, 264, 280, *tabl. 11 A*, 300
 — Hātama 46, 49, 57, 58, 168, 191, *tabl. 8*, 280, *tabl. 11 A*, 298-299
 — Sambakes 46, 49, 52, 53, 57, 193, *tabl. 8*, 215, 264, 270, 280,
 281-282, *tabl. 11 A*, *tabl. 11 B*, 300, *tabl. 12*
 Tankebe 46
 Tāraore 194, *tabl. 8*, 234⁹⁷, 291, 301, 478²¹, 480²⁶
tarikh 24³⁰, 42
 tata, enceinte 68, 69, 71, 72, 75, 79, 171, 274
 Taureti V. Killekore
 Tayru *tabl. 6*, 169, *tabl. 11 A*
tère 269³, 279
 V. *alimāmi*
 Terekolle 10, 90-91, 98, 151, 157, 160, 165, 335, 474, 476¹⁴, 480, 497-502
 terre droit foncier 56, 498, 514, 522, 525, 529²⁷
 maître de la — 54, 56, 157, 213, 218, 272, 311-320
 litige foncier 54, 321¹⁴, 335-345
 V. Batjili
 Tirera 10, 28, 33, 80, 84, 159, 291, 300
 Tiringa 111, 240, 244, 257, 523
 tisserand, tissage
ɓako 169, 187³, 246-247, 356, 415, 435, 448-449
ɓandyɓɓe 264-265
ɓɓɓe 109⁴⁴, 295⁶⁰, 296
 Tɓɓokone 159, 167
ɓɓidebe 65, 270
 Toucouleur 21, 32, 33, 34⁷⁴, 66, 67, 68-79, 94, 113, 152⁴, 164-165, 216⁵⁹, 238,
 242¹¹², 243, 275, 288, 428, 529
 langue — 42

- tradition orale 19, 20, 22, 23²³, 24³⁰, 39-41, 183, 215, 269
V. traditionniste
- traditionniste 41, tabl. 8, 211⁵⁰, 215-216, 225, 230, 233, 519, 523
V. *gesere*
- travail salarié 126-145, 517, 529-530
- tun̄ka* 24, 38, 52, 207, 214, 221, 230, 231, 269, 279
- Tun̄kara 24²⁹, 47, tabl. 8
- Ture 23, 24, 55⁴², 188, 191, 193, 194, 195, tabl. 8, 210, 234, 241, 264, tabl. 11 A, tabl. 11 B, 476, 477-478
— Dukome tabl. 8
— Dyaraha tabl. 8, 231
— Gurdumoko 45, 52, 56, tabl. 8, 270-271, tabl. 11 B, 296, tabl. 12, 327, tabl. 13, 330, 474-475, 479, 486
— Yakes tabl. 8
— Yatabare tabl. 8
- Umulbõhoro* tabl. 6, tabl. 11 A
usuru 69
- village 10, 37, 40, 262, 280³³, 450, 451, 455, 457, 465, 466, 473³, 489
— soninke du Dyahunu 160-164
— maures du cercle de Yélimané 165-168, 290
— peul et toucouleur du cercle de Yélimané 164-165 290
— mère 152-156, 160-164, 179-182, 205
— de culture 10, 51³², 92, 152-160, 160-164, 168-169, 175, 179-182, 205, 218⁶⁹, 221, 255, 262, 300, 323, 335³⁷, 371, 373, 394, 529
— créé par l'administration coloniale 156
— de liberté 10, 80, 156, 253, 256
hameau saisonnier 152-160, 160-164
chronologie de l'installation des — 51-54
unité politique 152, 174
communauté villageoise 174-176
relations entre — 176-179
relations entre village-mère et village de culture 179-182
secret de — 64⁶³, 489
toponymie 168-169
description matérielle du — 169-174
quartier de — 52, 59, 171, 176, 242, 262
- virginité 23, 24, 194, 407, 421, 426, 438⁸⁷, 461, 467
- Wagadu ancien 19, 22-25, 28, 30, 31, 32, 38, 44¹¹, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 61, 151, 191, 192, 194, tabl. 8, 210, 223, 234, 237, 238
actuel 31, 33, 47
V. Dyaguraga
- Wagara 34
- Wagobe 19, 34
- Wakore 230⁸⁹
- Wāsa 156, tabl. 8, 242
- Wasulu, Wasuluŋke 21, 32, 33, 34⁷⁴, 94, 126⁹³, 135, 136, 138, 156, 194, 428
V. Dyolof
- Wolof 230⁸⁹
- Wol̄gela tabl. 6, 168, tabl. 11 A
wor̄so 251
- yağare kore* 192, 193, 194, 233, 421, 426-427, 462-463, 467, 519
- Yaginne 53, 55, 57, 69, 70, 72⁷⁷, 74, 77, 129⁹⁸, 151, 152, 154, 159, tabl. 6, 164, 170³³, 175, 177, 180, 181, 182, 191, 193, tabl. 8, 210, 223, 225⁸³, 241, 242, 264, 270, 271, 274, 280, 281, 282-283, tabl. 11 A, tabl. 12, 326, 327, tabl. 13, 417, 475¹⁰, 476, 477
quartiers 176, tabl. 11 B

Yaginne Banda	<i>tabl. 6, tabl. 11 A, 476</i>
Yahembambe	<i>tabl. 6, 168</i>
<i>yaki</i>	423
Yaresi	28, 30
Yatabare	24, 38
Yélimané	cercle de — 10, 84, 143, 156, 291 ⁴⁴ subdivision de — 80, 129-130, 290, 291 ⁴⁴ , 294, 488 chef-lieu 10, 78, 79, 83, 91 ⁷ 122, 123, 151, 156, 168, 182, 291, 487 — refuge 156, 253, 255
Yélimané Sebe	68, 69, 156, 159, 274, 289
<i>yugu siri na</i>	59, 211, 214

TABLE DES CARTES ET DES PLANS

CARTES

1. Sahel occidental malien	44-45
2. Dyahunu	52-53
3. Itinéraires traditionnels principaux des commerçants au Soudan et en Sénégal	114-115
4. Carte foncière du Dyahunu	316-317
5. Système hydrographique de la Kollimbinne	500-501

PLANS

1. Village de Hungu	170-171
2. Plan d'une concession de Hungu	366
3. Plan d'une concession de Dälisilâmi	368

TABLE DES GENEALOGIES

Généalogie I : Dúkure de Tambaƙara (branche des Gant ƙagaba)	50-51
Généalogie II : Dúkure de Gori (branche des Kuranko)	52-53

TABLE DES DIAGRAMMES

1. Exemple concret relatif aux rapports entre nobles et <i>nyakamala</i>	222
2. Exemple concret relatif à une biographie d'esclave	259
3. Exemple concret relatif à une biographie d'esclave	260
4. Exemple concret relatif à un différend foncier	343
5. Exemple concret de famille étendue	365
6. Exemple concret de famille étendue	365
7. Exemple concret de famille étendue	365
8. Exemple concret du rapport présents/ établis dans un village de culture	372
9. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	379
10. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	380
11. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	380
12. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	380
13. Exemple concret de la division de l'unité de travail en fonction de la parenté utérine	381
14. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	382
15. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	382
16. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	383
17. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	383
18. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	384
19. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	384
20. Schéma abstrait de rapports sociaux de production	385
21. Exemple concret de rapports sociaux de production	388
22. Exemple concret de rapports sociaux de production	391
23. Exemple concret de rapports sociaux de production	391
24. Exemple concret de rapports sociaux de production	392
25. Exemple concret relatif à la succession	404
26. Schéma abstrait des termes de l'alliance	412
27. Schéma abstrait des termes de l'alliance	413
28. Schéma abstrait des termes de l'alliance	414
29. Schéma abstrait des termes de l'alliance	414
30. Schéma abstrait des termes de l'alliance	414
31. Exemple concret relatif à la garde des enfants	442

TABLE DES MATIERES

Introduction	9-15
Chapitre I :	Introduction historique 17-34 I. Les Soninke; leur origine, leur nom; II. Le Wagadu; III. Le Gâna; IV. Dispersion et nouvelles implantations des Soninke.
Chapitre II :	Histoire du Dyahunu 37-85 I. Appréciation des sources; II. Peuplement du Dyahunu: les autochtones; les cent quarante-quatre clans; les immigrants postérieurs; III. Chronologie de l'installation des villages; IV. Modalités des rapports politiques: entre les cent quarante-quatre clans et les autochtones, des cent quarante-quatre clans entre eux, entre les clans établis et les immigrants postérieurs; V. Partage du pouvoir entre les capitales Tamba-kara et Gori sur les villages du Dyahunu; VI. Les guerres avec l'extérieur; le pouvoir étranger: l'occupation bambara-masasi, la domination toucouleur, l'époque coloniale.
Chapitre III :	Economie 87-148 I. Conditions géographiques; II. Agriculture: la technique agricole; les espèces cultivées ou cueillies; importance de l'agriculture, ses possibilités et ses déficiences; institutions de prévoyance; III. Elevage; IV. Chasse et pêche; V. Artisanat; VI. Commerce: l'époque traditionnelle; l'époque moderne; VII. Travail salarié: les navétanes, le salariat local; VIII. Conclusion. Conception de la richesse.
Chapitre IV :	L'implantation sur le territoire. Aspects matériels et sociologiques 149-183 I. Peuplement du Dyahunu; II. Types de localités: le village-mère, le village de culture, le hameau saisonnier, le village créé par l'administration coloniale; III. Etablissement du village de culture; IV. Villages soninke du Dyahunu; V. Villages peul et maures du cercle de Yélimané; VI. Toponymie; VII. Description matérielle du village, de la concession, des cases; VIII. Communauté villageoise; relations sociales entre les villages, et entre les villages-mères et leurs villages de culture; IX. Communauté du Dyahunu, ses relations avec les <i>dyamâne</i> voisins.
Chapitre V :	Organisation sociale 185-265 I. Le clan; II. Les conditions et les statuts sociaux: généralités; 1. les hommes libres: A. la caste des nobles (<i>hore</i>); B. la caste des métiers spécialisés (<i>nyakamala</i>): nature de leur travail; situation des <i>nyakamala</i> et leur place dans la hiérarchie sociale: a) généralités, b) rapports entre <i>nyakamala</i> et nobles, c) rôles sociaux institutionnalisés des <i>nyakamala</i> , d) attitudes sociales et psychologiques des <i>nyakamala</i> , e) avantages économiques des <i>nyakamala</i> ; hiérarchie des sous-castes et des clans <i>nyakamala</i> ; régime matrimonial des <i>nyakamala</i> ; formation des castes (théorie soninke); situation actuelle des <i>nyakamala</i> ; 2. les esclaves:

période traditionnelle: généralités; A. les *dyɔŋkurunke*; B. les esclaves de traite (*kome*); C. les captifs de case (*sārīda*); périodes coloniale et contemporaine; III. Les groupes d'âge.

<i>Chapitre VI:</i>	Organisation politique	267-308
	I. Époque traditionnelle: les attributions de la chefferie; système de la détention de la chefferie; II. Époque moderne: l'affaiblissement du pouvoir traditionnel; crise du système de la détention de la chefferie; nouvelle conception de la chefferie.	
<i>Chapitre VII:</i>	Organisation foncière	310-345
	I. Organisation traditionnelle: la maîtrise de la terre; l'usage de la terre; la maîtrise et l'usage des mares; II. Incidence sur la coutume des droits fonciers islamique, colonial et malien.	
<i>Chapitre VIII:</i>	Organisation familiale	347-442
	I. La parenté: généralités; les termes de parenté; la composition de la famille; l'autorité du chef de famille; la famille en tant qu'unité économique: l'organisation du travail agricole, la distribution, la consommation, l'héritage des biens; les rapports interpersonnels au sein de la famille; II. L'alliance: les termes de l'alliance; la polygynie; alliances interdites et alliances privilégiées; les liens prématrimoniaux et le mariage; les conséquences sociales et économiques du mariage; la dissolution du mariage (divorce, répudiation, décès).	
<i>Chapitre IX:</i>	Le cours de la vie	444-467
	I. Grossesse; II. Naissance, imposition du nom; III. Excision; IV. Allaitement; V. Circoncision; VI. Prise de pantalon; VII. Mariage; VIII. Mort, funérailles.	
<i>Chapitre X:</i>	Vie religieuse	469-494
	I. Les vestiges de la religion traditionnelle; II. L'islam: l'organisation; les cinq piliers de la foi.	
<i>Chapitre XI:</i>	Le développement économique et l'évolution sociale	496-510
	I. Généralités; II. L'action sur la nature: le problème de l'irrigation et l'amélioration des techniques agricoles; III. L'organisation du milieu humain.	
	Conclusions	512-531
	Bibliographie des Soninke	532-538
	Bibliographie des autres titres cités	538-540
	Index	541-556
	Table des cartes et des plans	557
	Table des généalogies	559
	Table des tableaux	561
	Table des diagrammes	563

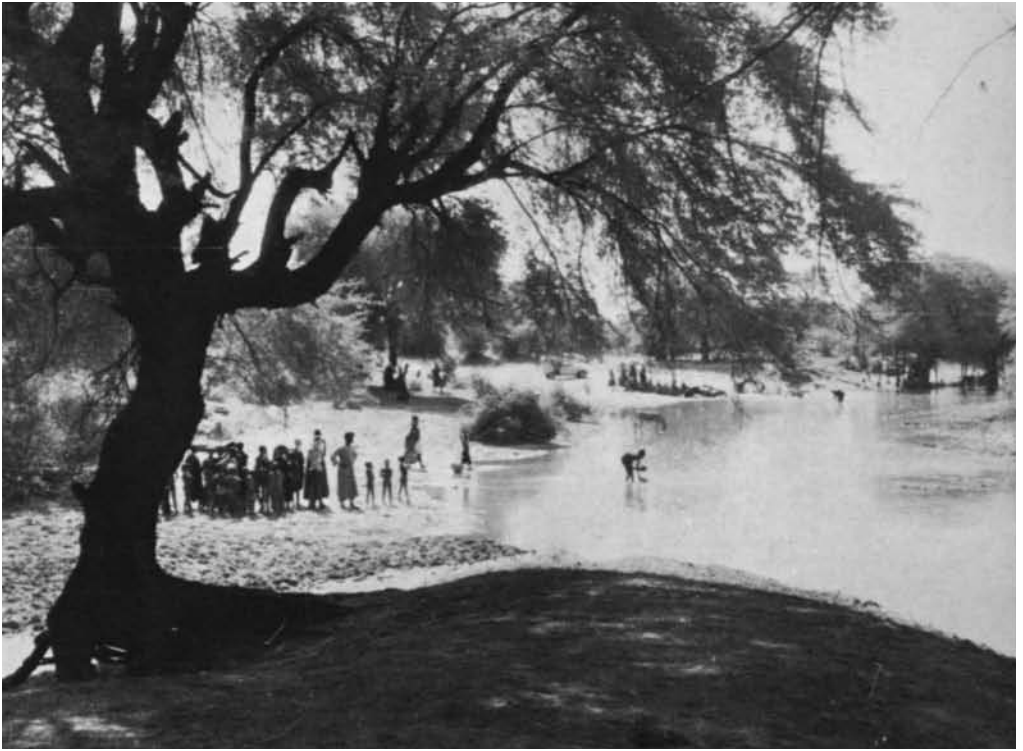


Planche 2.
Vente de tas de viande (ᐱᐱᐱᐱᐱ) à Hungu





Planche 3. Deux lieux de réunion (miside) à Gori



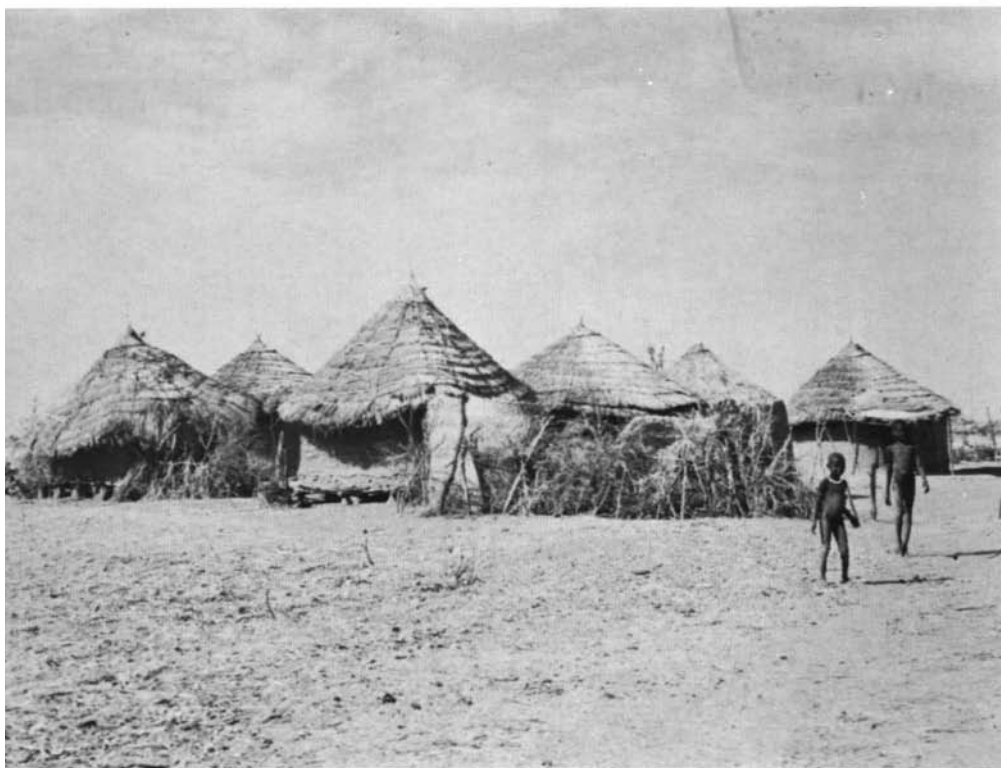


Planche 5. Samba Nyakale Dükure, marabout à Gori

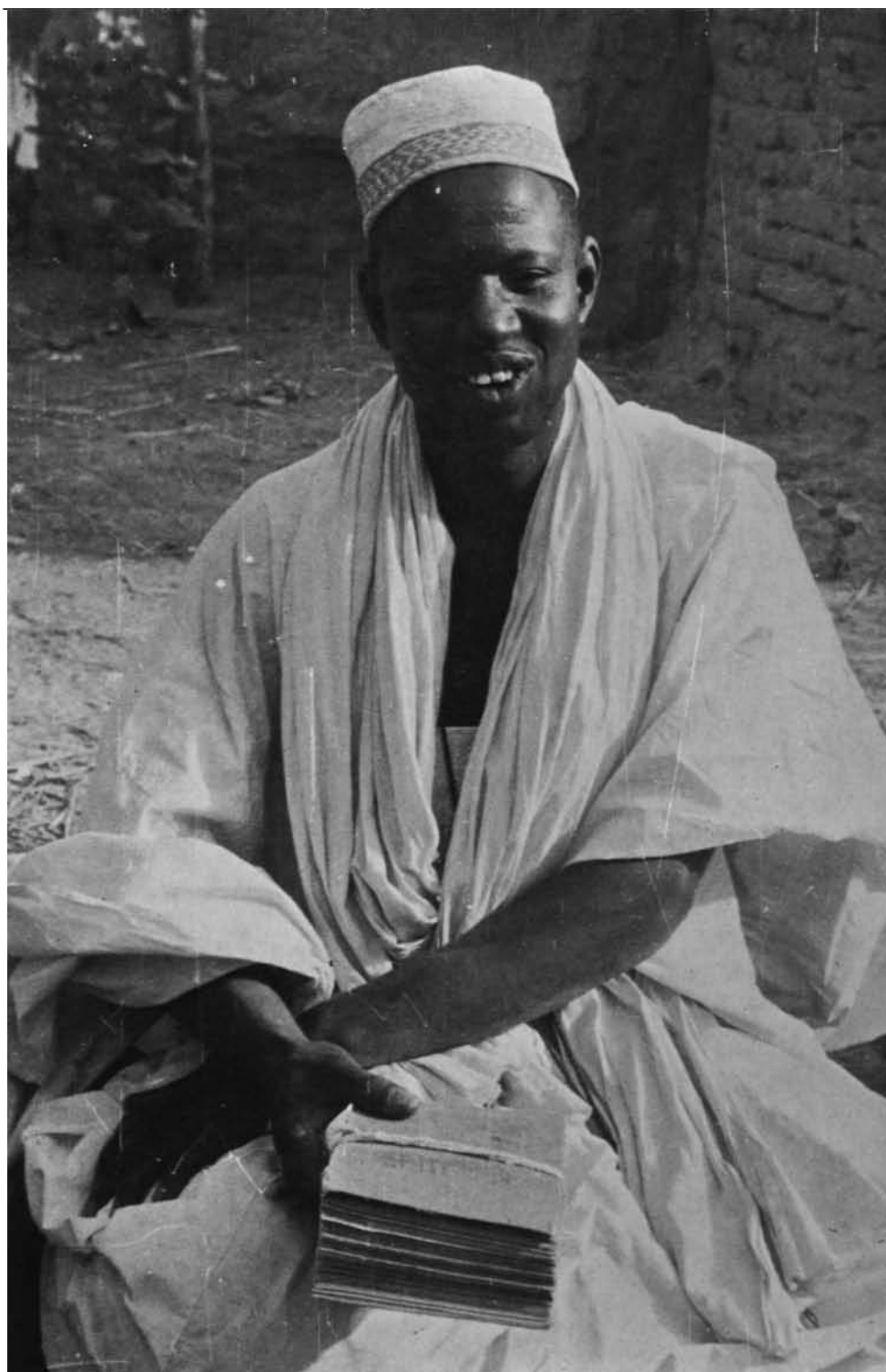


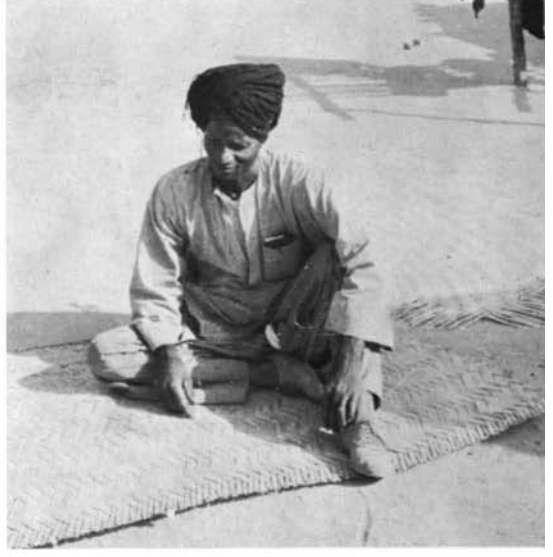
Planche 6. Hame Ndyay, habitant de Hungu



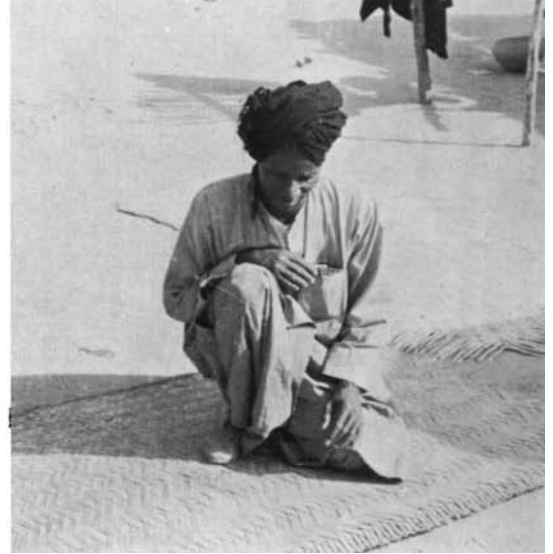
1



2



3



4

- Planche 7.*
Façons de s'asseoir selon le rang social
1. *position du chef*
 2. *position du noble*
 3. *position de l'esclave (misigina take)*
 4. *autre position de l'esclave (moyakakoye)*



*Planche 8.
Pêche à la mare située
entre Hūngu et Dālisilāmi*

1. les habitants des deux villages se tiennent de part et d'autre de la mare, attendant le commencement de la pêche, dont le signe sera donné par un Dūkure de Masigala

2. pose des épineux indiquant l'aire de pêche réservée aux Dūkure de Masigala

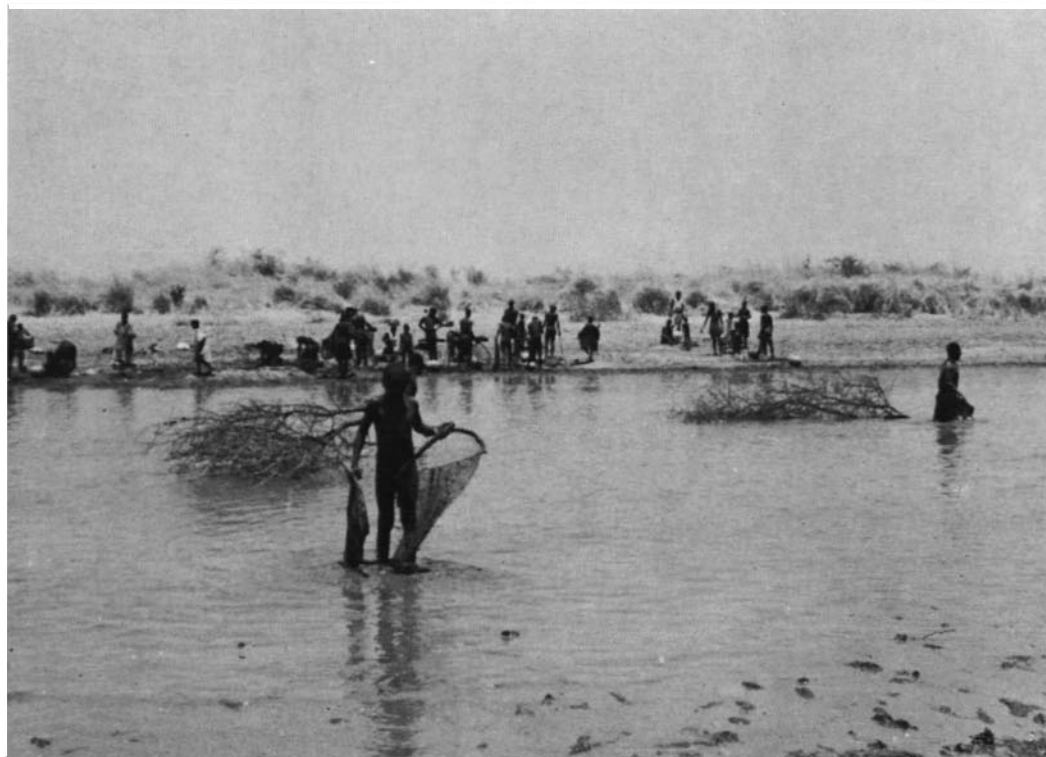
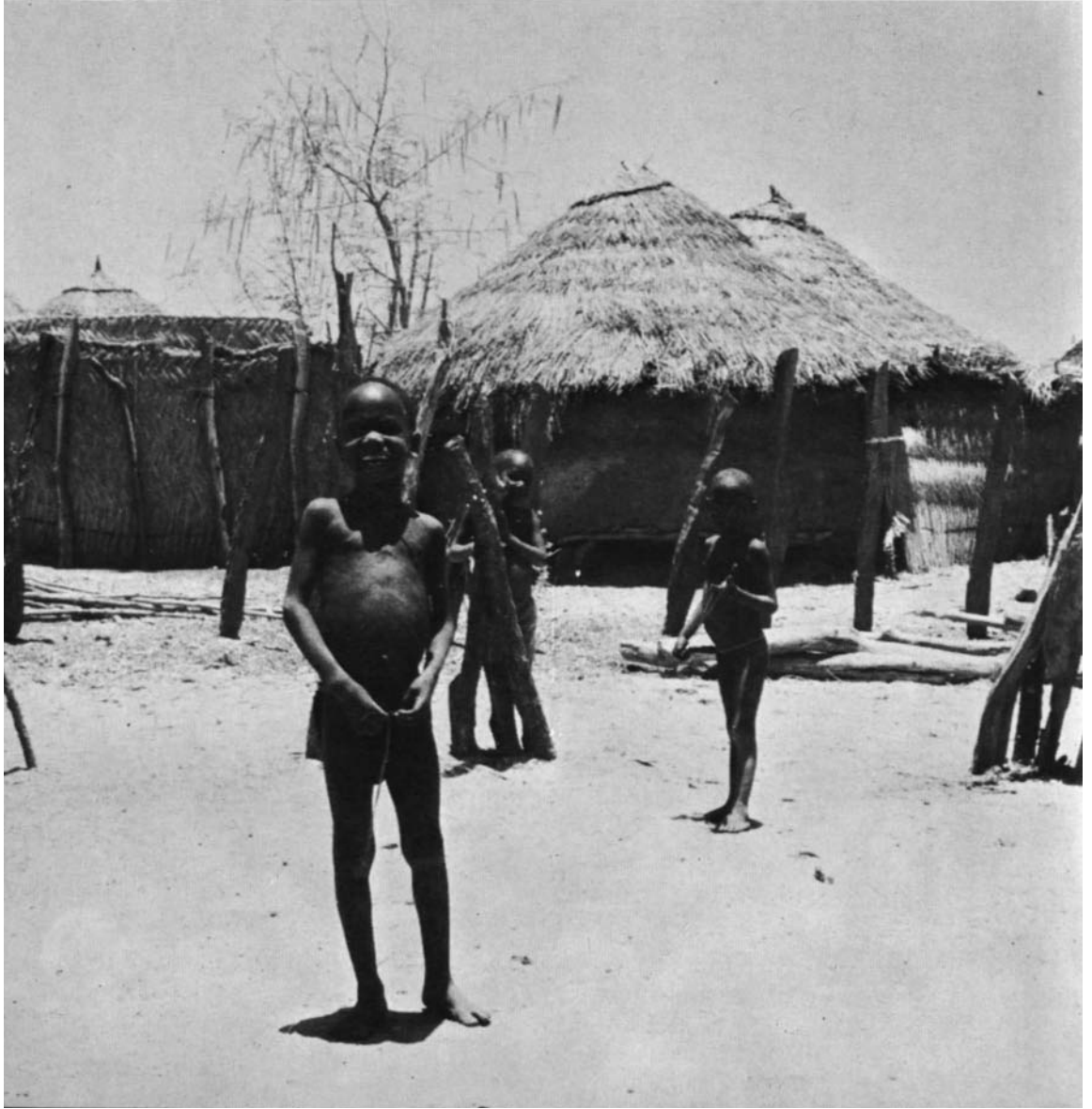


Planche 9. Battage du mil



Planche 10.



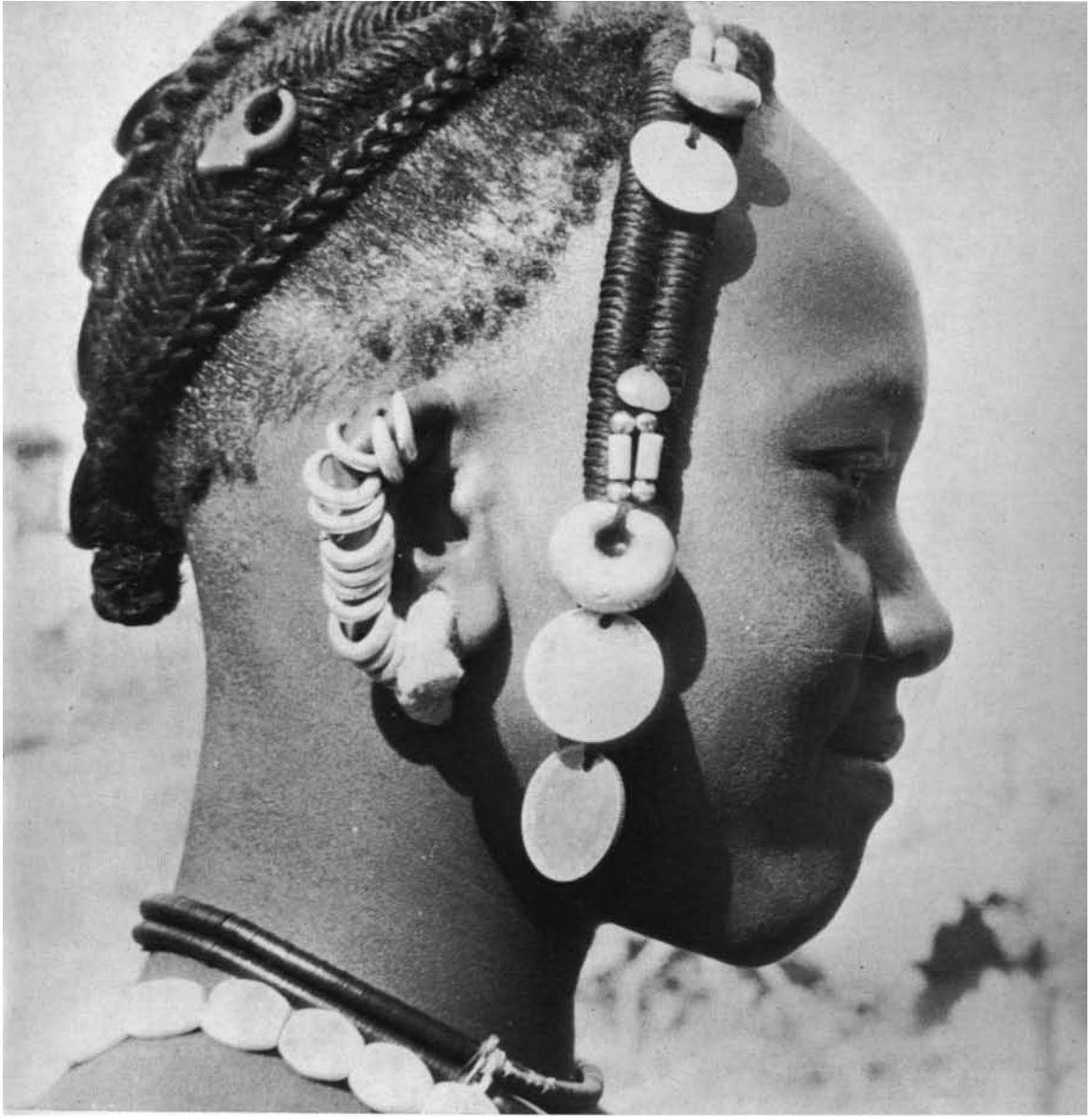


Planche 11.



Planche 12.



1



2

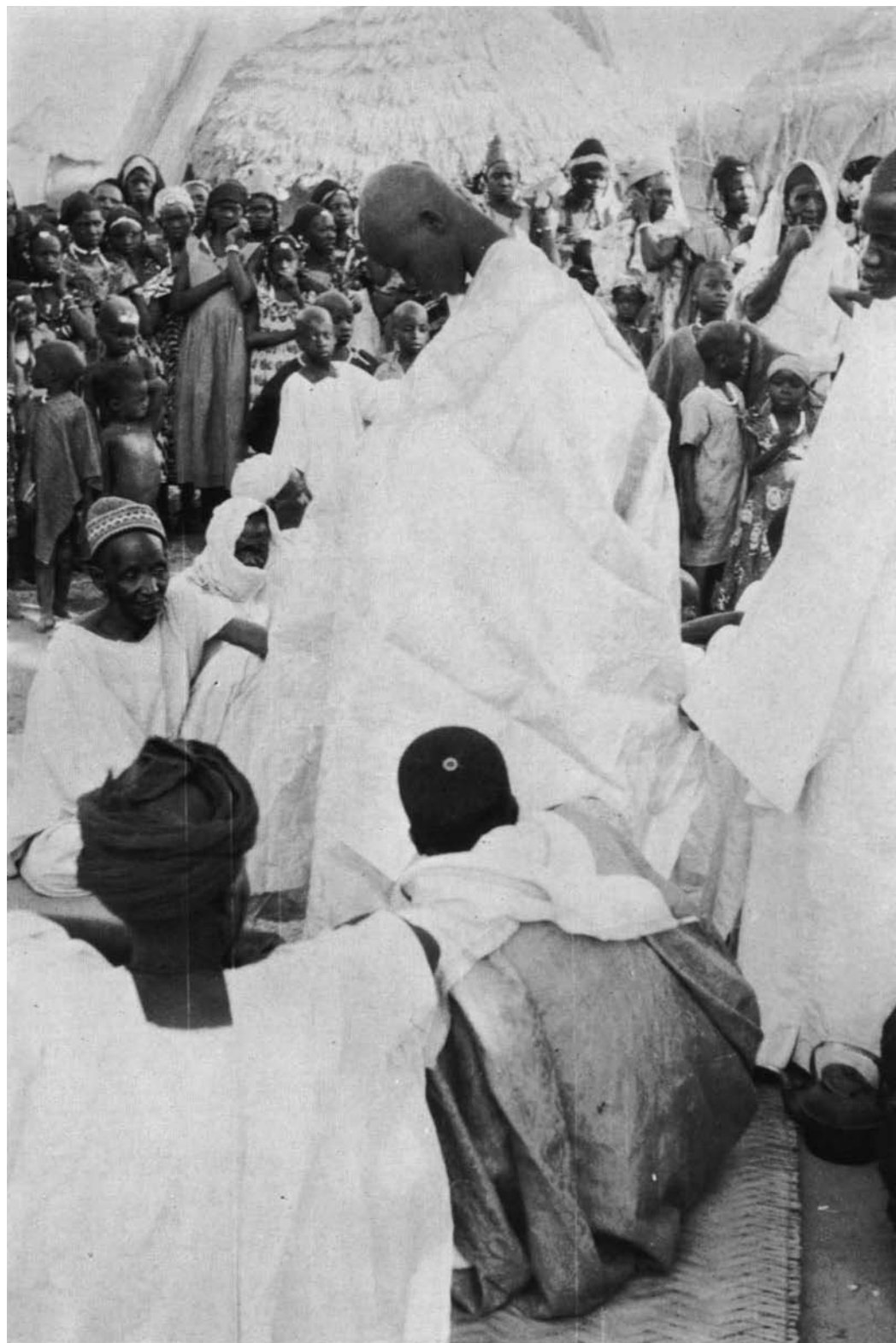
Planche 13. Cérémonie de la circoncision à Gori

1. vêtement des futurs circoncis

2. la file des futurs circoncis se rend au bocage pour y changer de vêtement



Planche 14.
3-4 coiffures des futurs circoncis



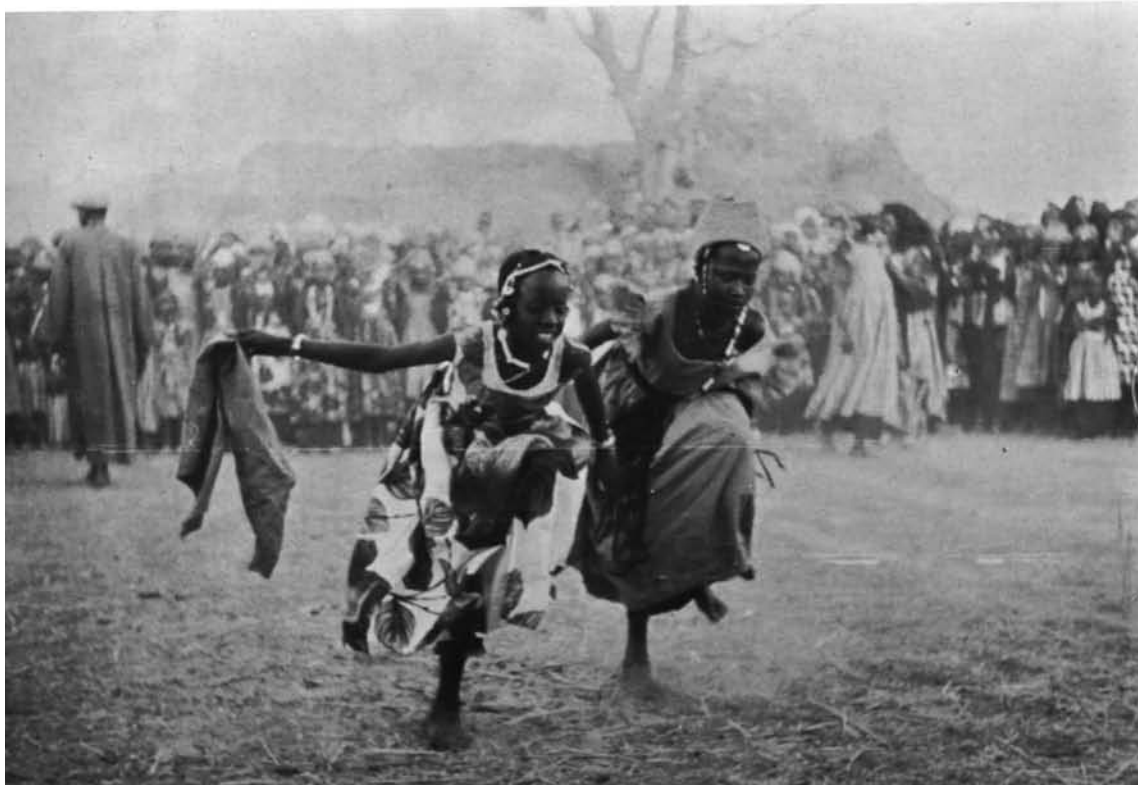
*Planche 15. Cérémonie de la prise
de pantalon à Hunghu*



Danse des anciennes patientes de Nyāme Dyaguraga (Dālisilāmi)

Planche 16.

Jeunes filles participant aux danses de la fin du Ramadan



Les auteurs

ERIC POLLET. Docteur en droit et docteur en philosophie et lettres (Université libre de Bruxelles), diplômé en sociologie d'Afrique tropicale (Sorbonne).

Chargé de Cours à l'Université libre de Bruxelles et à la Vrije Universiteit te Brussel.

Chargé de Recherches à l'Institut de Sociologie.

GRACE WINTER. Licenciée en philosophie et lettres (Université libre de Bruxelles), diplômée en sociologie d'Afrique tropicale (Sorbonne).

Aspirante au FNRS, puis assistante à l'Université libre de Bruxelles.

Le sujet

Les matériaux de cet ouvrage ont été recueillis au cours d'une mission de recherche du CNRS (Paris) et du Musée royal d'Afrique centrale (Tervuren). L'analyse porte sur le groupe soninke implanté dans le Dyahunu (Sahel soudanien occidental). Elle est consacrée à l'histoire, l'économie, l'organisation familiale et politique, ainsi que le droit foncier de ce groupe.

L'organisation sociale des Soninke est caractérisée par le principe inégalitaire. Elle opère, en premier lieu, une division tranchée entre deux classes, les hommes libres et les esclaves. Les hommes libres, à leur tour, sont constitués en castes, sur la base de la division du travail.

Ce type d'organisation a permis d'élaborer deux hypothèses générales : 1. quant aux conditions et aux modalités de coexistence de formations économiques et sociaux fondés sur des rapports sociaux différents (et trop souvent tenus pour incompatibles) : le travail agricole familial, l'esclavage, l'économie marchande ; 2. quant aux conditions nécessaires de l'émergence du système des castes.

Règles d'utilisation de copies numériques d'oeuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celui-ci est reproduit sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mise en ligne par les Bibliothèques; il s'articule selon les trois axes [protection](#), [utilisation](#) et [reproduction](#).

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -.

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (EDITIONS@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

1. les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
2. l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les [utilisations autorisées](#) mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre base de données, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les [utilisations autorisées](#) mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.