

Jean-Loup Amselle
anthropologue et ethnologue français [1942-]

(1977)

Les négociants de la Savane

Histoire et organisation sociale
des Kooroko (Mali)

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par *Elvis Noël IRAMBONA*, bénévole, étudiant en informatique au Burundi. [Page web dans Les Classiques des sciences sociales](#) :
http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_irambona_elvis-noel.html

à partir de :

Les négociants de la Savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

Paris : Les Éditions Anthropos, 1977, 292 pp.

L'auteur nous a accordé, le 20 juillet 2021, son autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : jean-loup.amselle@ehess.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2016 pour Macintosh.

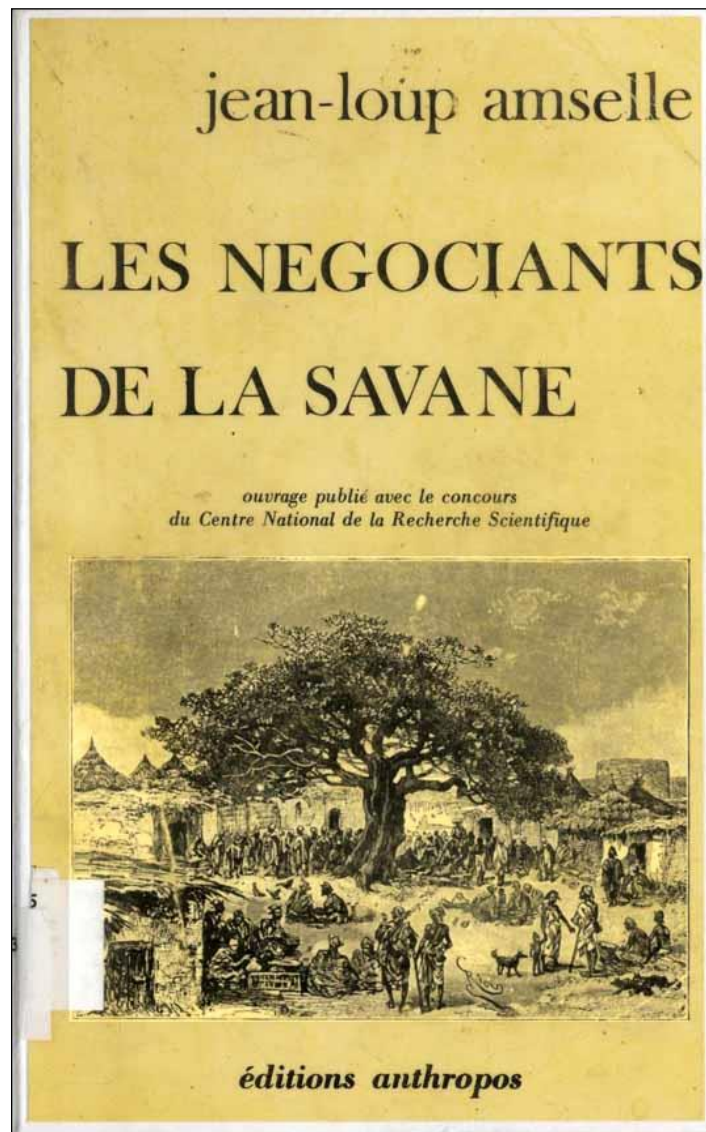
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 30 mai 2022 à Chicoutimi, Québec.



Jean-Loup Amselle
anthropologue et ethnologue français [1942-]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).



Paris : Les Éditions Anthropos, 1977, 292 pp.

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

On ignore trop souvent, nue l'Afrique est parcourue depuis l'antiquité par des marchands dont l'organisation n'a fait jusqu'à présent l'objet que de rares études. Le cas des Kooroko décrit par J. L. Amselle est exemplaire. Les Kooroko, qui sont liés par leur histoire à la caste des forgerons, ont édifié au Mali au cours du dernier siècle une vaste infrastructure marchande, contrôlant en particulier la quasi totalité du commerce de la cola, en s'appuyant à la fois sur les rapports de parenté et sur les liens que crée, entre marchands professionnels, l'Islam. Une fréquentation intime de ces étonnants et riches personnages, qui pèsent aujourd'hui à Bamako d'un poids politique non négligeable, a permis à l'auteur de connaître et de comprendre leur stratégie, leurs procédés commerciaux, l'organisation et le fonctionnement de leurs réseaux ; d'évaluer leur force économique face à la concurrence européenne et d'informer sur la portée des idéologies qu'ils professent.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[1]

À mon père et à ma mère

[2]

DU MÊME AUTEUR

Les Migrations Africaines, Maspero 1976.

Illustration couverture

Le marché de Wolosebugu en 1887.

Gravure d'après un dessin de Riou (Binger 1892 Tome 1 p. 25).

[3]

Les Négociants de la Savane

[4]

© Copyright by Éditions Anthropos 1977.

[5]

JEAN-LOUP AMSELLE

Les Négociants de la Savane

Histoire et organisation sociale
des Kooroko (Mali)

*ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

Éditions Anthropos

12, Avenue du Maine, 75015 - Paris

[6]

[7]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Avertissement](#) [7]

[Introduction](#) [11]

PREMIÈRE PARTIE

La formation de la communauté Kooroko [23]

1. [La région d'origine des Kooroko : le Wasulu](#) [25]
2. [Les rapports Fula-forgerons : la *senankuya*](#) [37]
3. [Les Kooroko](#) [51]

DEUXIÈME PARTIE

**Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté Kooroko** [99]

1. [Les échanges au Wasulu avant Samori](#) [101]
2. [Samori](#) [113]
3. [La période coloniale et les aspects actuels du commerce au Wasulu](#) [131]
4. [Les cadres géographiques et sociaux de la communauté Kooroko de Bamako](#) [151]
5. [Les réseaux colatiers](#) [189]
6. [L'origine du profit dans le capitalisme commercial](#) [207]
7. [L'évolution du commerce de la cola](#) [217]

[292]

TROISIÈME PARTIE

L'idéologie des Kooroko
et des commerçants bamakois en général [237]

Illustrations

1. [L'idéologie religieuse](#) [239]
2. [L'idéologie politique](#) [261]

Conclusion [271]

Sources [277]

[Informateurs](#) [277]

[Documents d'archives](#) [283]

[Ouvrages cités](#) [284]

[7]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Les matériaux de cette thèse ont été recueillis au cours d'une enquête effectuée au Mali, dans le cadre d'une recherche sur les « Systèmes Economiques Africains » dirigée par Claude Meillassoux (CNRS) ¹. L'enquête était placée sous l'égide de l'Institut des Sciences Humaines du Mali (Bamako), du Secrétariat d'État aux Affaires Etrangères, chargé de la Coopération (Paris), du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) et a reçu l'aide de la Wenner-Gren Foundation (New-York). La première phase de l'enquête a débuté en Octobre 1967 et a pris fin en juillet 1969. Une seconde mission a été effectuée de juillet à septembre 1970 grâce à des crédits du CNRS. Nous tenons en premier lieu à remercier les directeurs successifs de l'Institut des Sciences Humaines du Mali : S.E. Amadu Hampaté Ba, Messieurs Filifing Konaré et Gaoussou Traoré ainsi que les chercheurs et le personnel du généreux accueil qu'ils ont bien voulu nous offrir au sein de leur organisme et de l'aide précieuse qu'ils nous ont accordé tant sur le plan matériel que sur celui de la recherche.

Nos remerciements vont également à nos enquêteurs et amis Lassana Doucouré, Moulay Demba Kida, Cheick [8] Doucouré et Samba Guindo sans qui cette enquête n'aurait pu avoir lieu, ainsi qu'à tous nos informateurs et amis qui ont généreusement répondu à nos questions souvent indiscretes. Une liste complète d'entre eux est d'ailleurs donnée à la fin du texte.

¹ Meillassoux (1964).

Sur le plan théorique, nous tenons à remercier le Pr Balandier qui a bien voulu assumer la direction de cette thèse, nous a incité à développer la partie traitant de l'idéologie des commerçants Kooroko et à qui nous sommes redevables de l'orientation générale de cette étude. Nous remercions également Claude Meillassoux qui nous a accueilli au sein de son groupe de recherche sur les « Systèmes Économiques Africains » et qui nous a aidé tout au long de ce travail.

Le système adopté pour la description des termes Banmana, Maninka et Wasulunke est celui établi par le décret N. 85/PG du 26 mai 1967.

[9]

Lettres	Comme dans...	Signification en Français
a	Ali	prénom d'homme
b	baba	père
d	daba	houe
j	ji	eau
e	kelen	un
è	dèbèn	natte
f	fali	âne
g	galama	louche
h	hakili	mémoire
l	misi	bovin
k	kala	tige
kh	khasonke	habitant du Khasso
l	lafa	bonnet
m	mogo	homme en général
n	nare	beurre de vache
ny	nyô	mil
ŋ	ŋoni	épine
o	bolo	bras
ò	bòlò	piquet
p	pate	prénom d'homme
r	ramata	prénom de femme
s	sanu	or
sh	shè	poulet
t	tan	dix
c	cè	homme
u	murù	couteau
w	wari	argent
y	yaya	prénom d'homme
z	zara	pastèque

1 franc malien - 0,50 francs CFA = 0,01 franc français.

[10]

[11]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Ce travail est le résultat d'une histoire personnelle et collective longue de huit années, dont il convient de retracer à grands traits les principales étapes. Trop souvent en effet les ouvrages ethnologiques et sociologiques apparaissent comme de purs monuments scientifiques sans que soit jamais dévoilée l'implication personnelle de l'auteur dans la réalité sociale qu'il étudie, ni situé l'enracinement idéologique, social, institutionnel et matériel du chercheur au sein du milieu dans lequel il baigne. Il est évident que ce genre d'exercice comporte des limites. À vouloir aller trop loin dans la « confession », on risque de laisser le lecteur en tombant dans les banalités qui sont le lot commun de tous les ethnologues et d'être suspecté de dissimuler certains aspects peu reluisants du travail d'enquête puisque par définition le chercheur est seul maître de ses révélations.

Ceci étant, il ne nous semble pas inutile de rappeler les conditions générales dans lesquelles s'est déroulée cette recherche, ne serait-ce que pour situer ce texte dans son contexte socio-historique général et éclairer ainsi le jugement qui peut être porté sur lui.

Historique de la recherche

Lorsque je fis la connaissance de Claude Meillassoux. en 1964, il me proposa de travailler avec lui un projet de recherche sur les « Systèmes économiques africains » (Meillassoux 1964). J'avais à l'époque le choix entre [12] l'étude de plusieurs systèmes : l'esclavage,

l'économie prédatrice, le monopole souverain et le système marchand. J'optais pour ce dernier système parce qu'il existait sur le sujet une documentation abondante bien que disparate et que je disposais de plusieurs mois pour la dépouiller.

Mon principal souci à l'époque était d'arriver sur le terrain muni d'un cadre conceptuel précis et doté d'un maximum d'informations sur le domaine que je voulais étudier. Je n'ai jamais cru en effet à la « virginité » scientifique qu'est censé posséder tout ethnologue débutant s'appêtant à effectuer son travail d'enquête. Par conséquent lorsque j'ai quitté la France en 1967, j'avais l'intention d'analyser un type de problèmes bien précis : celui du commerce dominé, c'est-à-dire du commerce effectué par les Africains et portant sur des marchandises qui dès avant la colonisation faisaient l'objets d'intenses échanges. J'arrivais au Mali en octobre 1967 dans une conjoncture politique tendue. Modibo Keita, à la suite du coup d'État militaire qui s'était produit au Ghana en 1966 et craignant que le régime « socialiste » malien ne subisse le même sort, avait procédé à l'élimination du Bureau Politique de l'USRDA jugé trop mou à ses yeux. Il avait également décidé de s'appuyer sur l'aile gauche du Parti et de créer un « Comité National de Défense de la Révolution » composé de fidèles. Cette situation, on s'en doute, n'était pas éminemment favorable à la mise en route d'une enquête sur les commerçants maliens, ces derniers n'ayant jamais porté dans leur coeur le régime « socialiste » même si, comme nous le verrons, certains d'entre eux en tiraient le plus grand profit. Je décidai néanmoins de commencer à interviewer certains commerçants de Bamako. Volontairement, afin de ne pas éveiller leur méfiance, j'avais choisi d'axer mes questions sur les périodes pré-coloniale et coloniale, c'est-à-dire de les interroger sur leurs activités passées ou celles de leurs ancêtres et de remettre à plus tard les questions portant sur la situation actuelle de leurs « entreprises ».

[13]

Parallèlement à ces entretiens avec les commerçants, je procédai à des interviews de fonctionnaires du Ministère du Commerce et de diverses administrations sur les problèmes du commerce. Dans l'ensemble ces interviews se révélaient assez peu rentables soit parce que les fonctionnaires connaissaient mal la situation, soit parce que touchant des « pots de vin » des commerçants, ils répondaient avec réticence.

Au vu du peu de résultats obtenus, je décidai d'élargir le champ de mon enquête et de me rendre dans les principales villes du pays (Segu, Mopti, Sikaso et Gao) afin d'y enquêter sur la situation des commerçants. Pas plus que les marchands de Bamako, leurs confrères de province ne se montraient disposés à répondre à mes questions. De plus, à mesure que le champ de l'enquête s'élargissait, les matériaux recueillis devenaient de plus en plus disparates, ce qui étant donné la faible profondeur atteinte dans chaque cas, laissait présager de graves difficultés au moment de la synthèse. En désespoir de cause, je décidai de faire ce que j'avais voulu éviter à tout prix, c'est-à-dire de choisir une problématique ethnique ou monographique quitte à revenir plus tard à ce qui m'intéressait le plus, c'est-à-dire l'étude des commerçants maliens en tant que « classe sociale ».

Je choisis donc d'étudier de façon intensive le groupe des commerçants Kooroko dont l'existence était attestée dans la littérature et que j'avais pu repérer au cours de mon enquête sur le terrain. De plus le fait que les Kooroko aient une région d'origine (le Wasulu) de superficie relativement restreinte et qu'une large fraction de cette communauté se livrât au commerce de la cola au Mali et notamment à Bamako où je résidais, me paraissait fournir des conditions favorables à leur étude. Dans un premier temps, je concentrais donc mes efforts sur l'étude des Kooroko résidant à Bamako mais rapidement je me suis trouvé dans la même situation que celle que j'avais connue lorsque j'avais tenté d'enquêter sur l'ensemble des [14] commerçants maliens. J'avais le plus grand mal à obtenir des informations sur l'organisation du commerce de la cola, sur l'identité des gros commerçants, leur fortune, la composition de celle-ci, les liens de parenté, les alliances matrimoniales, etc. Je décidai donc de changer de lieu d'enquête et de me rendre au Wasulu, leur région d'origine, ainsi que dans plusieurs villes et bourgs du Mali où résident actuellement des membres de cette communauté.

Avant de partir pour le Wasulu, j'avais pris soin de me munir de lettres de recommandation fournies par un informateur Kooroko de Bamako et destinées à des habitants de cette région tant Kooroko eux-mêmes que membres d'autres catégories sociales.

Ce séjour au Wasulu et dans diverses localités où des Kooroko sont installés actuellement me permit d'obtenir une masse d'information importante sur la communauté Kooroko de Bamako.

Tirant la leçon de ce premier voyage, je choisis donc de poursuivre ce continuel déplacement entre les diverses localités du Mali où résident les membres de la communauté que j'avais choisie d'étudier.

L'utilisation de cette méthode produisit un effet cumulatif et enrichit considérablement notre connaissance de la communauté Kooroko aux différentes périodes de son histoire. Les entretiens que j'avais avec des Kooroko du Wasulu me renseignaient sur ceux fixés actuellement à Bamako ou ailleurs et réciproquement. Parallèlement, les interviews effectués auprès des voisins et confrères tant actuels (autres commerçants Bamakois, etc.) que passés des Kooroko (vieux, descendants) contribuèrent à me donner d'eux une connaissance plus objective. Cependant ce qui fit changer radicalement le rythme de mon enquête, ce fut le coup d'État militaire de novembre 1968. Jusque là, j'avais certes réussi à gagner progressivement la confiance des commerçants Kooroko et à approfondir ma compréhension de la communauté. Mais la chute du régime « socialiste » de Modibo Keita et la [15] mise en place d'un régime « libéral » modifia complètement le climat de mes relations avec les commerçants Kooroko qui devinrent tout à coup beaucoup plus ouverts et détendus. Aussi est-ce pendant la dernière phase de notre séjour de novembre à juillet 1969 que mon travail fut le plus productif.

Lorsque je revins au Mali en 1970, je fus à même de recueillir les derniers éléments du puzzle et d'achever mon enquête en l'étendant à l'ensemble des commerçants de cola de Bamako.

Les commerçants pendant notre absence d'une année avaient été à même de se rendre compte que nous n'avions été pour eux la source d'aucun ennui et que, par conséquent, ils pouvaient se livrer à nous sans réticence.

Techniques d'enquête

Tout au long de l'enquête, nous avons été amenés à utiliser un certain nombre de techniques qui se sont relevées à l'usage, plus ou moins productives. Tout d'abord, j'ai recouru abondamment aux entretiens semi-directifs et non-directifs effectués à l'aide d'interprètes dont j'ai été à même de contrôler progressivement la traduction dans

les deux sens (français-banmana et banmana-français) à mesure que ma connaissance de la langue qui est restée malgré tout restreinte s'approfondissait. J'ai également eu la possibilité d'avoir de nombreuses conversations à bâtons rompus en français avec des informateurs et amis Kooroko, étudiants et fonctionnaires. Enfin, dans certains cas, il m'a été possible de confier des questionnaires à des enquêteurs. À ce sujet, il convient d'apporter une précision. La démarche générale qui a présidé à mon enquête est essentiellement de type *qualitatif*.

Je pense qu'étant donné le type de milieu social que j'ai choisi et l'angle actuel sous lequel j'ai voulu principalement l'étudier, la méthode qualitative me semble mieux [16] adaptée qu'une enquête par questionnaire que se voudrait exhaustive. En effet, comme les commerçants du monde entier, les Kooroko n'aiment pas qu'on mette le nez dans leurs affaires. Ce n'est donc, comme je l'ai déjà dit, qu'à la suite de patients travaux d'approche que l'on réussit à gagner leur confiance et à connaître les règles de fonctionnement de leurs « entreprises » ou de celles de leurs confrères. Le sociologue qui aurait la malencontreuse idée de vouloir effectuer une telle enquête à l'aide d'un questionnaire aurait toutes les chances d'essuyer un refus catégorique de la part des intéressés ou de recueillir des renseignements totalement erronés.

Cette préférence donnée à l'enquête qualitative m'a conduit à user abondamment de la méthode biographique qui me paraissait être particulièrement utile pour l'étude du groupe Kooroko. En effet, la cible principale de mon enquête étant la description du fonctionnement actuel de la communauté Kooroko, il m'a semblé indispensable pour mener à bien ce travail de replacer cette communauté dans une perspective historique. C'est dire que pour moi, il est tout-à-fait arbitraire de séparer l'analyse synchronique ou en termes de système, de l'analyse diachronique en termes d'évolution. Privilégier l'analyse synchronique, c'est oublier que le système continue de se transformer au moment même où il fait l'objet d'une observation. De sorte que si la méthode biographique m'a permis, en remontant le temps selon les lignes d'ascendance, de dégager les éléments propres à reconstituer le fonctionnement de la communauté Kooroko pendant les époques pré-coloniale et coloniale, plus que n'auraient pu le faire des questions directes portant sur ces périodes, elle m'a également donné accès à

l'évolution du groupe pendant ces dernières années et m'a donné le moyen de reconstituer la carrière de quelques-unes des grandes figures du commerce de la cola à Bamako.

[17]

Problématique et résultats

À travers l'historique de notre enquête et l'inventaire des techniques utilisées, j'ai laissé percevoir quelques uns des linéaments de ma problématique. Celle-ci était étroitement dépendante à l'époque où je partis sur le terrain de la documentation dont je disposais, c'est-à-dire essentiellement de la littérature d'exploration et de conquête - notamment Binger (1892) ainsi que des travaux de Polly Hill (1966) sur les systèmes de courtage ouest-africains, de ceux d'Abner Cohen (1965 et 1966) sur le commerce de la cola et du bétail au Nigéria et de l'article de Meillassoux (1965) sur Bamako. Il faut préciser qu'à la différence de nos collègues travaillant sur les communautés rurales, je ne disposais à cette époque d'aucun ouvrage systématique sur le sujet comme par exemple celui d'A. Cohen sur les Hausa d'Ibadan (1969), ou bien l'introduction de C. Meillassoux à l'ouvrage collectif sur le commerce et les marchés en Afrique de l'Ouest (1971) auquel nous devons d'ailleurs participer, indications éparses mais néanmoins extrêmement précieuses de Marx relatives aux types de capital qui précèdent la production capitaliste-capital marchand et capital usuraire et qui sont catégorisées dans son œuvre sous la dénomination de « formes antédiluviennes du capital ». Lorsque je partis sur le terrain, mon intention était donc d'étudier le fonctionnement de ces communautés marchandes dispersées ou structurées en réseau, dont l'existence était attestée par la littérature mais à propos desquelles il n'existait pas d'étude systématique. L'un des aspects principaux que je voulais élucider, concernait l'organisation sociale de ces communautés très souvent dénommées Jula, en Afrique de l'Ouest. Il m'apparaissait essentiel de repérer les institutions utilisées par ces communautés pour effectuer le commerce à longue distance c'est-à-dire l'échange de marchandises provenant de zones géographiques différentes.

[18]

Un autre point me paraissait également digne d'être mis en lumière : celui du type de groupe social formé par ces différentes communautés. En d'autres termes, ces communautés constituaient-elles une classe sociale marchande ? Si oui, comment cette classe s'était-elle reproduite depuis la période précoloniale et en particulier comment avait-elle réalisé son accumulation aux différentes périodes de son histoire ? Tels étaient les cadres généraux à l'intérieur desquels se déployait ma problématique. Bien entendu, celle-ci n'est pas restée statique tout au long des différentes périodes de réalisation de ce travail. C'est pourquoi, il est bien difficile de dissocier celle-ci des résultats qui sont présentés dans le texte qui suit. Bien souvent en effet des intuitions ou des hypothèses que j'ai émises à un moment donné, n'ont trouvé leur pleine confirmation qu'au moment de l'obtention des premiers résultats de l'enquête proprement dite, ce que rétrospectivement peut donner une impression de précocité dans la façon d'appréhender certains problèmes.

L'existence de ce continuel va-et-vient entre la problématique et les résultats de ce travail m'amène à présenter maintenant ce qui me paraît être le principal acquis de cette recherche,

Ces résultats sont à replacer à l'intérieur des différentes périodes à travers lesquelles nous avons envisagé l'évolution de la communauté Kooroko, puisque aussi bien ma perspective comme je l'ai déjà indiqué est essentiellement historique. Pour ce qui me concerne la période précoloniale et plus précisément la période pré-samorienne, j'ai essayé de montrer que dans une région comme le Wasulu qui se trouvait à l'écart des grandes routes commerciales de l'époque, le commerce jouait néanmoins un rôle non négligeable quoique secondaire dans la reproduction de la société.

De ces caractéristiques découlent selon moi deux autres phénomènes : d'une part, l'assignation de la fonction commerciale à une catégorie sociale spécialisée en [19] l'occurrence les Kooroko, d'autre part la position subordonnée de cette communauté au sein de la hiérarchie sociale de cette région.

Mon étude tend également à montrer qu'il existait avant la colonisation un grand nombre de monnaies incluant non seulement

celles dont l'usage est bien connu (ex : les cauris) mais comprenant également des marchandises proprement dites comme les barres de sel.

Cet élargissement de la notion de monnaie non-capitaliste tient au fait que je considère la (les) monnaie (s) non comme un objet matériel, mais comme une somme de fonctions et que j'estime que l'existence de la monnaie — dans ce sens — n'est pas contradictoire avec la pratique du troc. L'existence de ces fonctions monétaires dissimulées sous l'enveloppe matérielle de certaines marchandises permet de rendre compte de la rationalité économique du commerce précolonial qui reposait entièrement sur la notion de profit.

J'ai essayé à cet égard de dégager les principales sources du profit commercial précolonial. Celui-ci semble-t-il essentiellement trois origines : 1) un processus productif qui consistait à ajouter, par le transport, de la valeur aux marchandises transférées d'une région à l'autre puisque à cette époque, le marchand était en même temps le transporteur de ses propres marchandises ; 2) un processus spéculatif qui se traduisait par la recherche d'une situation de monopole circonscrite dans le temps et localisée dans l'espace et qui dépendait largement de l'information reçue sur les cours ; 3) un processus prédateur qui était fondé sur l'« échange inégal », c'est-à-dire, l'achat de marchandises au-dessous de leur valeur et leur revente à un taux supérieur notamment par le biais du truquage des poids et des mesures.

Ces caractéristiques rendent compte de la faiblesse des profits retirés du commerce essentiellement intrarégional que les Kooroko effectuaient avant Samori. Elles expliquent d'autre part leur enrichissement subit à l'occasion [20] des guerres de la fin du 19ème siècle (Samori, Tieba et Ba Bemba) qui furent à l'origine d'un afflux considérable d'esclaves et qui leur permirent de sortir pour la première fois de leur région d'origine. Les débuts de la période coloniale marquent une rupture pour la communauté Kooroko qui voit s'appauvrir sa région d'origine et qui est contrainte, pour continuer à vivre de son activité commerciale traditionnelle d'émigrer dans toute l'Afrique de l'Ouest.

Par contre, la période qui suit, celle qui s'étend de 1939 à 1960, offre des possibilités très favorables à l'exercice du commerce. Elle permet à certains membres du groupe Kooroko de s'établir à l'extérieur de leur

région d'origine, et d'accumuler des fortunes relativement importantes dans le commerce de la cola.

Cette accumulation est due selon moi à toute une série de facteurs dont il convient de mentionner les plus importants : développement des cultures commerciales et notamment celle de l'arachide au Sénégal et au Mali (Soudan à l'époque), introduction de moyens de transport et de communications modernes : chemin de fer, camions, utilisation de lettres, voire du téléphone.

J'ai essayé de mettre en relation ces nouvelles conditions d'exercice du commerce avec l'installation d'un réseau de correspondants disposés tout au long du circuit de distribution. Ce type d'organisation commerciale que je propose d'appeler réseau marchand assume une multiplicité de fonctions liées aux caractéristiques particulières dans lesquelles s'effectuent les opérations commerciales concédées aux Africains et portant essentiellement sur des marchandises autochtones.

Ces fonctions concernent essentiellement l'hébergement des marchands itinérants, le stockage des marchandises, le courtage, la transmission de l'information sur les cours, le contrôle des jeunes qui convoient les marchandises et effectuent les transactions et enfin, les opérations bancaires effectuées par les commerçants.

[21]

L'analyse sociologique de ces réseaux révèle que ceux-ci sont surtout composés de parents et d'alliés mais aussi de membres recrutés sur la base d'une relation de voisinage, d'une origine géographique commune ou d'une même appartenance religieuse.

L'analyse de l'histoire récente du commerce de la cola à Bamako à laquelle je me livre ensuite, permet d'éclairer sous un jour différent le fonctionnement et l'évolution de la communauté Kooroko. La situation présente nous paraît être caractérisée par un net déclin de ce type de commerce. Il faut sans doute attribuer cette régression à des raisons conjoncturelles qui concernent l'histoire du Mali depuis l'indépendance auxquelles viennent s'ajouter des causes structurelles qui tiennent au fait que la distribution de la cola est effectuée exclusivement dans le cadre d'un capitalisme autochtone dominé, lui-même lié à des sociétés dépendantes au sein desquelles cette marchandise est produite et consommée. Ces conditions économiques

précaires laissent présager une prochaine disparition de la communauté Kooroko dans la mesure où ses membres sont de plus en plus nombreux à abandonner le commerce de la cola pour d'autres types de commerce, voire pour la fonction publique, et que dans ce cas là ils cessent de s'intermarier, menaçant ainsi la reproduction de leur groupe.

J'élargis ensuite le cadre de mon analyse par la prise en considération de l'idéologie des marchands Kooroko. Celle-ci, qu'elle soit d'ordre politique ou religieuse est en effet commune à l'ensemble des commerçants bamakois et même maliens que nous pouvons ainsi appréhender comme classe sociale. J'insiste à cet égard sur le fait que l'idéologie et notamment l'idéologie religieuse est l'objet de stratégies et de manipulations de la part des commerçants bamakois et maliens qui ont pu ainsi se poser et s'opposer à la classe bureaucratique. Les luttes de classes qui se sont déroulées ces dernières années sur les plans [22] religieux et politiques se sont d'ailleurs soldées par la défaite des marchands maliens en tant que classe, même si individuellement quelques commerçants ont réussi à accumuler du capital en s'alliant à la bourgeoisie d'État.

[23]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

Première partie

LA FORMATION DE LA COMMUNAUTÉ KOOROKO

[Retour à la table des matières](#)

[24]

[25]

Les négociants de la Savane.*Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).*

Première partie : La formation de la communauté kooroko

Chapitre 1

**La région d'origine
des Kooroko : le Wasulu**[Retour à la table des matières](#)

Le Wasulu est une vaste région située à cheval sur la frontière qui sépare la République de Guinée ² de celle du Mali. La plus grande partie qui se trouve au Mali est comprise toute entière dans le cercle de Yanfolila ³. Elle est limitée au sud par la frontière Mali-Côte d'Ivoire et à l'est par la rivière Baule.

Le Wasulu en fait n'est pas une région géographique au sens propre du terme, mais correspond plutôt à une zone de peuplement : c'est la terre d'élection des Wasulunke : (Fula maninkaphones plus ou moins métissés de Banmana et de Maninka) qui s'oppose aux pays Maninka de l'Ouest et du Nord et Banmana de l'Est.

Au point de vue climatique, le Wasulu est situé dans la zone dite « guinéenne » caractérisée par deux saisons : une saison des pluies qui

² Nous n'avons pas pu enquêter dans la partie du Wasulu située en République de Guinée.

³ Le cercle de Yanfolila a une superficie de 8.800 km², sa population est de 77.000 habitants et sa densité de 8,8 habitants au km² (source : Annuaire Statistique 1967 de la République du Mali). Nous estimons la superficie du Wasulu traditionnel situé au Mali à environ 8.000 km².

de quatre à cinq mois (de juin à octobre) pendant laquelle tombe la plus grande partie des précipitations (1300 mm ou plus) et une saison sèche qui dure sept à huit mois, de novembre à juin. C'est une région de savane humide, bien boisée et fortement arrosée par trois rivières et leurs affluents qui ont en gros une orientation Nord-Sud.

L'importance des précipitations dans cette région d'Afrique variant avec la latitude, il existe évidemment des différences de climat entre les extrémités Nord et Sud du Wasulu distantes d'environ 100 km. Tandis que le [26] climat du Nord se rapproche de celui de la zone soudanienne, celui du sud s'apparente à celui de la Côte d'Ivoire.

Le premier européen à s'être rendu au Wasulu à l'époque précoloniale est le célèbre explorateur René Caillié. Parti le 19 avril 1827 de Kakondi sur le Rio Nunez (Guinée actuelle) avec l'intention de se rendre à Jene et à Tombuktu, il arrive à Kankan le 17 juin. Les notables de cette ville décident, pour qu'il se rende à Jene, de le faire passer par le Wasulu plutôt que par le Bure (région de Sigiri) qui est en guerre avec Kankan (Caillié 1965, Tome 1, 380). Il quitte Kankan le 16 juillet, traverse le Milo, se dirige vers l'Est et après deux jours de marche arrive à Diecoura qui dit-il, est le premier village du Wasulu (ibid 427). Il poursuit sa route dans la direction Est-Sud-Est, traverse le Sarano (Sankarani) et au bout de cinq jours arrive à Filadugu, le dernier village de Wasulu selon lui (ibid 441). De là, il se rendra à Manegnan (Mininian), Sambatigila et Time (Tieme). Caillié n'a fait que traverser pendant son périple, la frange méridionale du Wasulu mais ses notations sur cette région n'en présentent pas moins un grand intérêt pour nous.

Après le passage de Caillié au Wasulu, il faut attendre exactement soixante et un ans avant que des Européens s'aventurent de nouveau dans cette région. L'occasion est donnée par le voyage du major Festing qui est chargé par le gouvernement britannique de se rendre auprès de Samori afin d'obtenir de celui-ci l'évacuation du Limba par les sofas ⁴ et le rétablissement de l'ordre au voisinage de la Sierra Léone.

Quittant la Sierra Léone le 18 janvier 1888, Festing arrive à Bisandugu, la capitale de L'Almami ⁵ le 22 mars où il séjourne un mois.

⁴ Soldats de Samori.

⁵ Samori.

Le 22 avril, il repart en direction de Sikaso, entre à Musadugu au Wasulu le 24 avril, traverse la région alors sous domination samorienne du Sud-Ouest au Nord-Est et entre à Faragwaran au pays Banmana le 4 mai. Deux mois plus tard, après avoir [27] rencontré Samori, il regagne la Sierra Léone en traversant de nouveau le Wasulu mais en prenant un itinéraire légèrement différent. Son journal est plus intéressant par les renseignements qu'il fournit sur Samori que par ceux qu'il donne sur le Wasulu proprement dit qui est décrit de façon brève et superficielle ⁶.

En dehors de Caillié et de Festing qui sont les seuls Européens à avoir traversé le Wasulu avant la conquête française plusieurs explorateurs et militaires se sont approchés de cette région avant la colonisation et ont donné sur elle des renseignements de valeur inégale. Le premier explorateur européen à mentionner le Wasulu est Gordon Laing (1826 : 382-386) qui, dans son récit de voyage, fait état des guerres menées par ce pays pendant la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle. En 1879-1881, à l'occasion de sa mission à Nango, Gallieni (1885 : 320, 321-322, 597-599) réunit sur cette région une information peu importante mais extrêmement précieuse. En 1886, Peroz qui se rend à Bisandugu pour y signer un traité avec l'Almami, ne recueille pratiquement aucun renseignement sur le Wasulu qu'il confond d'ailleurs avec l'Empire de Samori ⁷. Un an plus tard Binger (1892 : t. 1, 129-131) frôle cette région sur laquelle il fournit des détails intéressants notamment en ce qui concerne le commerce. Enfin publiée très récemment, la thèse monumentale de Person (1968 : t. 1, 155-157, 192-199, 391-393, 395-396) apporte grâce à la collecte et au traitement de la tradition orale une information totalement inédite.

Avant la colonisation le Wasulu était composé de petites chefferies situées de part et d'autre de l'actuelle frontière guinéo-malienne. Les chefferies du Wasulu situées au Mali — les seules sur lesquelles nous possédions des renseignements — connaissent un peuplement et une histoire différents. Dans les chefferies du Nord et de l'Ouest dominent les lignages Sidibe dont les origines sont d'ailleurs diverses et qui

⁶ Le journal de Festing se trouve dans les « Papiers printed for the use of the Colonial Office 879, 29, African West (366) », Sierra Leone - Major A.M. Festing's - Mission to Almami - Safhodu I. Diary (Public Record Office, Londres). Pour la mission Festing voir Person (1970 : t. 2, 623-629).

⁷ Gallieni (1891 : 223-236).

assimilèrent un peuplement ancien composé de Maninka et de Banmana. Ainsi dans le [28] Basidibe, chefferie située dans la partie septentrionale du Wasulu, les habitants descendent en quasi-totalité d'éleveurs Fula de *jamu* Sidibe, originaires du Futa-Toro et du Futa-Jalon et qui conquièrent cette région au début du XVIII^{ème} siècle. Le Jalon Fula chefferie située au Nord- Ouest du Basidibe est lui aussi peuplé en majeure partie de Sibide mais ceux-ci descendent d'un autre ancêtre également originaire du Futa-Jalon. Le Gwaniakha situé au nord de la chefferie précédente est habité principalement par un troisième groupe de Sidibe dont l'ancêtre commun quitta le Futa-Toro dans la seconde moitié du XVII^{ème} siècle pour s'installer dans le pays.

Les chefferies de l'Est du Wasulu diffèrent de celles de l'Ouest et du Nord par le caractère plus composite de leur peuplement. Le Bolo par exemple, dernière chefferie à être rattachée au Wasulu, accueille une population d'origine Banmana qui à la fin du XVIII^{ème} siècle adopta le *jamu* Sangaré afin de s'assimiler aux Fula jugés à l'époque plus prestigieux. Le Gwanan, grosse chefferie située au sud du Bolo est peuplée de descendants de nombreux lignages portant tous des *jamu* Fula (Jalo et Jakite) mais dont certains sont effectivement d'origine Fula alors que les autres ont pour ancêtres des Banmana qui changèrent de *jamu* pour des raisons analogues à celles des Sangaré du Bolo.

La population du Kusan située au sud du Gwanan comprend à la fois des Sangaré dont l'ancêtre quitta le Futa-Jalon au début du XVIII^{ème} siècle et des Sidibe qui s'installèrent plus récemment dans la région (deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle).

Enfin, il nous faut évoquer le Kurlamini, chefferie peuplée exclusivement de Banmana et ne faisant pas partie du Wasulu mais dont l'histoire est étroitement liée à celle du groupe qui nous intéresse : les Kooroko.

Toutes ces petites chefferies connurent avant la conquête samorienne une histoire mouvementée qui, sous l'effet de contraintes à la fois externes et internes, remit [29] en question à plusieurs reprises les fragiles équilibres qui se traduisaient par la victoire et la domination temporaire d'un lignage sur d'autres et qui fixaient pour une période limitée les frontières approximatives des différentes chefferies. Il n'entre pas dans notre propos de relater avec minutie les différents épisodes de cette histoire, que d'autres que nous ont décrit avec

infiniment plus de compétence (Person 1970). Mentionnons toutefois, les principaux événements que connut le Wasulu au cours du XVIII^{ème} et du XIX^{ème} siècle ne serait-ce que pour montrer que cette région fut particulièrement affectée par les guerres de cette époque et pour tempérer les impressions de Caillié pour lui qui le Wasulu était par excellence une oasis de paix.

L'un des premiers événements historiques relaté par la littérature d'exploration est celui qui concerne la guerre mettant aux prises les Fula du Futa-Jalon, les gens de Konde Brema chef du Wasulu et les Sulima⁸. Cette guerre aux rebondissements multiples dura de 1762 à 1778 et se solda par la victoire des Fula sur les forces conjuguées des Wasulunke et des Sulima. Pendant tout le XVIII^{ème} siècle et au début du XIX^{ème} siècle le Wasulu se trouva dans la mouvance de l'empire Banmana de Segou qui selon les règnes et les dynasties exerça un contrôle plus ou moins étendu sur la région.

Plus tard vers 1850, l'influence d'El Haj Omar se fit sentir dans la zone et incita les Sanusi — clan dominant de Kankan — à entreprendre des guerres contre le Wasulu. Devant la menace musulmane qui pesait sur le pays, les Wasulunke s'unirent rapidement sous la houlette de Jeri Sidibe. Celui-ci mit sur pied un système de recrutement à base magique qui donna son nom à cette guerre : Sugodenkele (la guerre des fils du rêve). Néanmoins après avoir connu quelques succès Jeri Sidibe subit des revers devant les Banmana de Segou et les Ture d'Ojene et échoua complètement devant Kankan où il mourut (1855).

[30]

La période qui suivit (1855-1875) vit se dérouler une nouvelle série de guerres qui mirent aux prises Ajigbe et Koje Sori Jalo, chefs Wasulunke, et les Ture d'Ojene. Les deux chefs du Wasulu parvinrent à plusieurs reprises à étendre leur influence sur la majeure partie de la région qui retomba néanmoins dans la division après la mort d'Ajigbe. Ce n'est qu'au moment de la conquête samorienne en 1882 que le Wasulu retrouva son unité au sein d'une entité politique de dimensions non comparables il est vrai, avec celles qui la précédèrent.

⁸ Ce passage constitue la synthèse des informations contenues, dans les ouvrages de Laing (1826), Caillié (1830) et Person (1970).

Si le Wasulu a été considérablement affecté par les zones de haute pression politique (les royaumes) qui l'entouraient et par conséquent n'a pas été tenu à l'écart des grands bouleversements que connut cette région, en particulier au XIX^{ème} siècle, il n'était pas non plus caractérisé par une homogénéité sociale interne absolue.

La société wasulunke n'était pas en effet fondamentalement différente des sociétés banmana et maninka voisines qui ont déjà fait l'objet de nombreuses analyses⁹. Comme ces dernières elle était composée de trois couches ou strates : les gens de condition franche, les gens de caste et les esclaves. Ces distinctions ne correspondaient toutefois qu'à des catégories juridiques étant donné la faiblesse numérique et le rôle productif secondaire des esclaves et des gens de caste dans la société wasulunke.

Les gens de condition franche

Les gens de condition franche (horon) sont les porteurs des quatre devises (*jamu*) Fula du Wasulu : Jalo, Jakite, Sidibe et Sangaré. L'ensemble de ces Fula se reconnaît un ancêtre commun mythique en la personne de Tinkalan. Celui-ci aurait eu quatre épouses : Jaloba, Jakite Ba, Sidibe Ba et Sangare Ba dont les enfants auraient porté les noms de leurs mères respectives, donnant ainsi naissance aux quatre *jamu* Fula du Wasulu. Cette légende qui ne rend évidemment pas compte des changements de *jamu* intervenus dans l'histoire de certains [31] lignages, est surtout semble-t-il destinée à servir de cadre idéologique à l'expression de la solidarité des Fula de la région. En fait les quatre patronymes Fula du Wasulu comprennent un certain nombre de patrilignages maximaux qui n'ont pas la même origine, et qui portent chacun un nom constitué par celui de l'ancêtre du patrilignage suivi du vocable si signifiant la race ou la postérité. Ces patrilignages qui constituent les unités sociales maximales effectives dans la mesure où chacun des membres peut faire remonter sa généalogie jusqu'à l'ancêtre fondateur sont en général représentés au sein de plusieurs villages (*dugu*) qui comprennent eux-mêmes des membres d'autres

⁹ Voir à ce sujet les analyses récentes de Leynaud, (1964), Person (1970), Diop (1971) et Meillassoux (1970).

patrilignages, ainsi que de catégories sociales différentes (gens de caste, esclaves).

Le patrilignage servait aussi en général de cadre à la désignation du chef de province (*jamanatigi*). Le pouvoir de celui-ci était semble-t-il des plus restreints. Il ne prélevait pas d'impôt ¹⁰, n'avait pas d'armée et ne pouvait décider seul de la paix ou de la guerre. En cas de décisions importantes à prendre, il convoquait les chefs de lignage dans le vestibule de sa concession et sollicitait leur avis. Le rôle de *jamana-tigi* était plus celui d'un arbitre que d'un « chef » proprement dit. Il avait pour mission de trancher les différends qui pouvaient survenir entre lignages à propos notamment de questions foncières et matrimoniales. En tant que chef de lignage au pouvoir, il recevait sous forme de cadeaux une quantité importante de biens de toutes sortes et notamment de céréales de la part des villageois qui cherchaient à se concilier ses bonnes grâces. Socialement et économiquement les Fula se définissaient essentiellement par la pratique de la guerre, de l'élevage et de l'agriculture, activités pouvant être effectuées éventuellement par des esclaves.

Les esclaves

Les esclaves étaient classés en plusieurs catégories selon l'ancienneté de résidence dans la famille de leurs [32] maîtres. La première catégorie, les *jon* étaient acquis en général par leurs maîtres au cours de guerres à moins qu'ils ne soient achetés (*jonsan*). Leur maître avait droit de vie et de mort sur eux et pouvait les vendre en cas de besoin. Les enfants des *jon* nommés wolo-so (wolo : naissance, so : maison) jouissaient d'un meilleur sort, ils étaient nés dans la famille de leur maître et il était rare que celui-ci les vende sauf en cas de grave nécessité : famine, etc... Les enfants de wolo-so nommés kenkenkegeye (« esclaves originaires du village ») étaient considérés comme faisant partie de la famille de leur maître, et en aucun cas, ils ne pouvaient être vendus. Enfin les enfants des kenkenkegeye, nommés *urunde* ceux de la troisième génération jouissaient d'un statut particulier et formaient dans les villages un quartier à part. C'est à eux qu'on confiait les

¹⁰ Sauf à NTentu, Kurlamini.

esclaves acquis récemment par leurs maîtres. Ils servaient d'émissaires et étaient chargés de creuser les tombes.

Les esclaves, quelle que soit la catégorie à laquelle ils appartenaient avaient en gros les mêmes activités. Celles-ci étaient réglée par la division de l'armée en deux saisons, hivernage et saison sèche, et par la répartition différentielle des tâches selon le sexe.

La part du produit du travail dont l'esclave pouvait disposer dépendait du bon vouloir de son maître. Ainsi en ce qui concerne le travail agricole, les esclaves devaient à leur maître une bonne partie de la journée et consacraient le reste du temps - en général — la moitié de l'après midi — à la culture de leurs propres champs nommés jon foro (jon : esclaves, foro : champ). Néanmoins la part du produit du travail qui demeurait entre les mains de l'esclave n'appartenait jamais définitivement à celui-ci et son maître pouvait à chaque instant le lui reprendre s'il en ressentait le besoin.

Il semble que certains maîtres, parce qu'ils étaient riches et possédaient beaucoup d'esclaves accordaient à ceux-ci certaines faveurs comme la possibilité par exemple [33] de sortir du village pour commercer. D'autres au contraire, qui étaient pauvres et possédaient peu d'esclaves imposaient à leurs captifs des conditions de travail très dures ce qui provoquait parfois l'évasion de certains d'entre eux.

Si l'on en croit Caillié l'institution de l'esclavage était cependant peu développée lors de son passage au Wasulu en 1827, car il en fait peu état ¹¹ et insiste du contraire sur le fait que les travaux agricoles sont effectués par des paysans libres à la différence de ce qui se passe dans certaines régions qu'il vient de traverser ¹². Une cinquantaine d'années plus tard Gallieni fait de la chasse aux esclaves la principale activité des Wasulunke et estime que : « le Ouassoulou est devenu le principal pourvoyeur des marchés de cette région » (op. cit. : 598).

Binger (1892, t. 1 : 131) de son côté note que les possessions françaises, il existe plusieurs villages dont la population entière est originaire des Wasulu et enfin en 1932 Aubert (1939 : 35) écrit à son

¹¹ Sa seule mention concerne le chef de Sigala qui dit-il : « passe pour être très riche en or et en esclaves » (1965, 1.1 : 459).

¹² *Ibid.* 431.

tour que « dans la région de Bougouni, la majeure partie de la population souffre de captivité ».

La fonction exportatrice du Wasulu en matière d'esclaves laisse à penser que le nombre de captifs restant sur place devait être limité et que l'esclavage n'a probablement pas atteint le degré de développement qu'il a connu dans les régions qui précisément recevaient ces esclaves.

En dehors des nobles et des esclaves, il existait au Wasulu une autre catégorie sociale, les gens de caste (Nyamakala) qui comprenait elle-même deux « castes » : les griots et les forgerons.

Les griots

Les griots (*jeli*) qui peuvent quémander à la fois auprès des nobles et des forgerons sont situés au bas de la hiérarchie des castes et se marient exclusivement entre eux. Au Wasulu, ils sont en général d'origine Maninka et [34] portent les *jamu* : Dumbiya, Kuyate et Sumano. Détenteurs des traditions historiques et des généalogies des familles auprès desquelles ils vivent, ils servent également d'intermédiaire pour les mariages, de porte-paroles (*dala mina*) et de conseiller des chefs Fula. Outre ces fonctions sociales et idéologiques, ils occupent un rôle non négligeable dans la production en tant que cordonniers. Dans ce domaine leurs activités comprennent notamment le tannage des peaux et la confection d'articles divers en cuir : chasse mouches, sandales, étuis de couteaux, fourreaux de sabre etc... Les griots de même que les forgerons ne pouvaient accéder à la chefferie, ils en étaient réduits à vivre dans le sillage de leur « patron » (*ja-tigi*) Fula qui leur assurait aide et protection ¹³.

Les forgerons

¹³ L'un de nos informateurs de Yorobugula dépeint de la façon suivante la condition inférieure des gens de caste : « les *Nyamakala* dit-il sont le savon de lavage (*kolisafuma*) des Fula, leurs vêtements (*fereyabo*), leurs esclaves (*fulajon*) ».

Plus nombreux que les griots, les forgerons (*numu*)¹⁴ qui ne quémandaient pas, possédaient un statut supérieur à ces derniers au sein de la hiérarchie des castes du Wasulu mais pratiquaient comme eux une endogamie très stricte. Les hommes extrayaient le minerai de fer, le faisaient fondre dans des hauts fourneaux de terre et confectionnaient divers instruments en fer (fers de houes, sabres, couteaux etc...) et en bois (battants de porte, serrures, pilons, mortiers etc...). Les femmes, elles, avaient comme spécialité la poterie. A côté de leur fonction productrice des forgerons occupaient également un rôle important dans le rituel. Ils étaient en général mai très de la société initiatique du Komo, annonçaient le nom de l'enfant le jour du baptême et pratiquaient la circoncision et l'excision¹⁵. En outre il jouaient le rôle d'intermédiaires pour les mariages et faisaient fonction de médiateur lorsqu'une querelle survenait entre deux lignages Fula. Dans les villages, les « concessions » des *numu* étaient situées à proximité de celle du lignage Fula auquel ils étaient liés par un pacte de *senankuya*.

[35]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[36]

¹⁴ C'est un tort, à notre avis, que de traduire le terme *numu* par forgeron. *Numu* est un terme qui désigne le statut d'une certaine catégorie sociale et non pas un métier. La meilleure preuve est que les *numu* ne se contentent pas de forger mais qu'ils pratiquent également l'artisanat du bois et la poterie. Il en est de même pour le terme *jeli*.

¹⁵ La circoncision est pratiquée par les hommes, l'excision par les femmes.

[37]

Les négociants de la Savane.*Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).*

Première partie : La formation de la communauté kooroko

Chapitre 2

**Les rapports Fula-Forgerons :
La Senankuya**[Retour à la table des matières](#)

La *senankuya* est un type d'alliance très répandue chez les Banmana, les Maninka et les Fula et existe également chez d'autres ethnies d'Afrique Noire ¹⁶. Ce type d'alliance peut concerner soit deux clans d'une même ethnie soit deux ethnies comme par exemple les Dogon et les Bozo ¹⁷, soit une ethnie et un groupe social déterminé. À l'origine de l'alliance entre ces deux groupes, on trouve en général un pacte qui a été conclu par les deux ancêtres des groupes respectifs. La *senankuya* implique l'entraide, l'échange de dons et tolère l'échange de plaisanteries ou d'insultes ayant trait à des sujets sexuels. Ces plaisanteries grossières proférées par d'autres membres que ceux des deux groupes entraîneraient un échange de coups mais dans ce cas là, elles doivent être acceptées, par les deux partenaires qui ne doivent pas s'en offenser d'où le nom de « parenté à plaisanterie » qui sert à désigner l'ensemble de ces institutions. Chez les Banmana, les Maninka et les Fula, le terme *senankuya* recouvre des phénomènes en partie différents et il convient de distinguer plusieurs types d'alliance selon la

¹⁶ Paulme (1968), Smith (1965, 1971).

¹⁷ Griaule (1948).

façon dont elles ont été nouées. On peut distinguer en gros deux types de *senankuya* : les pactes oraux et les pactes de sang.

[38]

Les pactes oraux

Ce type d'alliance est désigné par les Fula par le terme de *senankuya baloma* qui signifie *senankuya* de parenté ou de *senankuya nyogonya*¹⁸. Les membres des deux groupes liés par ce pacte se bornent à échanger des plaisanteries grossières ou à s'insulter lorsqu'ils se rencontrent sans que cet échange verbal puisse dégénérer en bagarre. A la différence d'un pacte de sang, la *senankuya baloma* ne prohibe pas les échanges matrimoniaux entre les deux groupes. Ainsi chez les Fula du Gwanan les Jalo et les Jakite qui sont *senanku* peuvent s'épouser. Ce type d'alliance a en général pour origine un serment (*leidu*) qui a été prêté par les ancêtres des deux groupes liés par la *senankuya*. Lors de ce serment les deux ancêtres ont juré de ne jamais se trahir, eux et leur postérité. Ce serment est en général très fort : que l'un ou l'autre des contractants ou un de leurs descendants manque à sa parole et lui et toute sa descendance seront maudits.

Les pactes de sang

Les Wasulunke nomment ce type d'alliance *senankuya kunan* (*senankuya* amère) *senankuya joli* (*senankuya* de sang) *senankuya jugun* (mauvaise *senankuya*) ou encore *jo*¹⁹. Ce pacte est considéré comme beaucoup plus fort que celui qui concerne deux groupes liés par un pacte oral. Si l'un des partenaires ne respecte pas le pacte, il peut en résulter des graves conséquences pour lui. La *senankuya kunan* peut concerner des groupes de statut égal comme dans le cas des Sidibe et des Kuruman du Baya, (nord du Basidibe). Ces Sidibe portent l'un des quatre *jamul* Fula les Kuruman se disent les descendants de Fakoli

¹⁸ *nyogon* : ensemble, *ya* : état de.

¹⁹ *jo* : pacte qui lie deux *senanku* (Leynaud 1966 : 45)

neveu utérin et célèbre lieutenant de Sumanoro Kante, roi du Soso et qui abandonna ce dernier qui lui avait pris sa femme pour aller combattre aux côtés du fameux Sunjata Keita empereur du Mali ²⁰.

[39]

Tous les porteurs de *jamu* Sidibe sont de condition franche (horon) ²¹, les Kuruman sont appelés également Sisoko ; Dumbiya ou Bla et les femmes sont saluées par le terme Damba. Les Kuruman ne sont pas tous de condition franche, il existe parmi les porteurs de ce *jamu* des griots et des forgerons qui disent descendre eux aussi de Fakoli l'ancêtre prestigieux. Quoiqu'il en soit, la *senankuya kunan* entre Sidibe et Kuruman concerne l'ensemble des gens qui portent ce *jamu* quel que soit leur statut. L'alliance prohibe radicalement les relations matrimoniales entre les groupes, et autrefois il était absolument défendu à un Sidibe d'épouser une femme Dumbiya même noble et réciproquement. Deux légendes que nous avons recueillies relatent les circonstances de cette alliance. Selon la première de ces légendes : Serimusa l'ancêtre des Basidibe et Fakoli celui des Dumbiya auraient scellé le pacte de *senankuya* à Tigan ²², en échangeant leurs armes. Serimusa aurait donné ses armes à Fakoli qui en échange lui aurait donné les siennes. Les armes que Fakoli donna à Serimusa se trouvaient encore récemment ²³ dans le village de Morifina situé dans le Basidibe. Selon l'autre légende l'ancêtre des Dumbiya et l'ancêtre des Sidibe seraient nés à la même époque. Ils étaient encore bébés lorsque le village où ils habitaient fut attaqué. Tous les habitants du village s'enfuirent et ils furent abandonnés tous les deux dans la même case. Après l'attaque les habitants revinrent au village et trouvèrent dans la case les deux enfants indemnes. Personne ne fut capable de distinguer le Sidibe du Dumbiya et l'on donna un bébé aux Sidibe et l'autre aux Dumbiya. C'est cet événement qui marqua selon cette légende le début de l'alliance très étroite qui existe entre les Sidibe et les Dumbiya. Ces deux légendes permettent peut être de dégager le sens de ce type de *senankuya*. Dans la première légende l'alliance a pour origine l'échange d'armes et donc de force entre deux ancêtres.

²⁰ D.T. Niane (1960 : 81-82).

²¹ Sauf les esclaves bien entendu.

²² Dans le Baya, arrondissement de Kangare, sur la rive gauche du Sankarani.

²³ Elles auraient été volées en septembre 1968.

L'échange d'armes fait que l'on peut ajouter à sa propre force représentée par l'arme, celle de [40] l'individu avec lequel on scelle le pacte et qui vous donne la sienne. Il s'agit là d'un renforcement mutuel de deux partenaires par l'échange de deux forces différentes qui deviennent complémentaires. Dans la seconde légende, un autre facteur entre en ligne de compte celui de la similarité. Il n'est plus possible de distinguer le bébé Dumbiya du bébé Sidibe, chacun des deux bébés est à la fois Dumbiya et Sidibe. Chaque bébé contient une « part » de Dumbiya et une « part » de Sidibe. On retrouve ici l'esprit de la première légende mais avec en plus quelque chose de nouveau. En fait si les deux bébés contiennent chacun une « part » de Dumbiya et une « part » de Sidibe, il est impossible de dissocier au sein de chacun d'eux, ces parts respectives de même qu'il est impossible de les dissocier eux. Ces deux bébés sont donc complémentaires, ils ne peuvent exister indépendamment l'un de l'autre, leur existence n'a de sens que dans leur unité. Ces deux bébés constituent une totalité Dumbiya-Sidibe indifférenciée et par conséquent il est logique, dans l'optique de l'exogamie, que les mariages soient prohibés entre les deux groupes ²⁴.

La *senankuya kuman* concerne ici des groupes à statut identique dans la mesure où elle met en rapport des Sidibe et des Dumbiya nobles. Or elle affecte comme nous l'avons vu l'ensemble des Sidibe et l'ensemble des Dumbiya et met en relations lorsqu'il s'agit de Sidibe nobles et de Dumbiya griots ou forgerons des groupes de statut différent. Il existe également au Wasulu des types de *senankuya kuman* qui lient des groupes de statut théoriquement égal mais dont l'un est considéré par l'autre comme inférieur, comme dans le cas des Sidibe du Ba-Sidibe et des Sangaré Bogolatigi et Bogoladon de Madigila en Guinée.

Selon la légende, l'ancêtre des Sidibe rencontra en combat singulier l'ancêtre des Sangaré Bogolatigi. Il avait été convenu avant que le combat ne commence que celui [41] qui en sortirait vainqueur aurait le droit de commander. L'ancêtre des Sidibe l'emporta et jeta son adversaire dans la boue. C'est de là que proviendrait le qualificatif *Bogola Don* (qui rentre dans la boue) qui sert à désigner cette catégorie de Sangaré. Depuis cet événement les Sangaré portent des vêtements

²⁴ La ressemblance est ici frappante avec le cas Dogon-Bozo (cf. Griaule 1948).

confectionnés à l'aide de pagnes teints à la terre ²⁵, alors que les Sidibe portent des vêtements faits de bandes de coton teints avec l'écorce d'un arbre nommé *gre* (non identifié). La *senankuya kunan* entre les Sangaré et les Sidibe est désignée par l'expression *gre ni bogo* ²⁶. Ces Sidibe qui portent des vêtements teints au *gre* s'estiment supérieurs au Sangaré vêtus de pagnes teints à la terre, et considèrent les Sangaré comme des « esclaves ». Ils refusent de se marier avec eux, de s'asseoir sur la même natte et ne boivent pas dans le même pot.

L'impureté de ces Sangaré aux yeux des Sidibe est si forte que si l'un d'entre eux vient chez eux et qu'ils l'invitent à manger, le reste du plat est donné aux animaux ²⁷.

Les rapports de *senankuya* que nous avons examiné jusqu'à présent concernaient soit deux *jamu* de statut égal, soit un lignage et un groupe d'hommes porteur d'un même *jamu* mais comprenant des sous groupes de statut différent soit dans le dernier cas deux *jamu* appartenant à un même ensemble ethnique : les Fula du Wasulu et porteurs de *jamu* leur conférant en principe une identité de statut mais dont l'un se considère cependant comme supérieur à l'autre.

À côté de ces trois catégories de *senankuya*, il en existe une autre au Wasulu, celle qui lie un groupe ethnique à une caste déterminée. Cette alliance est du type *senankuya kunan*, elle unit l'ensemble des Fula du Wasulu à l'ensemble des *numu* (forgerons).

La Senankuya Fula-Numu

Cette *senankuya* unit l'ensemble des porteurs de *jamu* Fula du Wasulu : Jalo, Jakite, Sidibe, Sangaré à [42] l'ensemble des membres de la caste des *numu* ²⁸. Selon une légende recueillie auprès des Sidibe de Niesumala (canton de Gwaniakha, arrondissement de Kalana, cercle de Yanfolila) cette *senankuya* aurait pour origine un pacte passé entre

²⁵ On les appelle également bogolatigi : celui qui porte la terre.

²⁶ *gre* : couleur de l'écorce de l'arbre *gre*. *ni* : et, *bogo* : terre.

²⁷ Malheureusement nous n'avons pu interroger les Sangaré Bogoladon qui résident en Guinée.

²⁸ Cf. A. Hampate Ba et G. Dieterlen (1961).

Numasajan Fane et Filamasa Jan Jalo. Ces deux ancêtres auraient prêté le serment de ne jamais se nuire et de ne jamais verser le sang, eux et leur postérité.

À l'occasion de ce serment, ils auraient versé leur sang sur de la crème de mil (*dege*) et des noix de cola. D'autres légendes qui portent sur l'origine de cette *senankuya* ont été recueillies par P.E.N. Doumbia (1936). Selon l'une d'entre elles, à l'origine des temps les forgerons étaient des singes, ils avaient le corps couvert de poils et une longue queue. Les Peul, eux, n'étaient pas circoncis alors que les forgerons comme tous les singes l'étaient. Les Peuls et les forgerons se sont rendus mutuellement service. Le Peul a rasé et a coupé la queue du forgeron tandis que celui-ci circoncisait le Peul. Lors de cet échange de services, leurs sangs se mélangèrent et ils jurèrent sur leurs sangs mêlés de ne plus jamais se blesser eux et leurs descendants quelque en puisse être la cause. Désormais plus un Peul ne devait verser une goutte de sang forgeron, ni un forgeron une goutte de sang Peul.

D'après la seconde légende recueillie par le même auteur : « l'ancêtre des Peuls et celui des forgerons sont venus ensemble de La Mecque dans ce pays. Le forgeron était marié et avait des filles. Le Peul n'avait même pas une femme. Le forgeron lui aurait donné une de ses filles en mariage en lui assurant que ce sera le dernier et l'unique mariage entre les deux clans ». Enfin selon la troisième et dernière légende l'ancêtre des Peuls alla traire ses vaches et rapporta le lait dans lequel le forgeron plongea ses tenailles, son enclume, son piochon et son marteau. Les deux hommes jurèrent sur ce lait et le burent ensemble. Ils se promirent paix, fidélité, aide et protection réciproques. Le dénominateur commun de toutes les légendes relatives à la *senankuya* entre les Peul et [43] les forgerons aussi bien qu'à celle unissant les Sidibe aux Dumbiya, analysée plus haut, réside dans le fait que l'origine de l'alliance entre les groupes est présentée comme, la résultante d'un échange. Cet échange de forces dans le cas Sidibe-Dumbiya (première légende) ou de services (rasage/circoncision) dans le cas Peul-forgeron aboutit au mélange, et à la synthèse de produits originaux. Les deux sangs mélangés ou le lait + les outils du forgeron sont absorbés par les deux alliés quand le Peul et le forgeron boivent le lait ou sont assimilés socialement dans le cas des Sidibe et des Dumbiya.

Ce principe d'échange et de réciprocité qui se trouve être à l'origine des *senankuya kunan* et en particulier de celle qui concerne les Peul et les forgerons a une efficacité qui déborde le niveau du mythe. C'est ce principe en effet qui régit les rapports qu'entretiennent les Peul et les forgerons au sein de la société Wasulunke. Ces rapports, nous l'avons vu plus haut comportent un aspect hiérarchique et dissymétrique. Le Peul est noble (*horon*) guerrier, (*tontigi*) chef dans certains cas, agriculteur et éleveur. Le *numu* est *nyamakala*, forgeron, il ne va pas à la guerre et n'est jamais chef. Le *numu* est « l'esclave » du Peul, il lui appartient, le Peul est son maître. Au plan de la religion néanmoins, les rôles sont inversés, le forgeron dirige la société initiatique du Komo.

Cette primauté du forgeron sur le plan religieux corrige de façon importante son infériorité par rapport au Peul dans le domaine politique. Les relations sociales et économiques entre les deux groupes marquées par la réciprocité contribuent également à atténuer le caractère asymétrique de leurs rapports. Nous avons vu plus haut que la *senankuya* entre eux groupes donne lieu à un échange de plaisanteries lorsque les membres de ces deux groupes se rencontrent. Ainsi pour se moquer d'un Peul, un forgeron le traitera de *Warable* (fauve rouge)²⁹ ou *fulatie pasani nambarato* (homme Peul chétif et trompeur)³⁰, ou bien encore *fulatienin* (petit Peul). Le Peul [44] de son côté traitera le forgeron de *numutienin* (petit forgeron) ou bien s'adressant à un vieux forgeron, au lieu d'employer le terme *tiekoroba* (vieillard) qui est de mise en ce cas là, l'appelle *tie* (homme) ce qui constituerait une offense grave si les deux hommes n'étaient *senanku*.

Ce principe de réciprocité agit également dans la sphère des services que les Peul et les forgerons se rendent mutuellement. Ces échanges de service ont lieu à l'occasion de tous les grands rites de la vie sociale et notamment lors des mariages. Quand un Peul désire se marier, il envoie son forgeron faire les démarches dans la famille de la femme qu'il convoite. Inversement lorsqu'un forgeron voit dans une autre famille forgeronne une femme qui lui plaît, il envoie un émissaire, son frère, son père ou le père de son père accompagné d'un jeune Peul désigné

²⁹ A. Hampate Ba et G. Dieterlen (1961).

³⁰ Les Peul ont la réputation d'être traîtres.

par son « patron » (*ja-tigi*)³¹. À côté de ces échanges de service, les grands événements de la vie sociale que sont les baptêmes, les circoncisions, les mariages et les funérailles donnent également lieu à des prestations réciproques de cadeaux entre les Peul et les forgerons. Lorsqu'un baptême a lieu dans une famille Peul, le forgeron de la famille se rend dans la concession de son Peul avec un canari plein d'eau sur la tête et s'arrête devant la porte de la case de la femme accouchée. Il crie le prénom de l'enfant, jette un peu de l'eau du canari en avant, un peu en arrière et recommence trois fois de suite. Ensuite il pose le canari devant la porte et les femmes de la maison lui remettent un cadeau. Quand il a reçu le cadeau, il ouvre et ferme la porte de la case trois fois de suite, donne des bénédictions à l'enfant et s'en va. Quand le même événement a lieu dans une famille forgeronne, le *ja-tigi* peul de la famille y assiste et reçoit sa part de cadeaux. D'autres circonstances, fournissent également l'occasion de prestations entre Peul et forgeron. Après la récolte par exemple, le *ja-tigi* peul remet un panier de gros mil et un panier de petit mil à son forgeron.

[45]

De façon générale le principe d'entraide qui fait partie intégrante de la *senankuya* oblige les deux *senanku* à des prestations réciproques. A. Hampate Ba et G. Dieterlen (1961) mentionnent le fait qu'autrefois un Peul ne vendait jamais de lait à un forgeron et que ce dernier travaillait pour lui gratis. Ces rapports privilégiés comportaient même un droit de prélèvement ou de pillage à la mort d'un des deux *senanku*. Lorsqu'un Peul mourrait, son forgeron pouvait prendre tout ce qu'il désirait dans les biens laissés par le mort. Si l'objet dérobé avait une grande valeur et que la famille du défunt désirait le récupérer, elle était tenue de donner quelque chose en échange. Pour les femmes, il en était de même, le forgeron pouvait prendre une fille³² du Peul décédé et aller la marier dans une autre famille Peul. Ces pratiques étaient paraît-il réciproques.

³¹ La fonction de *ja-tigi* revêt une importance fondamentale dans toute la zone soudanienne. Elle a jusqu'ici été peu analysée sauf dans la thèse d'Hopkins (1976). Le *ja-tigi* c'est l'hôte, le logeur, c'est aussi l'autochtone par rapport à l'étranger (*dunanke*), le « patron » par rapport au client (*nyamakala*) le sédentaire par rapport au nomade.

³² Il y avait tout de même une limite à cette pratique, le forgeron ne pouvait prendre la veuve de son *senanku* pour aller la marier dans une autre famille Peul.

Au total, les rapports Peul-forgerons, tels qu'ils s'expriment dans la *senankuya* sont marqués par une profonde ambiguïté³³. Ce que le forgeron perd d'un côté par le biais des sociétés initiatiques qui lui confèrent en outre un grand prestige religieux. En outre la prohibition des échanges matrimoniaux entre les deux groupes ne semble pas conférer une quelconque supériorité à l'un de ceux-ci.

S'il est rigoureusement interdit à un Peul et à un forgeron de sexe différent de s'asseoir sur la même natte, dans la mesure où cette position symbolise l'acte sexuel, c'est parce que cet acte est extrêmement dangereux pour tous les deux. Un Peul qui a des relations sexuelles avec une forgeronne voit sa puissance s'affaiblir, il est plus vulnérable à la guerre, inversement le forgeron qui a des relations sexuelles avec un Peul ne peut plus faire fondre le minerai ou marteler le fer.

Efficacité et utilisation de la Senankuya Peul-forgeron : les Kooroko.

Avant la colonisation, les Fula du Wasulu se définissaient socialement comme des chasseurs — cultivateurs — [46] éleveurs et guerriers. Tout étranger qui s'aventurait au Wasulu devait affronter ces Fula qui avaient la réputation de n'épargner personne. Tout homme non originaire du Wasulu qui pénétrait dans ce pays était soit tué soit réduit en esclavage par les Peul. Il n'y avait qu'une seule exception à cette règle, celle concernant les forgerons, les griots, les *nyamakala* en général et les marabouts. Ces groupes, bénéficiaient à des titres divers, d'une totale immunité lorsqu'ils pénétraient au Wasulu. Le forgeron, en tant que *senanku* du Peul pouvait se sentir parfaitement en sécurité puisque la *senankuya* comme nous l'avons vu implique l'entraide. Le griot n'avait pas pour fonction de se battre à la guerre : c'était un homme de basse extraction, il ne représentait pas un adversaire valable et en outre ses talents de cordonnier n'étaient sans doute pas

³³ L'ambiguïté du statut du forgeron n'est pas propre au Wasulu elle existe également chez les Banmana et les Dogon et semble-t-il dans toute l'Afrique au sud du Sahara. Luc de Heusch dans un article sur le symbolisme du forgeron en Afrique parle de celui-ci comme d'un être « tantôt craint et honoré, tantôt redouté et méprisé » (cité par G. Dieterlen (1965 : 6).

négligeables aux yeux des Peul. Le marabout quant à lui devait à sa qualité d'homme de Dieu d'être épargné par les Peul. Ses amulettes ses bénédictions et la connaissance de l'écriture sainte qu'il pouvait transmettre étaient grandement appréciées par les habitants du Wasulu qui comme tant d'autres essayent toujours de maximiser leurs avantages religieux en combinant au besoin les religions du terroir et l'islam. Néanmoins étant donné le nombre limité de griots et de marabouts au Wasulu avant la colonisation c'est la *senankuya* Peul-forgeron qui semble avoir joué un rôle prépondérant en tant que structure d'accueil pour les étrangers. Nous n'essayerons pas ici de retracer les événements précis qui sont liés à l'intégration d'éléments étrangers par les Peul du Wasulu ³⁴. Ce que nous voulons mettre en évidence c'est le principe qui est à l'œuvre dans cette intégration. En bref le seul et unique moyen pour des nobles étrangers de pénétrer et de vivre au Wasulu sans être tués ou réduits en captivité par les Peul était de se faire passer pour des forgerons.

« Les pays du Ouassoulou, cercle de Bougouni sont peuplés par les Peul. Tous les rescapés des nobles qui ont été défaits à la guerre, tous les prisonniers faits par ces [47] Peul dans les combats, tous ceux qui voulaient se mettre à l'abri chez eux, se déclaraient forgerons ». (Dombia 1936 : 371). Les Peul n'étaient sans doute pas dupes de ce stratagème par lequel ces étrangers échappaient à la mort ou à l'esclavage. Il est probable qu'ils acceptaient de « jouer le jeu » de la *senankuya*. En échange de la protection et de la sécurité que leur procuraient les Peul en acceptant qu'ils deviennent leur *senanku*, ils recevaient l'appellation infâmante de Kooroko et devaient renoncer à leur statut d'homme de condition franche. Le terme « Kooroko » serait la déformation des expressions Banmana-Maninka « *mogolokolon* » ou « *kokolonke* » qui sont à peu près synonymes, *mogolokolon* ou *kokolonke* signifient : « homme vide », « bon à rien », « pitre », « qui est prêt à tout ». L'emploi du terme dérivé Kooroko par les Peul du Wasulu se réfère sans doute au comportement de ces gens affaiblis par les guerres lorsqu'ils rencontraient des Peul. Ces hommes pour échapper aux coups des Wasulunke devaient manifester sans ambiguïté leur nouveau statut des nyamakala par des gesticulations, des pitreries et des bouffonneries, s'ils voulaient avoir la vie sauve. Cette conduite

³⁴ Nous essayerons de le faire plus loin à propos de l'histoire des clans Kooroko.

faisait d'eux des êtres socialement avilis aux yeux des Peul et partant ils ne pouvaient prétendre épouser leurs femmes. L'union avec des femmes forgeronnes consacrait définitivement leur avilissement. Il n'est pas exclu au demeurant que certains de ces gens en arrivant au Wasulu aient déjà eu derrière eux une expérience de commerçants à longue distance mais ceci est secondaire par rapport au fait qu'en exerçant ce métier ils assumaient une fonction économique jusqu'alors vacante dans cette région et qui cadrerait parfaitement avec leur nouveau statut de *nyamakala*. Comme nous l'avons vu plus haut, le système des valeurs des Peul du Wasulu est associé, à l'agriculture, à l'élevage, au commandement (*mara*) et à la guerre. Pour eux, un homme qui ne porte pas de fusil n'est pas digne de considération c'est un être de statut inférieur, un « sujet » [48] (*mogofe mogo*). Au contraire la situation de dépendance du *nyamakala* à l'égard de son *ja-tigi* fait de celui-ci l'obligé du Peul. Son maître le charge d'effectuer pour lui toutes sortes de missions matrimoniales, diplomatiques, économiques, et même pourrions nous dire de « commissions ». En outre le *nyamakala* n'est pas lié au sol, à un terroir précis, il n'est jamais chef de terre. Il est libre d'aller où bon lui semble, de quitter son *ja-tigi* pour essayer d'en trouver un qui lui convienne mieux.

Le *nyamakala* introduit par conséquent un facteur de mobilité dans ces populations sédentaires, il est aussi celui qui met en relations des lignages, des clans et des régions. Grâce au *nyamakala* et plus particulièrement au forgeron dans le cas du Wasulu, l'univers du village s'ouvre sur le monde plus vaste du pays ou de la région ³⁵.

Ainsi la *senankuya* Peul-forgeron offrait à ces hommes affaiblis un cadre éminemment favorable au déploiement de nouvelles conditions d'existence. Lorsqu'ils avaient noués des liens matrimoniaux avec leur famille forgeronne d'accueil — qui les acceptait d'autant plus volontiers que leur venue renforçait leur puissance — il leur était possible à eux ou à leurs enfants de choisir entre le métier de leurs alliés ou un autre qui tout en les faisant bénéficier de la protection et de la sécurité liées à leur nouveau statut, leur permettait d'échapper à la

³⁵ « Ils (les forgerons) sont indépendants, quasi internationaux. Un forgeron est partout « chez lui » où se trouve une forge et peut s'établir là où il le désire, là où il est sollicité » (G. Dieterlen 1965-66 : 5).

forge³⁶. Ce métier, le commerce à longue distance, ils pouvaient l'exercer dans des conditions relativement favorables dans la mesure où leur champ d'action s'étendait à tout le Wasulu. Le caractère général et systématique de la *senankuya* Peul-forgeron leur permettait en effet de se rendre de village en village, de franchir les barrières claniques et régionales et de se déplacer sur des distances relativement grandes bien que sans commune mesure avec celles parcourues par les autres grands groupes de commerçants de cette période³⁷.

[49]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des *Classiques des sciences sociales*, en notes de bas de page. JMT.

[50]

³⁶ « Ils (les Kooroko) se livraient tantôt à la métallurgie tantôt s'adonnaient au commerce (Doumbia 1936 : 371).

³⁷ Hopkins (1967 : 102) note que « les *nyamakala* ne pouvaient être réduits en esclavage même s'ils partaient combattre à la guerre et étaient capturés... Il était quelquefois interdit de les tuer pour quelque raison que ce fut. Ce statut particulier qui les mettaient à l'abri des guerres, constituait un atout commercial, comme dans le cas le plus connu des *numu kukuruku* (Kooroko) qui n'était certainement pas un cas isolé. Prenant avantage du fait qu'ils ne subissaient pas les inconvénients des guerres, les forgerons et les griots voyageaient librement dans des pays peu sûrs. Commerçant pendant leur voyage, ils faisaient souvent des missions pour les Tontigi qui pouvaient avoir peur de se déplacer eux-mêmes et ils servaient souvent d'intermédiaires pendant les époques troublées » (trad. de l'auteur).

[51]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Première partie : La formation de la communauté kooroko

Chapitre 3

Les Kooroko

[Retour à la table des matières](#)

Binger, l'illustre explorateur, qui était très sensibilisé à tout ce qui touchait de près ou de loin au commerce puisqu'il cherchait des débouchés aux produits français, est le premier européen à avoir parlé des Kooroko dans la relation de son périple qui le mena du Niger au Golfe de Guinée. Dans le passage qu'il consacre aux différentes catégories de marchands du Soudan, il les décrit de la façon suivante :

« (Les Kooroko)³⁸ sont généralement des *noumou* (forgerons) du Ouassoulou et du Ouorocoro »... Leur profession est d'être marchands mais ils ont ceci de particulier, c'est qu'ils ne s'éloignent guère de leur pays et sont moins entreprenants que les Mandé de la région de Kong qui portent eux le nom de Dioula, qu'ils soient marchands ou non. Rarement les Kooroko arrivent à se créer une situation : ce terme indique presque toujours l'idée d'un marchand misérable qui n'arrive pas à grand-chose ».

En ce qui concerne le statut des Kooroko³⁹ la description de Binger est juste. Selon lui les Kooroko sont en général (nous dirions toujours) des numu du Wasulu et du Worokoro, par contre l'étymologie qu'il donne du terme Kooroko est (partiellement) fautive. Il est vrai que ce terme a une acception péjorative, mais cet aspect [52] contrairement à

³⁸ Binger 1892 (Tome I : 31)

³⁹ Nous examinerons plus loin leur commerce.

ce que dit Binger ne vient pas du fait que les Kooroko sont des marchands misérables qui n'arrivent pas à grand chose, mais comme nous l'avons vu plus haut, tient à la façon dont ces gens sont parvenus à s'intégrer à la société Wasulunke.

En tout état de cause, les Kooroko ne possèdent aucun des critères qu'on utilise habituellement pour définir une ethnie. Il existe certes chez eux, avant la colonisation une communauté de langue, de pratiques et un cadre territorial commun relativement bien défini, mais les Kooroko ne constituent qu'un sous-groupe de la société Wasulunke dont le groupe dominant, numériquement et statutairement est représenté par les Fula. Les Kooroko ont des origines sociales et géographiques très diverses. Ceci se voit très nettement aujourd'hui alors que nombre d'entre eux ont quitté leur région d'origine, que le groupe est soumis à des forces centrifuges et que les leaders de certains des clans Kooroko visent à s'intégrer eux et leur clan à d'autres groupes ethniques. Les lignes de force principales qui divisent le groupe sont d'une part l'opposition entre les Kooroko d'origine forgeronne et ceux qui le sont devenus et d'autre part entre les différents *jamu* ou devises de chacun des clans, patrilignages ou groupes de patrilignages qui composent le groupe.

La difficulté de caractériser le groupe tient au fait que ces deux distinctions, celle basée sur l'origine sociale et celle fondée sur le nom, ne se recoupent pas, ou du moins, pas toujours. Ainsi parmi les gens qui portent le même *jamu* et qui par conséquent en un sens Constituent un clan dans la mesure où ils déclarent descendre d'un ancêtre commun mythique, certains se réfèrent à un ancêtre plus proche se prétendent supérieurs aux autres pour une raison quelconque.

À ce problème du *jamu* sont liés deux autres facteurs qui viennent compliquer l'analyse et qui montrent du même coup le degré d'intrication de l'organisation de ces sociétés. Le premier de ces facteurs concerne le statut. On [53] a vu en effet plus haut à propos de la *senankuya* comment deux individus pouvaient porter le même *jamu* (en l'occurrence Dumbiya) et appartenir à une catégorie sociale différente. Un Dumbiya pour reprendre cet exemple peut être noble ou libre (*horon*), griot (*jeli*) ou forgeron et pourtant tous les Dumbiya diront qu'ils descendent de Fakoli l'homme qui par ses exploits rendit, le premier, ce nom prestigieux. Le second facteur qui intervient dans la structuration du groupe est celui de l'interdit. De façon générale, tout

individu porteur d'un certain *jamu* possède un interdit (*fana*)⁴⁰ dont la nature nous importe peu à ce stade de l'analyse. Ce qu'il faut souligner, c'est que d'une part un individu peut posséder plusieurs *tana*⁴¹ et que d'autre part, tous les porteurs d'un même *jamu* ne possèdent pas forcément le même *tana*⁴². Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer ces phénomènes, qui peuvent dans certains cas être corroborées par des exemples précis. Ces hypothèses sont en gros de deux ordres. D'une part la multiplicité des *tana* pour un même *jamu* peut s'expliquer par l'éclatement et la dispersion du clan dont les différents segments ont connu des vicissitudes particulières et par conséquent ont pu adopter des *tana* particuliers. Il peut également s'agir d'éléments étrangers qui se sont intégrés au clan patronymique et ont changé de nom tout en conservant leur *tana* d'origine⁴³.

Ces quelques indications ne sont en aucun cas un essai de systématisation des catégories sociales propres aux Kooroko, elles sont simplement proposées ici à titre de repère pour l'examen des différents clans patronymiques Kooroko qui va être maintenant entrepris⁴⁴.

Les jamu

Au sein du groupe Kooroko, les porteurs des différents *jamu* ne possèdent pas le même statut. De même à l'intérieur de certains *jamu* comme il a été dit plus haut, [54] il existe des lignages qui prétendent à une sorte de supériorité sur les autres pour des raisons diverses. Il existe une expression chez les Kooroko, qui si elle n'ordonne pas socialement l'ensemble ou même une partie des *jamu* donne du moins à l'un d'entre eux la prééminence sur l'ensemble des autres *jamu* du groupe. Cette

⁴⁰ *Tana* qui est parfois à l'origine de *jamu* (voir *supra*).

⁴¹ Delafosse (1912, t. III : 101). La plupart du temps chaque clan possède, outre un tabou principal, un grand nombre de tabous secondaires.

⁴² *Ibid.* p. 103, « Car il arrive aussi qu'une fraction de clan, à la suite d'une circonstance de même ordre, a chargé son tabou sans changer son nom de clan, en sorte que tous les membres d'un même clan n'ont pas nécessairement le même « tabou », ce dernier varie souvent avec les provinces ».

⁴³ Ainsi les Jakite du Gwanan qui ont pour totem le lion correspondant à leur ancien *jamu* : Jara ou Konaté.

⁴⁴ L'analyse est reprise plus loin et approfondie à propos de la parenté.

expression *sumanoro romogo la naani*, signifie les quatre hommes des Sumanoro. Dans l'esprit des Kooroko elle veut dire que ces quatre hommes c'est-à-dire en fait trois si l'on met de côté Sumanaro, qui sont les ancêtres des trois jamu sont les dépendants, les protégés, les étrangers de Sumanoro et de ses descendants. Les noms de ces trois clans varient d'un informateur à l'autre et un seul *jamu* se retrouve dans la totalité des différentes listes qui sont venues à notre connaissance. Pour certains informateurs, il s'agirait des Kulibali, des Jabate, et des Kone, pour d'autres des Jabate, des Dumbiya et des Kamara ou bien encore des Kulibali, des Kamara et des Jabate. Quoiqu'il en soit de ces trois clans, il n'en reste pas moins que ce sont les Sumanoro qui les dominent dans la mesure où ils ont joué vis-à-vis d'eux le rôle d'autochtones, de *ja-tigi*, qu'ils les ont hébergés, protégés et qu'ils leur ont donné leurs filles.

Les Sumanoro

Avec les Sumanoro, nous entrons de plein pied à la fois dans l'histoire et dans le mythe. Dans l'histoire puisqu'il s'agit de l'Empire médiéval du Mali dont l'existence est certaine et sur lequel nous possédons un certain nombre de sources écrites et dans le mythe car il existe également à propos de cet empire tout un corpus de traditions orales dont il est malaisé de faire un visage historique⁴⁵. Delafosse fait remonter l'origine des Sumanoro à une période très éloignée puisqu'il la rattache à l'histoire de l'Empire de Ghana. Selon lui lors de la dispersion du Ghana qui eut lieu à la fin du XI^{ème} siècle, [55] à la suite de la conquête de cet empire par les Almoravides, l'un des clans composant cet empire : « Les Diarisso fondèrent un royaume au Kaniaga où ils retrouvèrent des gens de leur clan en la personne des descendants de Goumate-Fade : ce fut l'origine du fameux empire de Sosso ou des Sosse qui devait devenir célèbre quelques cent ans plus

⁴⁵ Pour une synthèse des différentes sources écrites voir l'ouvrage fondamental de Mauny (1961). Pour la tradition orale les ouvrages de base dont Delafosse (1912) et D.T. Niane (1960). Monteil dans son ouvrage remarquable (1968) perçoit nettement la discordance entre les sources écrites et les traditions orales et s'efforce d'en faire la synthèse.

tard avec la dynastie des Kaante »⁴⁶. Plus loin il ajoute que « la dynastie des Kaante qui succéda à celle des Diarisso vers 1180 ne compta que deux princes Diara Kaante et Soumangourou Kaante » et que « Diara Kaante était un Soninké d'une caste inférieure, que certaines traditions disaient originaires de la province de Ouossebougu tandis que d'autres le font venir de Tirakka escale du Niger autrefois célèbre et voisine de Tombouctou qui la supplanta ». Monteil lui ne souscrit pas à la thèse de Delafosse qui fait des Kaante les successeurs des Diarisso. Pour lui « on ne connaît de Soso qu'un chef légendaire mémoire Soumangourou ex Dyon-Sandigui c'est-à-dire chef de captifs, du chef du Gana et chargé par lui du gouvernement d'une province, il versait dit-on le tribut annuel de cette province à Dota, village du nord du Beledougou. Il appartenait aux Kante, fraction dite des Bamagana... La circonscription territoriale dont Soso était la capitale s'étendait depuis le nord de cette agglomération jusqu'à Koulikoro compris, sur la rive gauche du Niger et sur la rive droite de ce fleuve, elle englobait le territoire de Baguinta (Baguineda). Les « gens de Soso » c'est-à-dire ceux qui constituent la force de Soumangourou, étaient, comme Soumangourou lui-même des Koussa, esclaves semblables aux Boula dans le Mali »⁴⁷.

La *fasa* de Sunjata ;. recueillie par D.T. Niane concorde avec la version dont fait état Delafosse et avec celle recueillie par nous qui fait des Diarisso les descendants de Diara Kante frère aîné de Sumanoro. Selon lui (op. cit., p. 74) « Sumanoro descendait de la lignée des forgerons Diarisso qui ont apprivoisé le feu et ont appris aux [56] hommes le travail du fer ». Il était donc forgeron et « comme tous les maîtres du feu, grand sorcier ».

Cette version accorde relativement peu de place à Sumanoro qu'elle dépeint sous les traits d'un tyran sanguinaire et magicien.

⁴⁶ Delafosse (1912, Tome I, p. 265, tome 2, p. 164-165).

⁴⁷ Monteil (1968 : 64-65). Notons au passage et bien que cela sorte un peu de notre sujet que les Kussa ainsi que l'a montré Meillassoux ne sont en rien des esclaves mais constituent une fraction Soninké. (Meillassoux 1967). Il en est de même pour les Boula. Tous les informateurs que nous avons interrogé à ce sujet, en relation avec les dires de Monteil ont nié catégoriquement que les Boula soient des esclaves. Il s'agissait semble-t-il d'une confédération de clans dans l'Empire du Mali.

Elle établit entre Sunjata et lui un constant contre-point et n'en fait état que dans la mesure où il intervient dans la destinée de ce dernier et par conséquent dans celle, de l'Empire du Manding. Selon cette version ⁴⁸ le roi du Manding Nare Magan avait un fils du nom de Sunjata qu'il préférait aux autres et qu'il voulait voir monter sur le trône après sa mort. Malheureusement pour lui Sunjata n'était pas un enfant comme les autres, il parlait peu et ne pouvait pas marcher. Aussi quand Nare-Magan mourut ce fut le demi-frère de Sunjata, Dankaran Tuman, qui fut choisi par le conseil des anciens pour succéder à son père sur le trône du Manding. Un jour cependant Sunjata réussit à marcher et fut dès lors aimé de toute la population du Manding au point que la mère de Dankaran Tuman craignant de voir le pouvoir de son fils s'effriter, essayât sans succès de se débarrasser de lui et qu'il fut obligé de partir en exil. Avant qu'il ne parte son demi-frère Dankaran Tuman lui fit subir un dernier affront en lui enlevant Balla Fasseke ⁴⁹ le griot que son père lui avait donné sous prétexte de l'envoyer en ambassade chez Sumanoro Kante, le puissant roi de Sosso. L'exil conduisit Sunjata d'abord au Wagadu puis à Mema où il fit son éducation de jeune prince. Quand l'ambassade envoyée par Dankaran Tuman arriva à Sosso, Sumanoro avait déjà étendu sa domination sur le Wagadu. Il exigea que le Manding se reconnaisse tributaire de Sosso et retint Balla Fasseke le griot que Dankaran Tuman s'était approprié, ce qui déclancha les hostilités entre les deux royaumes. Sumanoro qui avait enlevé la femme de son neveu utérin Fakoli Kuruman vit celui-ci l'abandonner pour aller combattre dans le camp du Manding aux côtés de Dankaran Tuman. Ce dernier fut d'ailleurs bientôt vaincu par [57] Sumanoro qui conquiert le Manding tandis que seul son neveu continuait la lutte contre lui.

Après bien des péripéties Sunjata revint au Manding, réussit à fédérer tous les chefs locaux qui commençaient à relever le joug de Sumanoro et finit par le vaincre. Il ne réussit cependant ni à le tuer, ni à le faire prisonnier, celui-ci ayant disparu comme par enchantement au moment même où, s'étant lancé à sa poursuite, il parvenait à le rejoindre.

Cette légende de l'Empire du Manding, telle que nous venons de l'évoquer brièvement est encore présente de multiples façons dans la

⁴⁸ Nous résumons ici à grands traits la version recueillie par D.T. Niane.

⁴⁹ Ancêtre des Kuyate.

mémoire de tous les Sumanoro ou Kante. En premier lieu tous les porteurs du jamu se reconnaissent comme ancêtre commun éloigné Sumanoro et tous se font appeler Sumanoro ou Kante. Pour certains, Kante serait le frère de Sumanoro, pour d'autres son fils, pour d'autres enfin les jeunes seraient appelés Kante tandis que les vieux répondraient au nom de Sumanoro.

Au niveau du *tana* ou de la *senankuya* la tradition orale telle que la perpétuent les griots Maninka est également efficace. Aussi nombreux sont les Sumanoro qui ont pour interdit le crocodile (*bamba*) que l'on retrouve dans la devise du clan et au nom duquel ils répondent. Les circonstances dans lesquelles le crocodile est devenu l'interdit de ces Sumanoro sont rapportées dans les versions que nous avons recueillies ainsi que dans celles qui ont déjà été publiées ⁵⁰ à un événement de la vie de Sumanoro. Selon l'une d'elles Sumanoro fut blessé lors de la défaite que lui infligea Sunjata à Krina et dans sa fuite arriva au bord du Niger. À ce moment là, un crocodile vint le prendre, il se posa sur son dos et l'animal alla le déposer à Kulikoro où il aurait disparu ⁵¹. C'est ainsi que le crocodile serait devenu l'interdit de certains Sumanoro ⁵². D'autres porteurs de ce jamu par contre, ont pour interdit

⁵⁰ Doumbia (1936 ; 343-344).

⁵¹ Les paroles que le caïman aurait dites à Sumanoro ont fait l'objet d'une chanson que chantent les jeunes garçons :

Tchienin bora donna
Le petit garçon est sorti de la danse
tchegere te donke ne kelenko
Aucun autre homme ne dansera plus cette danse
en dehors de moi seul
kotige sumanoro
Traversé le marigot Sumanoro
batige Sumanoro
Traverse le fleuve Sumanoro
sumanoro jigi Sumanoro
Sumanoro descend Sumanoro

⁵² La colline de Koulikoro est encore aujourd'hui l'objet d'un culte dédié à Sumanoro. On montre au visiteur la brèche par laquelle il s'enfuit, la pierre trouée où il disparut ou en laquelle il se transforma et l'orifice de la caverne où il apparaîtrait tous les vendredis. Au pied de cette colline réside un prêtre qui effectue des sacrifices en l'honneur du grand héros. Les objets du culte comprendraient selon un de nos informateurs deux cercles en pierre, un canari rempli d'eau enfoui dans le sol et un couteau à double tranchant.

le *tago* (tortue d'eau) ou le *nkana* (l'iguane d'eau) qui selon certaines taxonomies indigènes, [58] appartiendraient à la même espèce zoologique que le crocodile ⁵³.

La *senankuya*, elle aussi est affectée par les grands événements légendaires de l'épopée manding puisque la majorité des Kante considèrent que leurs véritables *senanku*, en dehors des Peul sont les Masalen Keita ⁵⁴ (Keita de la race des rois) et que cette alliance est à rapporter à la lutte sans merci que se livrèrent le Soso et le Manden. Les circonstances exactes de cette alliance ne nous sont pas connues car elles appartiennent à la connaissance ésotérique. Les Sumanoro disent que seuls les griots du Manden sont habilités à jeter la lumière sur les causes précises de cette *senankuya* et que s'ils le faisaient eux, ils en subiraient de graves préjudices. On sait simplement que cette alliance est un pacte de sang (*senankuya kunan* ou *jo*) et qu'elle prohibe des échanges matrimoniaux entre les porteurs des deux jamu.

Si tous les Sumanoro ou Kante se reconnaissent un ancêtre commun en la personne de Sumanoro, certains lignages n'en prétendent pas moins à une sorte de supériorité sur les autres pour diverses raisons. D'une part certains lignages ont une réputation d'infériorité en raison d'un événement précis. Ainsi les Woorote, littéralement « sans cola » sont l'objet d'une assez grande mésestime de la part des autres lignages Sumanoro ; ceci dû au fait que pour le baptême de leur ancêtre il n'y avait pas de cola et donc qu'il se serait agi d'un bâtard.

Certains Sumanoro d'autre part prétendent que leurs ancêtres n'ont jamais travaillé le fer et s'estiment de ce fait supérieurs aux membres des autres lignages. Pour l'un d'entre eux par exemple, lorsque Sunjata vainquit Sumanoro, beaucoup de gens partirent du Manden. Certains allèrent à Ojene d'autres à Segela, d'autres à Wooro-Dugu Sokura (Côte d'Ivoire). Le fils de Sumanoro selon lui s'appelait Masa. Il était accompagné de son frère cadet de même père et de même mère, Kaba. Ceux-ci quittèrent le Manden et traversèrent le Niger pour se [59] rendre au Wasulu. Ils arrivèrent au Gwaniakha où les habitants de ce pays les prièrent de s'installer auprès d'eux. Le frère cadet Kaba répondit aux habitants qu'il était difficile pour eux de s'installer dans ce pays car ils avaient été vaincus et avaient perdu tous leurs biens au

⁵³ Dombia (1936 : 338).

⁵⁴ En fait certains Kanté se disent également *senanku* des Kulibali et des Jabate.

cours de la bataille. Il ajouta, que ni lui ni son frère, n'avaient de femme et que par conséquent ils ne s'installeraient que là où il pourrait donner une femme à son frère. À ce moment là, un forgeron qui se trouvait sur les lieux proposa de donner sa fille aux Peul pour qu'ils la donne en mariage à Masa le frère aîné. Masa de cette façon put se procurer une femme, mais fut dès lors, lui et ses descendants, considéré comme un forgeron. Ayant acquis une femme, Masa se mit à la recherche d'un endroit pour s'installer. Il en trouva un qu'il acheta avec les débris d'armes qui leur restaient. Masa dit alors que puisqu'ils avaient perdu la bataille et qu'ils n'avaient plus de force, ils allaient faire du commerce pour vivre. C'est ainsi que Masa et ses descendants devinrent Kooroko. Ils continuèrent à prendre femme dans des lignages forgerons mais ne donnèrent jamais leur fille à ces derniers. Ces filles, ils les donnèrent en mariage aux autres clans Kooroko dont nous allons maintenant entreprendre l'analyse.

Les Jabate

De même que celle des Kante, la légende d'origine des Jabate qui sont leur *senanku* est intimement associée dans la tradition orale à la figure prestigieuse de Sunjata ⁵⁵. D'après D.T. Niane (1960 : 26, N. 6) l'ancêtre des Traoré et celui des Jabate étaient deux frères. Ils étaient chasseurs et s'étaient rendus au cours de leur chasse aux abords du pays de Do ⁵⁶ où ils avaient appris qu'un buffle semait la terreur. Le roi de Do, Mansa-Gnema Diarra, avait promis les plus belles récompenses au chasseur qui tuerait le buffle. Beaucoup s'y [60] étaient essayé mais ils étaient morts ou avaient échoué. Les deux chasseurs décidèrent de tenter leur chance et pénétrèrent dans le pays de Do. Là ils rencontrèrent une vieille femme abandonnée à qui il donnèrent à manger et qui pour les remercier leur donna le secret leur permettant de triompher du buffle. Le frère aîné parvint effectivement à tuer le buffle et obtint en récompense une femme du nom de Sogolon Kedyou ou Kondouto qui

⁵⁵ Les Jabate de Kela sont les griots traditionnels des Keita (Dieterlen 1955 : 39).

⁵⁶ D'après D.T. Niane (1960. 23) il s'agirait du pays de Segou.

fut ensuite épousée par Maghan Kon Fatta le roi du Manden et qui donna le jour à Sunjata.

Selon ce récit, la segmentation du clan Traoré en deux lignées, l'une noble celle de Traoré et l'autre griote, celle des Jabate eut lieu après que le cadet des chasseurs Wulani eut tué le buffle. En effet à ce moment là, l'aîné Wulamba composa sur le champ une chanson au vainqueur qui s'écria « Frère si tu étais griot, personne ne te résisterait », ce qui se dit en Maninka *koro tun bake jeli a jan bagate*, l'expression *jan bagate* étant devenue par la suite *jabate* ou *jubate* selon la prononciation.

Si cette légende explique l'origine des griots Jabate elle ne rend pas compte de celle des Jabate forgerons dont l'existence est pourtant attestée dans plusieurs régions du Mali, ni de celle des Jabate Kooroko. Selon Kelemonzon Jabate, griot de Kita, il y aurait deux sortes de Jabate, les Jabate Sangoï qui seraient tous griots et les Jabate Shiaman ⁵⁷ dont certains seraient griots et d'autres forgerons. Ces deux catégories de Jabate ne pourraient s'épouser ni boire dans le même récipient.

Quant aux Kooroko Jabate qui sont peu nombreux, ils assignent à leur clan une origine géographique précise. Ils affirment tous venir en effet du pays de Banan situé au nord-ouest de Buguni. Selon l'un d'entre eux, Nankon Tumani Traoré était chasseur et quitta le village de Kekoro dans le Banan, il y a sept ou huit générations, pour se rendre dans le Kusan, petite chefferie du Wasulu ⁵⁸. Là bas il fut hébergé par un Fula nommé Solomani Sidibe qui était également chasseur et qui [61] résidait à Basidibejin. Les deux hommes étaient célibataires et se nourrissaient de gibier qu'ils se procuraient en chassant. Au cours d'une de ces chasses ils apprirent par les colporteurs qu'il existait un marché du nom de Mininian (nord-ouest de la Côte d'Ivoire). Ils décidèrent de boucaner de la viande pour l'apporter sur ce marché. À l'époque les gens étaient vêtus de peau tannée. Lorsqu'il arriva sur le marché de Maninian, Nankon Tumani, l'ancêtre des Traoré-Jabate, aperçut de la cotonnade et en acheta pour lui-même et son grand frère le Peul. Il revint ensuite à Basidibejin où il remit au Peul la part qui lui revenait.

⁵⁷ Shiaman ou Faro serait la divinité d'un fleuve sur les bords duquel étaient installés les Jabate Shiaman.

⁵⁸ Sur le Kusan voir supra.

Ainsi tous les lundis, jour auquel se tenait et se tient encore le marché de Mininian, Nankon Tumani tuait du gibier et l'apportait au marché.

Après qu'il eut quitté le Banan, Nankon Tumani resta longtemps sans donner de ses nouvelles. Ce n'est que par des colporteurs que sa soeur-cadette restée dans le Banan apprit que son frère aîné se trouvait dans le Wasulu. Elle le rejoignit là-bas alors qu'elle se trouvait enceinte. De place en place, elle demandait de ses nouvelles jusqu'à ce qu'elle le retrouve. À cette époque, il n'y avait pas de cases en banco, les gens habitaient des huttes composées d'une armature de bois couverte de paille sèche où l'on entrait qu'en se courbant. Elle finit par apprendre où se trouvait son frère et s'assit pour l'attendre car il n'était pas là. Au crépuscule son frère revint de la chasse. Elle se précipita sur lui en pleurant et lui demanda la raison de son départ au Wasulu. « On t'avait considéré comme perdu, ce n'est que par la suite qu'on a eu de tes nouvelles » s'écria-t-elle. Elle ne s'était mariée qu'après le départ de son grand frère et elle ne voulait pas mourir sans l'avoir revu. Nankon Tumani dit à sa sœur « Tais-toi, mon grand frère (le Fula) n'est pas encore rentré. Quand il sera là, tu raconteras ton aventure ». Il y avait deux huttes, la petite soeur déposa ses effets dans celle de son grand frère. Quand le Fula revint, celui-ci lui expliqua la situation et lui présenta sa petite soeur. Au [62] prime abord, dit-il, il avait eu peur car il n'avait pas imaginé qu'elle puisse se trouver dans un endroit aussi désert. À son arrivée, il avait été obligé de faire un enclos pour que sa sœur puisse faire sa toilette. Le Fula dit : « Puisque nous sommes des frères, il n'est pas logique que je sois un Sidibe et que tu sois un Traoré ou bien nous serons tous des Sidibe ou tous des Traoré ». Nankon Tumani répondit : « Ce n'est pas possible, aujourd'hui l'entente règne entre nous, mais demain la discorde peut survenir. Que chacun garde son nom ». En parlant ainsi Nankon Tumani était guidé par le souci de conserver sa propre descendance.

La petite sœur approuva son frère. Ils demeurèrent ainsi. Tout était commun chez eux. Ils repartirent à la chasse et pendant leur absence, la sœur de Nankon Tumani accoucha. Elle mit son enfant dans un morceau d'étoffe, le posa sur le sol et le couvrit de feuilles. Lorsque Nankon Tumani revint de la chasse, sa sœur était en train de se laver dans l'enclos. Il entra dans la case, suspendit son fusil, déposa son sac et s'assit sur le tas de feuilles sous lequel se trouvait l'enfant. Lorsque la mère revint de l'enclos, elle s'aperçut que l'enfant était mort mais ne

voulut pas le dire à son frère. Elle s'écria simplement plusieurs fois de suite : « Jibato » expression qui signifie femme nouvellement accouchée en Banmana ce qui devint par la suite Jabate, la devise du lignage. Depuis cet évènement les femmes nouvellement accouchées sont le *tana* (interdit) des Jabate. Ils ne peuvent les voir et s'ils prennent dans leurs bras un enfant avant qu'on ne lui ait rasé ses premiers cheveux, celui-ci meurt ⁵⁹.

Après cet événement, vint le temps pour les deux compagnons de se marier. Les villages commençaient à être fondés dans la brousse. La première femme qu'ils trouvèrent fut l'objet de discussion. L'ancêtre des Jabate voulait que le Fula se marie le premier. Celui-ci estimait [63] au contraire que c'était à Nankon Tumani d'épouser cette femme. Il proposa ensuite que celle-ci leur fut commune.

L'ancêtre des Jabate rejeta cette proposition et dit au Fula que puisqu'il était l'aîné, il lui laissait cette femme. Le Fula finit par accepter et épousa la femme, Nankon Tumani se maria par la suite et l'endroit où ils vivaient devint un village du nom de Basidibejin.

Cette légende est intéressante, car en dehors du fait qu'elle explique de façon détaillée l'origine de l'interdit principal des Jabate, elle donne une description très significative des rapports entre l'ancêtre des Sidibe et celui des Jabate. Ceux-ci sont de statut égal mais le Fula est quand même l'aîné, ce qui lui donne une certaine prééminence sur l'ancêtre des Jabate qui va vendre le gibier sur le marché de Mininian et qui en rapporte la cotonnade. Ensuite il dit à sa sœur d'attendre le Fula pour lui narrer son périple. Enfin c'est le Fula qui prend femme le premier.

D'autres légendes que nous avons recueillies de la bouche de représentants du même clan sont plus explicites quant à la prééminence des Sidibe sur les Jabate. Ainsi les ancêtres de L.T.J. de Bamako, Fachien et son frère cadet Tiemokhpjan auraient quitté Kibadum dans

⁵⁹ Les Jabate Kooroko ont un centre *tana* mais moins important que le précédent, le *konkoron* (sorte de biche), dont ils expliquent l'origine de la façon suivante. Leur ancêtre désirait construire une case en banco. Un soir il fit pétrir du banco dans lequel un *konkoron* s'enlisa. Au matin, l'ancêtre des Jabate vit l'animal enlisé et lui donna l'ordre de sortir car il ne savait pas pour quelle raison il était venu. Contrairement aux femmes nouvellement accouchées les Jabate peuvent voir les *konkoron* mais ils ne doivent ni les tuer, ni manger leur chair car cela leur ferait mal à la bouche.

le Banan où ils étaient paysans pour se rendre au Wasulu. Arrivés à Basidibejin, ils auraient trouvé Meriya Solomani Sidibe qui détenait le pouvoir. Ils décidèrent de s'associer à ce dernier. L'ancêtre des Jabate qui connaissait beaucoup de choses, donna le secret du pays à l'ancêtre des Sidibe. Il lui dit : « Si tu mets le feu à la forêt qui est à l'est du village juste à la fin de la saison froide et si tu es le premier à la faire, tout le pays sera à toi ». Après avoir livré le secret à Meriya Solomani Sidibe, il lui dit qu'il allait se consacrer désormais au commerce.

Enfin, d'après M. J. de Basidibejin : Soman et Tiekura son frère aîné étaient des forgerons Banmana du nom de Traoré. Ils auraient quitté le Banan il y a six générations, seraient passés par Yanfolila et auraient trouvés Kunbamisa Sidibe le père de Meriya Solomani, à Basidibejin. Ils se lièrent d'amitié avec lui. L'ancêtre des Jabate [64] avait un beau cheval. Kunbamisa lui dit : « En l'honneur de mon amitié, tu me donnes ton cheval ». L'autre lui répondit : « Quand je retournerai dans le nord je te rapporterai un cheval ». Il alla dans le nord et acheta un autre cheval qu'il donna à Kunbamisa-Sidibe. Celui-ci lui donna des esclaves et lui dit : « J'aimerais que tu t'installes avec moi et que nous soyons amis ». Ce n'est que par la suite que les Traore-Jabate se livrèrent au commerce.

Ces deux dernières légendes permettent de corriger l'explication de l'origine du nom Jabate telle qu'elle est donnée dans la première version. Il est probable que cette étymologie — Jabate étant la déformation de *jibato* : femme nouvellement accouchée — est une façon d'enjoliver la légende d'origine des Jabate. En fait, il est probable que les Jabate étaient à l'origine des horon (nobles) Traoré, qui ont changé de nom lorsqu'en se plaçant sous la protection des Sidibe, ils sont devenus Kooroko⁶⁰. Si l'on considère que les devises Traoré et Jabate forment un paradigme, Jabate serait la transformation nyamakala (de caste) de Traoré.

Les Kamara

⁶⁰ C'est d'ailleurs la version donnée par d'autres Kooroko non Jabate.

D'après la tradition orale, les Kamara sont originaires de Manden et font partie des Ton Ta Jon Tan Ni Wooro. C'est-à-dire selon G. Dieterlen des seize familles de captifs nobles qui sont les alliés volontaires des Keita et avec lesquels ceux-ci sont unis parfois également par le mariage ⁶¹. Dans l'épopée de Sunjata telle qu'elle est rapportée par D.T. Niane ⁶², les Kamara apparaissent plusieurs fois et jouent un rôle non négligeable dans la vie du grand personnage. Sunjata dans sa jeunesse alors qu'il résidait à la cour de Niani avait notamment comme amis Fran-Kamara, les fils du roi de Tabon (Futa-Jalon) et Kamanjan Kamara le fils du roi de Sibi (Manden) ⁶³. Lorsqu'il partit en exil avec sa mère Sogolon Kedjou il alla à Tabon demander l'hospitalité au roi des Kamara [65] forgerons. Plus tard lorsque les rois de la savane commencèrent à se révolter contre Sumanoro, il se plaça sous les ordres de Kamandjan Kamara ami d'enfance de Sunjata et ancêtre des Kamara dits Dakikimbon. Parmi les autres rois révoltés se trouvait également l'autre ami d'enfance de Sunjata, Tabon Wana roi des Kamara forgerons dits Sinikimbon. Enfin, après la défaite de Sumanoro et l'achèvement de la conquête du Manden, Sunjata conclut un pacte d'amitié avec les Kamara de Sibi. Il réserva aux Keita le pays de Kita, et laissa aux Kamara la maîtrise de la terre, laissant aux Kamara la maîtrise de la terre.

Les informations que nous avons recueillies sur les Kamara recourent en partie celles données par D. T. Niane. Selon l'un de nos informateurs il y aurait trois sortes de Kamara : les Kamara de Sibi, ceux de Tabon et ceux de Munefara. Selon lui, les Kamara Kooroko seraient originaires de Tabon. En fait les Kamara Kooroko qui sont peu nombreux n'appartiennent pas tous au même lignage dans la mesure où ils ne se reconnaissent pas tous le même *tana* (interdit). Certains en effet ont pour *tana* un singe noir (*sulafin*), d'autres le crocodile (*bamba*) et d'autres enfin une tortue d'eau nommée *kamara* en Banmana (non identifiée). La seule légende d'origine des Kamara Kooroko que nous avons pu recueillir relate la façon dont certains de ces Kamara ont acquis leur nouveau statut. Selon F. K. de Kalana, Jaragwe l'ancêtre le plus éloigné dont il se souvienne était Maninka. Il vivait au Manden et

⁶¹ Dieterlen (1955 : 41).

⁶² op. cit.

⁶³ Cercle de Kangaba, région de Bamako.

appartenait à une famille guerrière. Son fils Konso partit du Manden et vint au Wasulu avec sa famille. Il passa successivement par Manjana (Guinée) puis Sotigimalila (Guinée) où il se fixa, eut un fils du nom de Samba et mourut. Son fils Samba quitta ce village pour se rendre à Berebogola (Gwaniakha, Mali) où il mourut et où vécut son fils Jumen. Le fils de Jumen, Nieniutumani, le père de l'informateur quitta Berebogola pour se rendre à Sangarejin (Kusan). Son lignage devint Kooroko, selon lui de la façon suivante :

[66]

« Nous n'avons jamais été maîtres des terres dans un village quelconque du Wasulu. Lorsque nous arrivâmes dans ce pays, nous étions peu nombreux et faibles. Les Fula étaient plus forts que nous et nous avons été obligés de nous comporter comme leurs nyamakala (gens de caste) pour échapper à leurs coups. Nous sommes devenus des Kooroko commerçants comme les autres et ne pouvant épouser des Fula, nous avons été contraints d'épouser des Kooroko ».

Les Kulibali

Les Kulibali qui sont comme les Jabate, les *senanku* des Sumanoro⁶⁴ semblent être divisés en deux grandes catégories : ceux qui ont pour *tana* la couleur noire et ceux qui ont pour interdit le lion (*jara*), encore que certains d'entre eux déclarent avoir à la fois le lion et la couleur noire comme interdit. Les légendes d'origine des Kulibali présentent une très grande variété même quand elles sont contées par deux informateurs appartenant au même lignage. Ainsi, Y.K. de Bamako, L.F.K. de Buguni et T.K. de Koloni donnent chacun une version quelque peu différente de l'histoire de leur lignage. Y.K. aurait eu pour premier ancêtre Manden Sonjara, un chasseur qui vivait au Manden. Celui de L. F. K. par contre aurait été un commerçant Banmana de Segou nommé Jaraba qui achetait aux rois leurs esclaves et qui leur vendait des armes. Il serait venu au Wasulu à la suite d'une migration. L'ancêtre de T.K. enfin ne serait rien moins que Biton

⁶⁴ Cette *senankuya* avec les Sumanoro est un pacte oral, elle ne prohibe pas les relations matrimoniales contrairement à celle qui les unit aux griots Kuyate et qui est un pacte de sang.

Kulibali, fondateur du royaume de Segou ⁶⁵. Y.K. et T.K. s'accordent sur le nom du fils de leur ancêtre le plus éloigné : Mamuru. Ce dernier, selon Y. K. serait venu au Manden puis se serait rendu à Tchienra (Guinée). Ce n'est qu'à la troisième génération que les trois membres de ce même lignage s'accordent sur le nom de leur arrière grand-père : Jelima Saatigi. Celui-ci était commerçant selon Y.K. et pour cette raison il aurait quitté Tchienra en Guinée pour se rendre au Kusan petit pays du Wasulu. [67] Selon L.F.K. il serait mort à Ferela dans le Gwanan.

Les membres de ce lignage donnent peu de renseignements quant à la façon dont ils sont devenus Kooroko.

Selon T.K. ils ne sont pas d'origine forgeronne et ils ont toujours exercé le commerce mais c'est le lieu où ils se sont Fixés qui a influé sur leur destinée. Sans doute veut-il rappeler par là les événements (comportements d'homme de caste et mariage avec des forgeronnes) qui ont fait de ces Kulibali, comme d'autres lignages, des Kooroko.

B.K. de Buguni, appartenant à un autre lignage déclare de son côté avoir pour ancêtre éloigné Kansa qui vivait à N'Tomo dans le Baninko (cercle de Joila) il y a six générations. Kansa aurait quitté N'Tomo en compagnie d'un nommé Jaraba originaire de Masigi. De N'Tomo, ils se seraient rendus à Koodugu dans le Banimonotie (cercle de Buguni) où ils auraient rencontrés un nommé Kole appartenant également au clan des Kulibali. Ce dernier leur aurait dit : « Je ne peux pas vous recevoir, car vous êtes trop puissant pour moi, mais je vous envoie à mon jeune frère qui est plus puissant et qui pourra vous accueillir ». Le jeune frère de Kole habitait Kola (près de Buguni) et se nommait Kola Jeka. Pas plus que son frère aîné il n'accepta de les recevoir mais il leur indiqua une forêt où ils fondèrent un village du nom de Konoko.

Arrivés dans la région de Buguni, ils épousèrent des femmes Kooroko ou forgeronnes, Dumbiya, Jawara et Sumanoro et devinrent pour cette raison Kooroko.

Dans le village de Konoko l'un des frères eut un fils qui fut nommé Konoko Faweli. L'autre frère eut un fils dans un autre village N'Dierela

⁶⁵ Biton Kulibali aurait régné dans un intervalle de temps maximum compris entre 1660 et 1756 (renseignements communiqués par J. Bazin).

et fut nommé pour cette raison N'Dierila Shaaba, c'est de ce dernier que descend B. K., notre informateur.

Les Dumbiya

La plupart des Dumbiya déclarent avoir pour ancêtre éloigné Fakoli Dumbiya. Ce personnage important de la [68] geste de Sunjata, était le neveu utérin et le lieutenant de Sumanoro Kante qui lui enleva sa femme. Cet événement conduisit Fakoli à abandonner son oncle maternel pour aller se ranger aux côtés de son ennemi juré Sunjata. La filiation mythique qui relie les Dumbiya à Fakoli est exprimée de façon très nette dans la devise du clan telle qu'elle est dite par les griots. Cette devise comporte de multiples variantes mais exprime toujours à peu près sensiblement les mêmes thèmes.

Certaines, par exemple, font état des doublets, du *jamu* Dumbiya (Fakoli Bla, Sisoko Bla, Fakoli est un Bla, Sisoko est un Bla) ⁶⁶. D'autres mettent en relief certaines caractéristiques physiques de Fakoli ainsi que sa générosité (*Faloli Kunda Ni Fakoli Daba : Fakoli la grosse tête Fakoli la grosse bouche ; mogo son de ye Fakoli daba bolo jan y a a numan bolo ye* : c'est par générosité qu'il a eu le bras droit plus long que le bras gauche). D'autres enfin mettent l'accent sur la bravoure de Fakoli (*fakoli kunba ni fakoli daba* : Fakoli la grosse tête, Fakoli la grosse bouche ; *juguto kuruman jugudaga di bla be sa blateke konfeni* : Kuruman qui épargne son ennemi et Kuruman qui terrasse son ennemi, le Bla préfère mourir plutôt que d'être un rien du tout).

Si tous les Dumbiya se reconnaissent pour ancêtre mythique Fakoli, ils déclarent tous descendre d'ancêtres réels différents soit par le nom ou bien s'ils portent le même nom, par la région d'origine. Pourtant, pour deux d'entre eux : L.K.D. de Wolosebugu (cercle de Bamako) et L.K.D. de Buguni dont les ancêtres portent le même nom : Nzie, mais qui viendraient de deux régions différentes, l'un de Tombuktu et l'autre de Nora (région de Sigiri, Guinée), l'appartenance à un lignage commun ne semble pas faire de doute. Ils affirment en effet tous les

⁶⁶ On peut également appeler les Dumbiya Kurunian et saluer les femmes Damba. Pour les Bla, voir supra.

deux que leur ancêtre N'Zie est venu s'installer avec N'Zanifin, l'ancêtre des Bagayogo-Sangare, qui serait également venu de Tombuktu au Bolo. En dehors de ces deux cas, l'ensemble des Dumbiya Kooroko manifeste une très [69] grande homogénéité tant en ce qui concerne l'interdit que pour ce qui est de la *senankuya*. Tous les Dumbiya déclarent avoir pour interdit la panthère (*wagakalan* ou *waganinkalan*) et de même la plupart d'entre eux ont pour *senanku* les Sidibe. Ce dernier point pourrait bien être la preuve que les Dumbiya Kooroko viennent du Baya (arrondissement de Kangare, cercle de Yanfolila) puisque comme tous l'avons vu plus haut ⁶⁷, il existe une relation de type *senankuya* entre les Dumbiya du Baya et les Sidibe du même pays.

Cependant il n'est pas impossible que l'accroissement des contacts entre Dumbiya depuis la colonisation et l'existence des relations de voisinage entre Dumbiya d'origines diverses dans les villes aient provoqué l'adoption mutuelle des *senankuya* donnant ainsi l'impression d'une grande homogénéité et d'une origine commune.

Une incertitude subsiste également en ce qui concerne le statut passé des Dumbiya Kooroko. Étaient-ils des nobles ou bien des forgerons ? Bien qu'il soit difficile d'apporter une réponse nette à cette question, les Kooroko étant toujours extrêmement discrets sur ce sujet, il semble bien que la plupart des Dumbiya Kooroko soient d'anciens forgerons qui ont commencé à se livrer au commerce sous Samori.

⁶⁷ Voir supra les rapports Peul-forgerons : la *senankuya*.

Les Bagayogo

L'histoire des Bagayogo Kooroko est intimement liée à celle des Bagayogo du Keleyadugu avec lesquels certains Bagayogo Kooroko se reconnaissent un ancêtre commun : N'Famusa Bagayogo. N'Famusa Bagayogo ou Alfa Musa Bagayogo était un marabout arabe originaire de Tombuktu. Selon certaines versions ⁶⁸ il aurait quitté Tombuktu en compagnie de ses frères : N'Zaninfin Bagayogo et Zamba Bagayogo dont la postérité constitua les chefferies du Bolo et du Danu ⁶⁹. Selon d'autres versions N'Famusa Bagayogo serait venu de Tombuktu avec ses [70] deux frères Keleya Mansa et Keleya Wombo. Quittant Tombuktu, N'Famusa Bagayogo aurait gagné directement Keleya où il construisit une mosquée. Sur place il trouva des Traoré qui résidaient dans le village de Donsela. Les Traoré étaient des pêcheurs et des prêtres (soma) ; ils cédèrent le pouvoir politique au Bagayogo, mais conservèrent le pouvoir magique sur le pays et continuèrent à faire des sacrifices. Selon la tradition, N'Famusa Bagayogo, après avoir fondé Keleya, partit en pèlerinage à la Mecque où il demeura sept ans. Quand il quitta le village, tous les habitants étaient de fervents musulmans. Mais lorsqu'il revint la flamme religieuse du village avait disparu : les Bagayogo étaient tous redevenus fétichistes. Cette situation attrista profondément N'Famusa Bagayogo. Il exhorta ses frères à abandonner les pratiques fétichistes pour revenir dans le giron de l'Islam en insistant sur le fait qu'ils étaient Arabes et que seul le hasard avait voulu qu'ils viennent dans ce pays. Il essaya pendant plusieurs années de les convaincre mais l'animisme ayant eu trop de prise sur eux, il n'y parvint pas. En désespoir de cause il se résolut à les quitter et alla s'installer dans le Woorodugu (pays de la Cola) à Koro (cercle de Tuba, Côte d'Ivoire). ⁷⁰

N'Famusa Bagoyogo eut plusieurs fils dont la descendance forme aujourd'hui le noyau de pays. Son fils cadet Masa-Birama fut le plus

⁶⁸ Monographie du cercle de Bougouni, Tome 4.

⁶⁹ Voir supra.

⁷⁰ Selon Person (1968, t. 1 : 168-169) cette migration se serait produite au XVI^{ème} siècle.

important. Il quitta Keleya et élut domicile à Dosola. Sa descendance eut le monopole du commandement.

La constitution de Bagayogo Kooroko

Les récits concernant l'origine des Bagayogo Kooroko peuvent être classés en trois grandes catégories. Il y a en premier lieu les écrits qui mettent l'accent sur le rôle joué par les gens de Segu dans l'apparition des Bagayogo Kooroko. Les seconds insistent sur l'aspect « forgeron » de ces Bagayogo, tandis que les troisièmes lient la destinée [71] de ce groupe à celui des Jakite, du Gwanan. En fait nous le verrons, quelques puissent être les divergences quant à la trame de ces différentes légendes, il existe entre ces récits une profonde unité sémantique.

Première version

Les Bagayogo Kooroko déclarent tous avoir comme ancêtre commun un certain Manamori ou Mananbori Bagayogo. Ce dernier serait selon les versions le fils cadet, le neveu ou le petit-fils de N'Famusa Bagayogo, l'ancêtre de tous les Bagayogo, du Keleyadugu. Quand Manamori vint au monde, les devins dirent à son père qu'il deviendrait un individu exceptionnel et qu'il ferait mieux de l'éloigner. Ils lui conseillèrent de sacrifier une chèvre. Le père dit à son fils de prendre une chèvre sur son dos et de ne la poser par terre que lorsqu'elle serait morte. Manabori qui était chasseur, prit son fusil, mit la chèvre sur son dos et parcourut la brousse jusqu'à ce qu'elle meure. Quand elle fut morte, il la posa par terre, prit sa hache, fit une marque sur un arbre et revint voir son père. Celui-ci lui donna des esclaves, une partie de son armée et lui dit de retourner au lieu où la chèvre était morte pour le débrousser, y construire des cases et cultiver. Mananbori alla s'installer à cet endroit nommé Basa. Lui et ses gens prospérèrent et il se retrouva bientôt à la tête de sept villages : Basa Folona, Ure, Danu, Gwanale, Biko, Bokoro et Shianbugu que l'on nommait Bugunidigu (*bugu* : prospère, *dugu* : village, les villages prospères) ⁷¹. Les frères de même

⁷¹ Carte Ign 1, 200.000 Bougouni.

père de Mananbori (ses *faden*)⁷² voyant celui-ci puissant, firent appel à Da roi de Segu⁷³. Les gens de Segu vinrent assiéger Basa mais ne purent prendre le village. Ils consultèrent les féticheurs qui leur conseillèrent s'ils voulaient vaincre de s'emparer d'un fétiche protecteur de Basa, une trompe en or (*buru*) qui avait été donné par les génies (*jineu*) aux gens de Basa et qui les rendaient invincibles. En effet tant qu'on [72] pouvait sonner de cette trompe devant les guerriers, Basa ne pouvait être détruit. Pour s'approprier le fétiche, les gens de Segu dépêchèrent un émissaire muni de cent mutkal d'or à la femme préférée (*baramuso* = *bara* : préférée *muso* : femme) de Mananbori. Il remit l'or à la femme qui alla trouver le griot chargé de garder la case où se trouvait le fétiche. Elle dit au griot que si les gens de Segu réussissaient à vaincre Basa, elle serait la femme préférée de Da, roi de Segu et que lui accéderait à de hautes fonctions. Le griot ne fut pas insensible à ces arguments. Il remit le fétiche à la femme qui le donna à l'émissaire du roi de Segu. Celui-ci revint à Segu et le remit à Da. Lorsque celui-ci eut la trompe d'or en sa possession, il prit de la cendre et des plumes d'oiseau - symboles de destruction — qu'il mit dans unealebasse et les fit envoyer à Mananbori. Quand l'envoyé de Segu arriva à Basa, Mananbori réunit les habitants qui regardèrent avec inquiétude et déception le contenu de laalebasse, n'en saisissant pas la signification. Lorsqu'elle leur fut révélée, ils se préparèrent à la guerre. Des fêtes furent organisées, des boeufs sacrifiés et on alla chercher la trompe d'or qui avait disparu. Mananbori dit alors que Basa allait être détruit à cause d'un griot et de sa femme préférée. Il décida que désormais tous les Bagayogo de Basa auraient pour tana (interdit) les griots⁷⁴. Basa fut détruit par les gens de Segu⁷⁵. Mananbori s'enfuit

⁷² pour la *fadenya* voir infra.

⁷³ Selon d'autres informateurs cet événement se serait passé sous Monzon, pour d'autres enfin sous Da-Monzon, les deux rois de Segu qui se succédèrent sur le trône étant confondus. Selon le cadre chronologique proposé par J. Bazin si cette information exacte l'événement aurait eu lieu à l'intérieur d'une période comprise entre 1787 et 1832.

⁷⁴ Le fait pour les Bagayogo Kooroko d'avoir pour tana les griots implique l'interdiction des relations matrimoniales et sexuelles entre les deux groupes. En outre il est interdit à un Bagayogo Kooroko de manger dans le même plat qu'un griot, de s'asseoir sur la même natte que lui, de l'enterrer et de passer devant la concession d'un griot où il y a une naissance ou un décès.

⁷⁵ Cette version est identique à celle dont fait état Doumbia (1936 : 371).

avec ce qui lui restait de guerriers et parvint jusqu'à un lieu situé près de la mare de Kisako entre Faragwaran et Laminina où il mourut. Ses guerriers poursuivirent leur chemin jusqu'à N'Tentu où résidait Kodaman l'ancêtre des Jawara. Ils demandèrent à Kodaman le droit de s'installer auprès de lui mais celui-ci refusa, craignant, les voyant si nombreux d'être un jour dominé par eux. Il leur fit des offrandes, leur donnant sept moutons, sept chèvres, sept boeufs, sept jeunes filles et sept garçons et il leur demanda de poursuivre leur chemin ⁷⁶. Dès lors, les Bagayogo devinrent senanku des Jawara ⁷⁷. Ils poursuivirent [73] leur route vers le Wasulu et épousèrent des forgeronnes. La tradition relate que la mère du premier enfant de Basa Mananbori, Mananbori de Basa était une Sumanoro.

Deuxième version

Cette légende moins souvent recueillie que la première est comme celle-ci axée sur le thème de la rivalité entre parents paternels (*faden*). Selon cette version Basa Mananbori était un chef très puissant, il détruisait beaucoup de villages et n'épargnait personne pas même ses parents et ses amis. Cette attitude provoqua une réaction de la population qui s'organisa afin de le trahir. Les devins, consultés, conseillèrent de faire des sacrifices sur des scories de minerai de fer (Negebo = *nege* : fer, *bo* : excrément) en son nom et ensuite d'aller jeter ces scories dans un marigot où se pratiquait une pêche collective. Les ennemis de Basa Mananbori avertirent la population de ne pas aller pêcher à l'endroit du marigot où avaient été jetées des scories. Lorsque la pêche collective eut lieu, le filet de Basa Mananbori accrocha quelque chose au fond de l'eau. Il demanda à ses gens de l'aider à

⁷⁶ D'après les Jawara de Madina (voir infra) cet événement n'aurait pas eu lieu à N'Tentu mais à Kisako ou Majandala du nom de l'ancêtre Jawara qui fit des offrandes aux Bagayogo de Basa. Selon les généalogies Jawara, ceci se serait passé il y a cinq générations.

⁷⁷ Cette alliance Bagayogo-Jawara fait partie de la catégorie des *senankuya nyogonya* (Nyogon : ensemble, ya : état de) : elle ne prohibe pas les alliances matrimoniales entre les deux clans qui doivent s'entraider et ne pas entrer en concurrence pour des questions matrimoniales. Les Bagayogo et les Jawara se traitent mutuellement de « gourmand » et de « jamais rassasié ».

soulever le filet hors de l'eau et celui-ci apparut avec des scories de minerai de fer. Aussitôt, ses ennemis crièrent : « C'est un forgeron, un bâtard, il n'est pas des nôtres ». C'est à partir de ce moment-là que Basa Mananbori et ses gens commencèrent à exercer le commerce et épousèrent des descendantes de Sumanoro Kante.

Troisième version

Cette dernière légende qui ne nous a été racontée que dans le Gwanan et que par des non-Bagayogo associe la destinée de ce clan à celle des Jakite de ce pays. Selon cette version, Saaba l'ancêtre des Jakite du Gwanan serait passé - au cours de sa longue migration — par Basa. Dans ce village il aurait été hébergé par un certain Fajo Bagayogo. Saaba Jakite était détenteur d'un grand savoir, [74] aussi le chef de Keleya qui était le frère de même père que Fajo lorsqu'il apprit l'arrivée de Saaba craignit que celui-ci ne lui ravisse le pouvoir. Pour se débarrasser de cet individu dangereux il fit appel aux gens de Segu, ce dont fut informé Fajo Bagayogo. Il fit valoir à Saaba Jakite que les liens de parenté qui l'unissaient au chef de Keleya ne lui permettait pas de le garder, au risque de provoquer une bataille, ni de l'accompagner. Il chargea ses deux fils Basa Mananbori et Tiekura de conduire Saaba hors du Keleyadugu afin qu'il échappe à ses ennemis. Les trois hommes se dirigèrent vers Niararako (Kurlamini) où ils rencontrèrent Koninba Kuyate et en compagnie duquel, ils se rendirent au Gwanan.

Ces trois versions de l'origine des Bagayogo Kooroko sont profondément différentes et il est bien difficile de dire laquelle se rapproche le plus de la vérité historique encore que la dernière, celle qui lie l'origine des Bagoyogo aux Jakite du Gwanan puisse paraître plus douteuse puisqu'aucun Bagayogo à notre connaissance ne la fait sienne. Cependant par delà la diversité des canevas et des trames, des signifiants pourrait-on dire, ces légendes manifestent une profonde unité thématique, leur signifiés sont profondément semblables. Ce thème unique qui est dissimulé par la multiplicité des versions c'est celui de la trahison. Dans les trois versions, la migration et la baisse de statut des Bagayogo Kooroko est perçue comme consécutive à la trahison des frères de même père, des parents paternels ou en général même des rivaux — puisque *faden* signifie également rival — de Basa

Mananbori leur ancêtre. Ce thème de la rivalité entre frères de même père (*fadenya*) qui revient si souvent dans les légendes d'origine des lignages Banmana sert en général à expliquer leur dispersion. Ici, il joue également ce rôle mais en plus il connote la déchéance des Bagayogo de Basa.

Quoiqu'il en soit de l'histoire des Bagayogo Kooroko, il reste que le village de Basa a été effectivement [75] abandonné pendant une très longue période, que certains informateurs chiffrent à un siècle. Ce n'est qu'au début de la colonisation que des Bagayogo de Bamako, de Wolosebugu et d'ailleurs décidèrent de revenir à Basa et de reconstruire le village où avait vécu leur ancêtre. La reconstruction de leur village après une période où ils avaient possédé le statut d'homme de caste leur permettait de détenir à nouveau la chefferie et par là de jouir à nouveau de l'un des attributs de l'homme de condition franche (*horon*). Le retour à Basa s'accompagna pour les Bagayogo de l'abandon du métier de commerçant et de la pratique de l'agriculture. Aujourd'hui Basa est un petit village Banmana comme les autres situé à quelques kilomètres de la route Bamako-Buguni ⁷⁸. Il est de coutume pour les Bagayogo en général commerçants qui résident à Bamako et dans d'autres villes du Maü ou même à l'étranger d'aller faire un séjour à Basa pour apprendre auprès de leur parents les traditions historiques de leur lignage.

Démonstration parfaite de la force de la tradition orale dans la mesure où sa transmission est à l'origine de la reconstruction du village, Basa joue aussi en quelque sorte le rôle d'Israël pour la diaspora Bagayogo qui y vient en pèlerinage. Ce rôle, un village - Madina — situé sur la route Buguni-Kankan le tient pour un autre clan Kooroko, celui des Jawara.

⁷⁸ En 1955, Basa comptait 201 habitants répartis en deux quartiers Dusubajela et Ferimajela (Monographie du cercle de Bougouni, tome 4). Avec les Bagayogo Kooroko résident également des Sila cordonniers (garanke).

Les Jawara

Les Jawara occupent une place à part dans le groupe Kooroko. En effet bien que considérés comme appartenant à ce groupe par les autres lignages Kooroko et par les non-Kooroko, eux-mêmes refusent catégoriquement cette appellation et considèrent qu'ils font partie de l'ethnie Jawara⁷⁹ ou du peuple Soninké. Tous les Jawara Kooroko conservent à des degrés divers, un souvenir précis de leur origine. La transmission de la tradition [76] orale jointe aux contacts renoués⁸⁰ avec les autres Jawara font que tous les membres de ce clan savent qu'ils sont des « étrangers » au Kurlamini. Ils disent venir du Kingi⁸¹ ou du Kaarta⁸² et descendre du fondateur plus ou moins mythique de la dynastie Jawara, Damangile dont 'la tombe se trouve à Bambagede ou de son petit fils Silamagan. Selon Boyer, Damangile aurait vécu à la fin du XIII^{ème} siècle et au début du XIV^{ème} siècle. C'était un géant « capable de franchir en un seul jour cinquante lieues et de forcer l'hyppotrague à la course »⁸³. Après diverses péripéties qui le menèrent à la cour de Sunjata et dans la région de Segu, il se rendit dans le Sahel⁸⁴.

L'origine du Jamu

Entraîné dans les collines de Kingi à la poursuite d'un éléphant blessé, il s'arrêta pour boire auprès d'un puits appartenant à un esclave des Niakhate du Diara, du nom de Bamba. Celui-ci l'invita à partager son repas et pendant qu'ils mangeaient, demanda son nom au chasseur. Or au même instant, un chien s'approchait du plat. Daman pour

⁷⁹ « Les Diawara, croient qu'ils descendent d'un peuple originaire de l'Afrique Orientale et peut être de l'Arabie : ils rapportent que ce peuple parlait, il y a bien longtemps, une autre langue que le Soninké, dont ils font actuellement usage ; ils ont perdu tout souvenir de cette langue... » (Boyer 1953 : 22).

⁸⁰ Voir plus loin.

⁸¹ Cercle de Nioro.

⁸² Boyer, 1953 : 23).

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Je résume ici brièvement Boyer.

l'écarter, s'écria : « Dia Wara ! » ce qui signifie en Soninké : « Va t'en ! Laisse ! » Bamba s'imagina que son convive se nommait Diawara et c'est sous ce nom que Daman pénétra dans le royaume de Diara » ⁸⁵. Damangile s'installa dans le Kingi avec sa femme et son esclave et vécut en bonne intelligence avec Mana-Makhan-Niakate, le roi du Kingi. Il eut l'occasion avant sa mort d'apprendre un secret qui permettait à son possesseur de renverser le roi Mana-Makhan-Niakate et de s'emparer du pouvoir sans coup férir, mais il n'en profita pas. Son fils Mamadu aurait vécu vers la fin du XIV^{ème} siècle et le début du XV^{ème} siècle. Grâce au secret détenu par son père, il s'empara du pouvoir et fit de Diara une puissante capitale. Sous son règne ⁸⁶ eut lieu la guerre entre les Jawara et les Toucouleur au cours de laquelle Mamadu [77] devait trouver la mort et les Jawara devaient annexer le Futa.

Son fils Silamagan devint un prince très puissant et son règne fut le plus brillant de l'histoire des Jawara ⁸⁷. Il réussit à transformer son royaume turbulent et hétérogène en un État relativement unifié et policé, et au cours d'expéditions brillantes il fit de nombreuses annexions.

À cette époque Diara, capitale du royaume, est l'une des villes les plus importantes du Soudan. Ses vingt mille habitants se livrent à la guerre, au commerce et à l'agriculture. Située aux confins du désert, entourée de palmeraies et de riches cultures, c'est une place marchande où se rencontrent les caravanes de sel du Sahara et les convois d'or venus du Wangara.

À la mort de Silamagan, des dissensions survinrent entre ses descendants : Les Sagone réussirent à évincer du pouvoir, les Dabo qui ne se résignèrent pas à leur sort. Vers le milieu du XV^{ème} siècle les hostilités furent déclenchées. Le prétexte en fut fourni selon la légende par une querelle de femme. Le Faren Banjugu, le chef des Jawara, un Sagone était fort laid. Amoureux, il n'osait s'approcher de sa maîtresse que la nuit. Pendant le jour, la belle accordait ses faveurs au chef des Dabo. Une nuit, ce dernier s'introduisit dans la case de Banjugu, sous

⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁶ Celui-ci aurait duré quarante ans de 1396 à 1436 ou trente ans de 1385 à 1415 selon les chronologies (voir Boyer 1953 : 125).

⁸⁷ Il régna de 1415 à 1435 (voir Boyer 1953 : 125).

prétexte d'y reprendre une bague oubliée, et alluma le feu. La laideur repoussante du Sagone apparut aux yeux de sa maîtresse, qui se moqua cruellement de lui. Plein de rage, l'amant outragé jura que le feu allumé par le Dabo ne s'éteindrait pas avant longtemps. Le lendemain la guerre éclatait. Cette légende est encore présente dans la mémoire des Jawara Kooroko qui disent tous appartenir à la fraction Dabo. Ils attribuent d'ailleurs leur départ du Kingi et leur migration jusqu'au Kurlamini à cette guerre entre leur fraction et celle des Sagone. Néanmoins, selon Boyer la guérilla entre Dabo et Sagone dura trois siècles et ce n'est qu'avec l'intervention des Banmana Masasi vers 1755 que les Dabo furent écrasés et s'enfuirent vers le Bakunu, le Gijume, le Bundu, le pays de Segou et le Futa. [78] C'est sans doute de cette époque qu'il faut dater le départ des Dabo du Kingi et la venue d'une partie d'entre eux au Kurlamini. Le milieu du XVIII^{ème} siècle cadrerait en effet assez bien avec les généalogies des Jawara Kooroko ⁸⁸ et avec l'époque (entre 1787 et 1832) ⁸⁹ à laquelle les Bagayogo trouvèrent les Jawara au Kurlamini : ces derniers étant en effet déjà installés depuis trois générations dans la région.

Quoiqu'il en soit, les Jawara Kooroko disent que leur ancêtre commun réel Magan, Daman, Damagan ou Kuarnan, et ses deux frères Shian et Kosa vinrent au Kurlamini en compagnie d'un Peul nommé Fulamusajan Jalo il y a huit générations. Les trois frères Jawara étaient guerriers et fétichistes. Un pacte de senankuya les liait au Peul ⁹⁰. Quittant le Kingi, ils se rendirent tout d'abord au Kaarta et s'installèrent dans le village de Jala. Ils se dirigèrent ensuite vers le Niger qu'ils traversèrent à Kangaba et achevèrent leur périple dans le Kurlamini. Quand ils arrivèrent dans le pays il semblerait qu'ils aient trouvé les Jara de Niarako au pouvoir. Ils s'installèrent près du village actuel de

⁸⁸ Voir infra.

⁸⁹ Voir supra.

⁹⁰ Selon les Jara de Niarako, les Jawara auraient apporté avec eux des outils de forgerons mais n'auraient pas exercé le métier dans le pays. Cette version nous semble peu probable, elle ne vise sans doute qu'à dénigrer les Jawara. Boyer (1953 : 73, note 1) signale toutefois l'existence des Jawara forgerons dans le cercle de Kita et de Jawara cordonniers en pays manding Les Jawara sont d'ailleurs tenus en piètre estime par plusieurs peuples soudanais. En pays manding ils sont considérés comme des captifs de cordonniers (Boyer 1953 : 23) il en est de même chez les Soninké (Meillassoux, Doucouré, Simagha 1967 : 72).

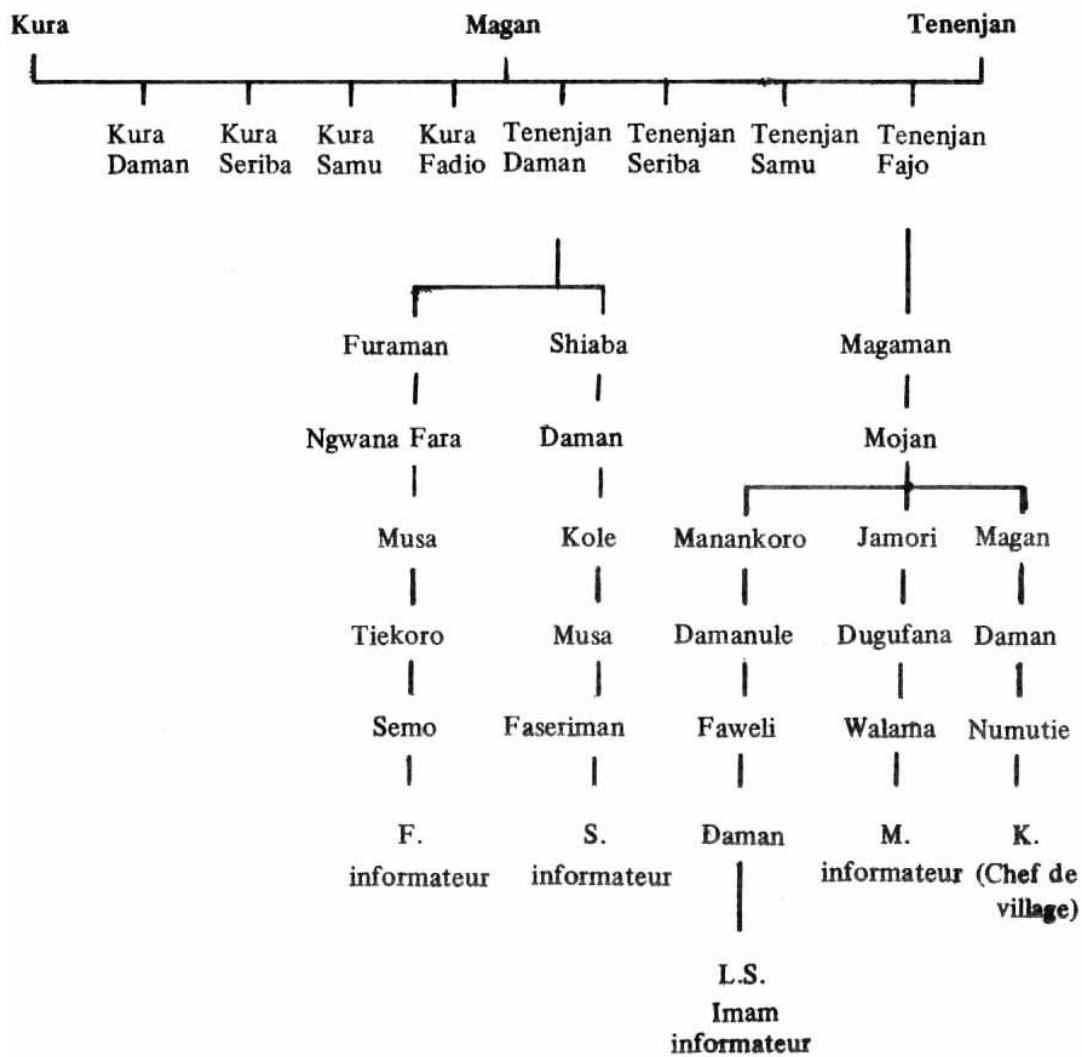
Koka, à Damantomo (ruines de Daman ; tomo : ruines) où se trouve la tombe de leur ancêtre ainsi que celle de son cheval. (Cf. graphique, p. 79.)

Arrivés au terme d'une longue migration au Kurlamini, en position de faiblesse, les trois frères Jawara n'auraient pu parvenir à prendre femme dans les différents clans Banmana de condition franche de la région ⁹¹. Aussi lorsque Garolo Tiekura Kante, un forgeron de Farajele, originaire de Garalo proposa sa fille Kura en mariage à Kuarnan, ce dernier accepta. Il en fit part à ses frères Shian et Kosa qui lui demandèrent des précisions sur le métier exercé par Garolo Tiekura Kante. Daman répondit qu'il travaillait le fer et que ses femmes fabriquaient des canaris. Shian et Kosa conseillèrent alors à Kuarnan de ne pas épouser la femme car dirent-ils tes enfants feront le métier de leur mère et non celui de leur

⁹¹ D'après Doumbia (1936 : 371), les Jawara Kooroko seraient des conquérants d'origine Peul venus de Kaarta à la suite de Damangile et presque décimés au Mandé. Sans parler de l'origine Peul des Jawara, nous ne pouvons accepter cette version entièrement anachronique puisqu'elle ferait la migration des Jawara Kooroko contemporaine de Damangile qui nous l'avons vu plus haut aurait vécu à la fin du XIII^{ème} siècle et au début du XIV^{ème} siècle.

[79]

Généalogie Jawara



[80]

père. Kuaman répondit à ses frères qu'il épouserait tout de même la femme et qu'il ferait en sorte que ses enfants suivent les traces de leur père et non celles de leur mère. Lorsqu'il épousa Kura Kante, ses frères décidèrent de partir pour ne pas être traités par la suite de forgerons. Shian se rendit à Kawara (cercle de Sikaso) et Kosa à Tintufu ⁹² (cercle de Bamako) où leurs descendants résident encore.

Bien qu'ils fussent mariés depuis un certain temps, Kura n'avait toujours pas donné d'enfant à son mari. Elle fit valoir à celui-ci que le but du mariage était d'avoir des enfants et qu'elle allait chercher sa jeune sœur de même père Tenenjan pour qu'il la prenne comme seconde épouse ⁹³. Dans le mois qui suivit le mariage, la jeune sœur fut enceinte. Le mois suivant ce fut au tour de Kura la sœur aînée d'attendre un enfant. Au moment de l'accouchement les griots voulurent annoncer la naissance de l'enfant de Tenenjan. Kuaman refusa et attendit que sa première femme ait accouché pour que la nouvelle des deux naissances soit annoncée au même moment. Les deux enfants qui naquirent étaient des garçons. On leur donna le même prénom : Daman. Par la suite, les deux sœurs accouchèrent la même année et eurent chacune trois garçons (voir généalogie). On continua à leur donner le même prénom, celui de leur mère servant à les différencier. Seule la sœur cadette Tenenjan eut une fille qui fut prénommée Seriba. De ces huit garçons descend la totalité des Jawara Kooroko.

Il subsiste une ambiguïté sur la question de savoir quel fut le métier exercé par les enfants de Kuaman. Selon certaines traditions, les hommes auraient exercé la forge tandis que les femmes auraient pratiqué la poterie. Pour les femmes, cette version est exacte car encore aujourd'hui les femmes Jawara de Madina confectionnent des poteries qu'elles vont vendre sur le marché voisin de Faragwaran.

⁹² Les Jawara. Kooroko ne se marient pas avec ceux de Tintufu, mais quand survient un décès dans cette localité, ils envoient une délégation et réciproquement.

⁹³ Les Kooroko pratiquant à la fois le sororat et le levirat (voir *infra*).

[81]

Il est peu probable par contre que les hommes Jawara aient pratiqué le métier de forgeron car on ne voit pas d'ailleurs auprès de qui ils auraient pu apprendre à forger si ce n'est peut-être dans la famille de leur mère. Au contraire les filles pouvaient recevoir directement de leurs mères les connaissances techniques nécessaires pour effectuer le métier de potière.

La plupart des traditions s'accordent pour dire que les hommes Jawara se mirent à exercer le commerce au Kurlamini. Nous avons vu plus haut à propos de l'histoire des Jawara du Kingi que Diara, la capitale du royaume était un marché important où s'échangeaient le sel du Sahara contre l'or du Wajigara. Sans qu'il soit nécessaire de supposer que les migrants Jawara qui pénétrèrent au Kurlamini aient été des commerçants comme certaines traditions voudraient l'accréditer, on peut tout de même admettre qu'il restait à ces hommes quelque chose de leur pays d'origine : une mentalité marchande, une sorte de familiarité avec les choses du négoce.

Ceci concorderait en tout cas avec la version selon laquelle Kuaman aurait introduit pour la première fois le commerce dans la région en créant un marché près de Koka⁹⁴, suivi en cela par son petit-fils Manankoro qui aurait fondé plus tard le marché de N'Tentu.

Ainsi les migrants Jawara en épousant les forgeronnes, perdaient du même coup le statut d'homme de « condition franche » et acquéraient celui de leurs alliés *furu nyogon* = *furu* : mariage, *nyogon* : ensemble). Partant ils abandonnaient toute prétention à détenir la moindre parcelle du pouvoir politique sur quoi que ce soit. Quelques années après l'installation des Jawara dans le pays, trois frères, Jine, Tiefanga et Kankoro Samake, des guerriers venant de Gonkoro dans le Nienedugu arrivèrent au Kurlamini, subjuguèrent le pays et s'emparèrent du pouvoir politique⁹⁵.

Ils chassèrent Fulamusa Jan Jalo, le Peul qui avait accompagné les Jawara dans leur migration. De Tora où il [82] résidait, celui-ci s'enfuit

⁹⁴ Monographie du cercle de Bougouni, tome 1 : le marché se serait tenu le lundi.

⁹⁵ Voir supra.

avec sa famille dans le Janjamana, où il s'installa avec son lignage ⁹⁶. À la même époque des Bagayogo originaires de Jadubala dans le Danu quittèrent ce village à la suite d'un tremblement de terre et vinrent se confier à Dagaje Zie Samake, fils de Kankoro et chef du Kurlamini. Ils s'installèrent à Koka près du lieu où résidaient les Jawara et devinrent chefs de ce village ⁹⁷.

Au fur et à mesure de leur croissance démographique, les Jawara essaimèrent dans différents villages du Kurlamini et même dans le Wasulu où leur statut de forgeron leur permettait de bénéficier de la protection des Fula.

Le Kurlamini où étaient installés la majorité des Jawara Kooroko resta jusqu'à la conquête coloniale en 1893 sous le commandement des descendants des Samake venus de Gonkoro ⁹⁸. Sous la colonisation, il en fut de même, tous les chefs de canton désignés par l'administration coloniale furent choisis dans ce clan et en 1953, lorsque le pays « fut gâté » comme disent les Jawara, le dernier d'entre eux, Musajan Samake, se tenait à la tête du canton.

⁹⁶ Chefferie du Wasulu, actuellement en République de Guinée.

⁹⁷ Cette version qui nous paraît la plus probable n'est pas celle que donnent les Jawara. Pour eux, lorsque les Samake de Gonkoron arrivèrent au Kurlamini, Tenenjan Daman Jawara le fils de Kuaman détenait le pouvoir politique et aurait « ajouté » les Samake à ses guerriers. Puis, il aurait signé avec les Samake, un pacte aux termes duquel il leur confiait le commandement sur les habitants du pays, exception faite de ses descendants. Selon une autre version ce n'est que lors de l'arrivée des Français au Kurlamini que Jamori Fachien Jawara refusant de devenir « chef de canton » aurait désigné Tiekura Je Samake pour le représenter auprès des Français. Lorsque deux ans plus tard Jamori Fachien mourut, les Français auraient demandé aux habitants de N'Tentu de désigner un chef de canton. Ceux-ci choisirent Tiekura Je Samake qui fut effectivement le premier chef de canton nommé par les Français. Si cette version nous semble peu conforme à la vérité historique, elle s'explique par contre très bien par les événements qui eurent lieu par la suite (voir *infra*).

⁹⁸ Sans tenir compte évidemment de la conquête samorienne mais ceci est un autre problème qui sera évoqué plus loin.

La création de Madina

En avril 1953, la chefferie de village de Koka peuplé alors de huit familles Jawara et de deux familles Bagayogo devint vacante à la suite de la mort de son détenteur Musa Bagayogo. Forts de leur supériorité numérique, les Jawara firent valoir leur droit à la chefferie. Musajan Samake le chef de canton du Kurlamini, de qui dépendait la désignation du nouveau chef de village, refusa arguant du fait que si à Koka les Jawara étaient majoritaires, ils étaient minoritaires à l'échelle du canton. De fait, la question du nombre n'était qu'un argument de façade destiné à cacher le fait que si l'on refusait aux Jawara le droit d'accéder à la chefferie du village de Koka, c'était [83] en raison de leur statut de Kooroko. Touze alors commandant du cercle de Bougouni ne voulant pas créer de conflit dans le pays suivit la volonté du chef de canton et enrérina la nomination d'un Bagayogo à la tête du village de Koka. Abandonnant alors leur premier désir, les Jawara décidèrent de fonder un village autour de la tombe de leur ancêtre vénéré : Kuaman. Le commandant du cercle leur promit l'emplacement du nouveau village avec le forage d'un puits ainsi qu'une piste partant de la route Buguni-Kankan.

A première vue, il peut paraître surprenant que les Jawara de Koka aient attendu 1953 pour réclamer la chefferie d'un village qu'ils n'avaient probablement jamais détenue. Egaleme nt surprenant peut paraître le fait qu'ils aient voulu fonder un nouveau village et que le commandant de cercle ait accédé immédiatement à leur désir.

En fait cette série d'évènements ne s'explique que si l'on sort des limites étroites du canton du Kurlamini. Il est peu probable en effet que les Jawara du Kurlamini auraient exprimé soudainement le désir d'avoir un village où ils soient maîtres si leur base sociale ne s'était étendue qu'aux sept villages du canton où ils résidaient alors. Au contraire, leur projet « sioniste » ne prend sens que si l'on sait qu'une grande partie des Jawara Kooroko s'était dispersée dans toute l'ex-A.O.F., depuis le début de la colonisation et qu'à l'époque certains d'entre eux avaient réussi à accumuler de grosses fortunes dans le commerce, celui de la cola notamment. Tel était le cas, entre autres, du doyen âge de leur clan L.S.J., qui était l'un des plus gros commerçants de cola de Bamako à l'époque et qui appartenait en outre au Parti

Soudanais du Progrès. Son fils aîné M. J. occupait de hautes fonctions au sein de ce parti qui reflétait fidèlement les vues de l'Administration Coloniale.

Ainsi les Jawara, par le jeu de la colonisation, se trouvaient désormais dans une position sociale de beaucoup supérieure à celle qui était la leur avant la conquête [84] française. Le renversement des valeurs opéré par le colonisateur avait eu pour effet de promouvoir les classes sociales dont le statut reposait sur la richesse au détriment de celles dont la position au sein de la hiérarchie sociale était intimement liée à la détention du pouvoir politique. Néanmoins, en retour, cette hausse de statut consécutive à la constitution de grandes fortunes par les Jawara devait avoir sa traduction sur le plan politique.

Ceci d'autant plus que les Jawara Kooroko avaient renoué depuis 1919 avec leurs contribuables du Kingi, ce qui avait eu pour effet de renforcer chez eux le sentiment d'appartenance à « l'ethnie » Jawara et par conséquent de les éloigner un peu des autres Kooroko⁹⁹. Le clan Jawara du Kurlamini dont les membres riches et politiquement influents se trouvaient à l'extérieur, proclamant son rattachement à l'histoire glorieuse du royaume Jawara du Kingi, se devait de commander quelque part au Kurlamini. Là réside toute la signification de l'attitude de ses membres et de l'administration coloniale pendant cette période.

Ayant obtenu un emplacement pour fonder leur « Israël » les Jawara se rendirent à Bamako pour consulter le chef du clan L.S.J.¹⁰⁰ puis revinrent présenter une lettre au commandant du nouveau village Jawara, situé à deux kms au nord de la route Buguni-Yanfolila et à un km de Koka. Le chef de canton accepta de leur donner satisfaction. La

⁹⁹ La reprise des contacts entre Jawara Kooroko et ceux du Kingi eut lieu sous l'égide de F.J. ex adjudant-chef de garde, originaire du Kingi arrivé en service à Buguni. Il apprit là-bas que des Jawara habitaient dans la région. Il les réunit, se présenta à eux comme l'un des leur, leur conseilla de se marier entre eux afin de renforcer la cohésion du clan et de renouer avec les traditions de leurs ancêtres. C'est à cette époque que fut introduite la pratique de l'endogamie de clan chez les Jawara qui jusque-là ne prenaient femme que dans d'autres lignages Kooroko.

¹⁰⁰ Le mode de désignation et les fonctions du chef de clan des Jawara seront analysés plus loin.

création de Madina - nom qui fut choisi pour le nouveau village — est décrite de la façon suivante par l'interprète du cercle de Buguni : ¹⁰¹.

« La création de Madina provoqua d'importants mouvements d'hommes venus de Bougouni, de Bamako, de Segou, de Bobo-Dioulasso et d'Abidjan et qui tous portèrent aux Diawara assistance morale et matérielle. Dans ce domaine d'aide, les familles de Bougouni apparentées aux Diawara leur envoyèrent une somme de cinq mille francs. Le [85] débroussaillage de l'emplacement du nouveau village provoqua une liesse populaire générale au cours de laquelle les Diawara sacrifièrent neuf bœufs sans compter deux autres sacrifiés le 20 novembre, jour de la création officielle du village. Le commandant de cercle aidé du chef de Brigade de gendarmerie usa de beaucoup de diplomatie pour calmer les esprits surchauffés et désarmer les Bambara armés de lances, de bâtons et de couteaux ».

La grande majorité des Jawara du Kurlamini qui résidaient autrefois dans huit villages : N'Tentu, Zambugu, Saje, Farajele, Koka, Jonkala, Sogola et Faragwaran vinrent se fixer à Madina ¹⁰². D'autres familles Kooroko du Kurkamini telles certains Balo et les Dumbiya préférèrent quitter leurs villages pour aller résider avec les membres de leur groupe.

Madina qui comptait au moment de sa fondation 793 habitants en comprend actuellement 1123 ¹⁰³. C'est un gros village situé de part et d'autre de la piste Buguni-Yanfolila et dont l'ordonnancement géométrique contraste avec le désordre apparent des villages Banmana voisins. Il existe une école et un petit marché à sauces où les femmes viennent vendre quelques condiments. Le Jawara de Madina ne pratiquent pas le commerce, Parfois l'un d'entre eux se rend à Buguni pour aller chercher un panier de cola qu'il détaillera sur place. Seules les femmes qui continuent à fabriquer des poteries vont les vendre au marché de Faragwaran distant de dix kms. Les Jawara cultivent également peu comparativement aux paysans Banmana de la région. En

¹⁰¹ Archives Nationales, Koulouba.

¹⁰² « Ainsi en 1955 s'est créée à 5 kms (de NTentu), sur la route de Bougouni, un nouveau village appelé Madina, formé de tous les éléments d'origine Sarakole du canton et Tenentou a perdu près de 100 habitants » (Brasseur 1961 : 622).

¹⁰³ Recensement de 1968.

fait, ils vivent en grande partie de subsides que leurs envoient leurs parents établis à l'extérieur.

L'exemple de la famille de L.S.J. l'imam du village, choisie parmi d'autres, donnera une idée de la dispersion des Jawara-Kooroko et de l'aide qu'ils pouvaient éventuellement apporter à leurs parents restés à Madina.

[86]

Nom	Profession	Degré de parenté
Mali Bamako		
K. J.	employé de pharmacie	grand-père paternel commun *
L.S.J.	commerçant de cola	grand-père paternel commun
K.J.	commerçant de cola	grand-père paternel commun
S.J.	commerçant de cola	grand-père paternel commun
B.J.	commerçant de cola	grand-père paternel commun
AJ.	tailleur	grand père paternel commun
Kulikoro		
I.J.	commerçant de mil et de marchandises	père commun
Segu		
L.M.J.	commerçant de cola	père commun
L.A.J.	commerçant de cola	frère du précédent

(*) Les relations de parenté et d'alliance seront décrites plus loin.

[87]

Nom	Profession	Degré de parenté
L.B.J.	commerçant de cola	frère du précédent
SJ.	cultivateur et commerçant	père commun
Kayes		
L.M.J.	commerçant de cola	fil du jeune frère du père d'Ego
Côte d'ivoire Bouake		
L.Z.J.	commerçant de poisson séché	frère cadet d'Ego (même père et même mère)
U.J.	commerçant de cola	fil du jeune frère du père d'Ego
MJ.	commerçant de marchandises	fil du jeune frère du père d'Ego
Sénégal Dakar		
D.J.	commerçant de cola	fil du jeune frère du père d'Ego
Sierra Léone Blama		
Y.J.	diamantaire	père commun
Haute-Volta Bobo-Julasso		
S.J.	commerçant de cola	père commun
U.J.	commerçant de cola	père commun

[88]

Le volume de cette aide est évidemment proportionnelle à la plus ou moins grande proximité parentale et à la fortune respective des différents lignages. Dans le cas choisi ici les sommes d'argent envoyées à L.S.J. risquent d'être relativement importantes dans la mesure où certains de ses parents sont riches.

Néanmoins, il est certain que celui sur lequel il pourra le plus compter est Z.J., commerçant de poisson séché et fumé à Bouake (Côte d'Ivoire), son jeune frère de même père et de même mère. Celui-ci en effet de par le système de parenté Kooroko doit en principe lui rendre compte, de ses activités et lui remettre tout ce qu'il gagne. Même s'il ne le fait pas, il est tenu d'envoyer une partie de ses gains à son frère aîné et de répondre favorablement à toutes ses sollicitations.

Cette aide de la diaspora à l'Israël « Jawara » qu'est Madina ne se manifeste d'ailleurs pas uniquement à l'intérieur de chaque lignage. Elle fonctionne aussi au niveau global pour des œuvres d'intérêt général comme celle de la construction d'une mosquée en dur par exemple. Dans ce cas, des collectes ont été organisées auprès de Jawara établis à l'extérieur et certains membres du clan ont donné des sommes très importantes. Ainsi D.J. l'un des plus gros transporteur et commerçant malien qui possède des succursales au Mali (Bamako), en Haute-Volta (Bobo-Julaso), en Côte d'Ivoire (Abidjan), au Ghana et un bureau à Paris, a apporté une contribution de deux cent mille francs maliens pour la construction de cette mosquée ¹⁰⁴.

Organisation politique des Jawara Kooroko

Les Jawara, avant la création de Madina en 1954, en tant qu'ils appartenaient au groupe Kooroko, étaient caractérisés par l'absence d'accès au pouvoir politique. Ils n'étaient chefs nulle part. Néanmoins la cohésion du clan était et demeure très grande. Lors de tous les grands

¹⁰⁴ Sa compagnie de transport « Transimport » met en œuvre de nombreux camions. Il se livre par ailleurs au commerce d'import-export et à l'intention (1969) d'ouvrir une succursale à Niamey au Niger. Sa fortune est l'une des toutes premières du Mali. Il possède une villa à Bamako située au bord du Niger qui a coûté plusieurs dizaines de millions (voir infra).

[89] événements qui avaient lieu chez les Jawara du Kurlamini ? baptême, mariage, funérailles, l'ensemble des Jawara se réunissait dans le village où avait lieu la cérémonie. Sous la colonisation l'impôt des Jawara de tous les villages était centralisé chez l'aîné de la génération la plus ancienne du clan à Koka et était ensuite remis au chef de canton. Encore actuellement, l'ensemble des Jawara Kooroko de Bamako se réunissent dans la concession de L.S.J., l'ancien *kabila tigi* (chef de clan) pour y discuter de sujets ayant trait aux baptêmes, aux mariages et aux funérailles. C'est également là qu'arrive le courrier qui leur est destiné. Cette concession qui se trouve dans le quartier de Niarela, en face de la grande mosquée du Vendredi appartient au fils de L.S.J., MJ. dont il a été question plus haut. Elle abrite une partie de la famille de M.J., et fait également fonction d'entrepôt pour la cola. En outre les étrangers des Jawara de Bamako ainsi que leurs parents de Madina qui sont de passage dans la capitale y sont hébergés. Pour subvenir aux besoins de leurs hôtes et pour assurer l'entretien de la concession, les Jawara donnent un peu d'argent au propriétaire.

Lorsque Madina fut fondé il s'est agi pour la diaspora Jawara de définir un mode de désignation „du chef de ce village. Jusque là, seule existait la fonction de chef de clan (*kabila tigi : kabila : clan, tigi : maître*) qui revenait à l'aîné de la génération la plus ancienne. Pour éviter que les fonctions de chef de clan et celles de chef de village de Madina soient détenues par une seule et même personne, les Jawara décidèrent que la fonction de chef de clan serait dévolue comme par le passé à l'aîné de la génération la plus ancienne, celles des « grands pères » (*moke* en Banmana) tandis que celle de chef de village de Madina reviendrait à l'aîné de la génération suivante, celle des pères (*fa* en Banmana). Il fut également décidé qu'un Jawara Kooroko établi à l'étranger pouvait devenir chef de clan mais qu'il devait venir résider au Mali (Soudan à l'époque) pour exercer ses fonctions.

[90]

Pour la chefferie de village de Madina, il en fut de même, le futur chef de village devait y être fixé pour pouvoir être désigné. Ainsi l'on eut à côté d'un chef de clan doté d'une autorité formelle sur l'ensemble du clan et chargé d'arbitrer les conflits surgissant entre deux membres du clan ou entre deux familles, un chef de village chargé d'assurer la bonne gestion de la Terre Promise Jawara. Afin d'éviter les contestations, une liste contenant l'ordre de succession à la chefferie du

clan et à celle de Madina fut dressée (voir tableau). Néanmoins, lorsque Jamori Jawara, chef de village de Madina mourut en 1969, un conflit surgit entre les villageois au sujet de la nomination de son successeur, certains prétendant que celui qui venait immédiatement après le défunt sur la liste K.J. n'était pas le plus âgé de la génération des pères. En définitive et après bien des discussions, le successeur prévu pu prendre en main ses nouvelles attributions ¹⁰⁵.

On aurait pu croire qu'après avoir réussi à redorer leur blason, les Jawara s'en tiendraient là. Pourtant, il n'en fut rien, non contents d'avoir obtenu la création d'un village où ils puissent commander, ils cherchèrent à obtenir leur réintégration définitive au sein de l'ethnie Jawara. En juin 1969, se tint à Bamako une réunion groupant l'ensemble des Jawara qui avaient pu être joints, quelle que soit leur région d'origine, ainsi que les griots, les marabouts et les clans traditionnellement liés aux Jawara du Kingi. Au cours de cette réunion à laquelle assistait environ deux cent personnes, différents problèmes furent abordés. En premier lieu l'identité et la solidarité de tous les Jawara fut solennellement affirmée. Il fut à cette occasion rappelé qu'un Jawara du Kingi, récemment décédé avait projeté de donner une fille de son pays en mariage à un Jawara Kooroko afin de renforcer concrètement les liens entre les deux fractions de l'ethnie autrefois séparés et désormais réunies ¹⁰⁶. Allant dans le même sens, les Jawara Kooroko décidèrent d'envoyer une délégation composée de membres de leur clan aux obsè-

¹⁰⁵ En principe d'après l'accord qui avait été passé entre les Jawara, la chefferie de village de Madina avait dû passer successivement de l'un à l'autre des trois lignages (descendants de trois des huit enfants de Kuaman, voir généalogie) Jawara présents à Madina. En fait la question d'âge a voulu que depuis la création de Madina, la chefferie demeure dans le même lignage. D'où le conflit.

¹⁰⁶ Un Jawara Kooroko de mes amis, ayant demandé récemment la main de la fille d'un Jawara de Bamako, originaire du Kingi, essuya un refus catégorique.

[91]

**Ordre de succession à la chefferie du clan
génération des « grands pères »**

Nom	Lieu de résidence
1 – M.J. actuel Kabilatigi	Madina
2- L.S.J.	Wolosebugu (cercle de Bamako)
3 – F.J.	Wolosebugu
4- B.J.	Wolosebugu
5- W.J.	Wolosebugu
6 - L.M.J.	Bamako
7 - L.S.J.	Wolosebugu
8- S.J.	Beryan (arrondissement de Faragwaran, cercle de Buguni)
9- DJ.	Beryan
10- S.J.	Beryan
11- B.J.	Madina
12- N.D.J.	Bamako
13- S.J.	Bamako
14- S.J.	Madina
15- F.J.	Buguni

[92]

**Ordre de succession à la chefferie du village
de Madina génération des « pères »**

Nom	Lieu de résidence
1 – J.J.	Madina ancien chef de village décédé
2- K.J.	M'Piebugu (arrondissement de Wolosebugu, cercle de Bamako)
3- K.M.J.	Madina
4 - L.S.J.	Bobo-Julaso (Haute-Volta)
5- T.J.	Bobo-Julaso
6- B.J.	Bobo-Julaso
7- B.J.	Bobo-Julaso
8- L.D.J.	Bobo-Julaso
9- F.J.	Bobo-Julaso
10 - L.S.J.	Bobo-Julaso
11 -S.J.	Bobo-Julaso
12- J.N.J.	Bobo-Julaso
13- K.N.J.	Bobo-Julaso
14 – S.J.	Bobo-Julaso
15- J.J.	Bobo-Julaso

[93]

ques de ce Jawara du Kingi. Le problème de la désignation d'un chef commun à l'ensemble des Jawara fut ensuite abordé mais des divergences surgirent entre les participants sur la question de savoir si les fonctions de chef de l'ethnie Jawara devaient revenir au plus âgé de l'ethnie ou à l'aîné de la génération la plus ancienne.

Finalement le problème resta en suspens et le chef de l'ethnie Jawara ne fut pas nommé. Il fut enfin décidé de tenir dans un proche avenir une autre réunion semblable à la première et au cours de laquelle un marabout particulièrement qualifié viendrait faire le récit de l'histoire des Jawara depuis leurs origines.

En juillet 1970, plus d'un an après que cette réunion ait été projetée celle-ci ne s'était toujours pas tenue. On peut d'ailleurs se demander si elle aura lieu un jour, compte tenu du fait, qu'il est bien difficile dans un monde en profonde évolution de réunir sur la base d'une origine commune lointaine, des lignages depuis longtemps dispersés, dans un monde en profonde évolution.

Les Balo

En nombre assez restreint, les membres du clan Balo ou Shiaman disent avoir pour ancêtre commun un chasseur nommé Donsabala (donso : chasseur) Balo. Celui-ci aurait quitté Tabon dans le Mandé (cercle de Bamako) il y a six ou sept générations et aurait gagné le Kurlamini où il aurait décidé de se fixer trouvant le pays giboyeux ¹⁰⁷. Dans la région, il trouva Kuaman l'ancêtre des Jawara qui était installé près de Koka. Ils devinrent tous deux amis et Kuaman donna en mariage à Donsobala Balo sa fille Tenenjan Kaninba. C'est par cette alliance que les Balo devinrent Kooroko et se mirent à exercer le commerce. Par la suite Kuaman Jawara conseilla à Donsobala de quitter l'endroit où il était installé près de Koka car leurs connaissances magiques n'étant pas les mêmes, ils [94] risquaient de se nuire. Donsobala Balo partit donc avec sa femme Kaninba Jawara et alla se fixer à Saje auprès de Koka.

¹⁰⁷ De leur pays d'origine, le Mandé, les Balo conservent la *senankuya* avec les Kamara de Siby.

Peu à peu le clan se développa et ses membres essaimèrent dans toute la région, notamment dans le Wasulu. Ils prirent également femme chez les Sumanoro, les Kamara, les Dumbiya, et les Bagayogo, ce qui paracheva leur statut de commerçant-forgeron.

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[95]

[96]

[97]

[98]

[99]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

Deuxième partie

LE FONCTIONNEMENT ET L'ÉVOLUTION DE LA COMMUNAUTÉ KOOROKO

[Retour à la table des matières](#)

[100]

[101]

Les négociants de la Savane.

Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté kooroko

Chapitre 1

**Les échanges au Wasulu
avant Samori**

[Retour à la table des matières](#)

Sur le plan économique, antérieurement à l'invasion samorienne, le Wasulu paraît avoir été caractérisé par un relatif isolement. Cette région très riche et très peuplée si l'on en croit les descriptions de Caillié (1965, 1 : 428-449) et de Galliéni (1885 : 320, 597-599), n'était pourtant traversée par aucune route commerciale importante¹⁰⁸. Au cours de son périple vers Tombouktou, Caillié qui voyage avec une caravane de marchands, ne fait d'ailleurs que traverser sa frange méridionale pour se diriger vers le Sud-Est et les marchés de Mininian, Sambatigila et Tieme. Il note que « les habitants du Ouassoulo font peu de commerce et ne voyagent pas, car leur idolâtrie les exposerait au plus affreux esclavage » (1965 : 447). Les toiles blanches qu'il remarque sur le marché de Kankan sont achetées dans le pays par des commerçants étrangers (1965 : 446) et le seul marché important dont il fasse mention est celui de Kangare qui précisément est situé hors du Wasulu (1965 : 430). Il existait certes un certain nombre de marchés au Wasulu avant la colonisation, Caillié en mentionne un Morila (1965 : 430) et on peut en citer certains autres : Lensoro en Guinée, Niesumala, Berebogola, Solomanina et Kaloko au Gwaniakha, Konkaman, Donina et

¹⁰⁸ C'est également l'avis de Person, (1968, 1.1. : 109).

Kanibugula au Gwanan, Basidibejin au Kusan, Laminina, Koloni et Bolokoro au Bolo. Mais ces marchés (*lokho*) qui avaient [102] lieu tous les sept jours n'avaient toutefois qu'un intérêt local car l'essentiel des produits mis à la vente était constitué par le mil, le riz et les condiments que les femmes apportaient de leur village. Les seuls marchés importants de la région (*galo*) étaient situés soit à la périphérie du Wasulu comme Jarakuru en Guinée, Kona et Segou dans le B a Sidibe soit hors de cette région comme N'Tentu dans le Kurlamini, Kangare dans la Baya, Garalo dans le Tiemala et Mininian dans le Folo ¹⁰⁹. En dehors de l'excentrement des marchés à caractère régional ou interrégional, l'absence de cauris (*kolon*) qui circulaient non loin du Wasulu était également l'indice d'une faiblesse des échanges marchands. En effet si les cauris avaient cours à N'Tentu, à l'Est de Baule, ainsi que dans le Bolo, elles étaient par contre absentes dans tout le Wasulu, ainsi qu'au Sud de cette région où les échanges ne se faisaient que par voie de troc ¹¹⁰.

En dépit, de la faiblesse des échanges marchands au Wasulu avant l'invasion samorienne, il existait une catégorie sociale les Kooroko dont une grande partie des activités étaient consacrée au commerce ¹¹¹. Celui-ci était orienté en premier lieu vers la vente des produits provenant de leur travail ou de celui de leurs esclaves : objets de fer, poteries, articles de vannerie, boisellerie, bandes de coton (*finimugu*) et

¹⁰⁹ Les Wasulunke distinguent très bien le marché d'intérêt local (*lokho*) du marché d'intérêt régional ou interrégional qui se tient dans les bourgs et qui attire des gens venus de tous les horizons (*galo*).

¹¹⁰ Caillié (1965, t. 2 : 33) signale que les cauris n'ont cours qu'à partir de Tengrela. La question des cauris est complexe et ne saurait être débattue ici de façon approfondie. Disons simplement pour fixer les choses que les cauris sont une monnaie fiduciaire et que comme telles elles requièrent l'existence soit d'un pouvoir politique centralisé soit d'échanges marchands conséquents. Comme les cauris n'avaient pas cours au Wasulu alors qu'elles circulaient à la périphérie on peut supposer que ni l'un ni l'autre de ces phénomènes n'y était présent. Au sujet des cauris voir *infra* Jonhson (1970) et Meillassoux (1971 : 29).

¹¹¹ Binger (1892, t. 1 : 131) et Person (1968. 1.1 : 119, 249) affirment qu'une part importante des activités des Kooroko était consacrée à la géomancie. Ceci nous semble exagéré et ne nous a été confirmé par aucun informateur.

or alluvionnaire extrait Mans de nombreuses localités du Wasulu ¹¹². Ces marchandises pouvaient être vendues par exemple sur le marché de Jarakuru ou sur celui de N'Tentu qui, bien que situé hors du Wasulu, était à leur portée puisque des Kooroko et notamment des Jawara y résidaient.

Sur ce dernier marché, ils échangeaient les produits de leur artisanat contre des cauris ce qui leur permettait notamment d'acheter du sel gemme apporté par les Marka ¹¹³ du Markadugu Wolonwila (Banamba, Tuba, Keruane, Kiban, Joni, Kavarela et Kologo). Dans les années 1880, la barre de sel valait 33.000 cauris à N'Tentu ¹¹⁴ et 35 grammes d'or (7 gros) ¹¹⁵ à Jarakuru [103] mais les prix variaient considérablement selon la grandeur de la barre et la rareté relative de la marchandise sur le marché ¹¹⁶. À N'Tentu, une taxe (sale) était prélevée sur les marchandises qui transitaient par la localité. Elle était perçue pour le compte du chef (*fama*) par un esclave nommé sale tala (percepteur en banmana) et s'élevait du 10 à 500 cauris selon l'importance de la marchandise ¹¹⁷. Une fois achetées, les barres de sel étaient transportées sur la tête ou à dos d'âne à travers le Wasulu jusque sur certains marchés à cola du Woorodugu comme Mininian, Kalifilia et Kurukoro. Le voyage durait une huitaine de jours, il était effectué par

¹¹² Binger (1892. 1.1 : 130) indique plusieurs emplacements du Wasulu d'où l'or était extrait : Sekou (Segu) dans le Basidibe, Silouba (Soloba) dans le Jalon-Fula. Nos informateurs nous ont d'autre part donné les noms de nombreux villages où l'on produisait de l'or alluvionnaire : Nienenbale et Tabako (Gwanan), Basidibejin (Kusan) Dajugubala, Kalana (Gwaniakha) et Gonko (Jetulu).

¹¹³ Nom donné aux Soninké par les Wasulunke et les Banmana.

¹¹⁴ Binger, (1892. t. 1 : 54).

¹¹⁵ Gallieni, (1885 : 321).

¹¹⁶ L'idée avancée par Polanyi (Dalton 1968 : 172) selon laquelle le prix est à l'origine une quantité rigide sans laquelle le commerce ne peut démarrer, de même que celle concernant la date relativement récente d'apparition dans l'histoire des faits économiques (Antiquité) des fluctuations des prix de caractère compétitif est à notre avis absolument infondée.

Nos informateurs sont formels sur le fait de l'existence de fluctuations de prix avant la colonisation. Ceci nous semble rendre compte de façon satisfaisante de la difficulté d'établir des tableaux d'échanges marchands cohérents. Pour une critique de Polanyi, voir Finley (1970).

¹¹⁷ Un proverbe Banmana dit : « Un pauvre ne mange pas la taxe » (*fantan te sale dun*). Sous-entendu, la taxe est destinée au chef.

les Kooroko adultes et leurs esclaves, les vieillards et leurs enfants restant au village. Les jeunes gens et les esclaves portaient des charges sur la tête tandis que les vieux surveillaient les ânes. Les femmes portaient également des fardeaux mais étaient surtout chargées de faire la cuisine. Un homme adulte pouvait porter une barre et demi de sel sur la tête alors qu'un âne pouvait se déplacer avec trois barres.

En voyage, les Kooroko étaient armés mais ne portaient que des armes blanches : couteaux, lances, sabres, etc..., à l'exclusion de fusils. Lorsqu'ils quittaient N'Tentu le chef du village leur remettait un indigne (queue de commandement, *kunshi* couteau ou bracelet) qui leur permettait de traverser sans encombre le territoire du village ou de la chefferie. A l'étape suivante ils remettaient l'emblème au chef du village qui leur donnait à son tour son propre insigne et ainsi de suite jusqu'à leur lieu de destination. Ce système de communication entre les différents chefs, permettait aux Kooroko de bénéficier d'une sécurité relative dans tout le Wasulu.

Arrivés sur l'un des marchés à cola, ils descendaient avec leur chargement chez leurs logeurs (*ja-tigi*) : des autochtones qui se chargeaient de l'écoulement de leurs marchandises. À Kurukoro, le cola était apportée par deux sortes de commerçants, les Maoka (Mau) de la région de Tuba qui l'achetaient aux Jafuba (Dan) et les Konian qui [104] se la procuraient chez les Gerze. Le lundi (iVTene/i) qui était jour de marché à Kurukoro, les vendeurs de sel et de cola exposaient des échantillons de leur stock sur la place du marché qui se tenait en plein air sous les arbres, à proximité du village. Les commerçants confiaient à un de leurs parents la garde de leurs échantillons de sel tandis qu'ils se promenaient sur le marché afin de faire leur choix. Lorsqu'ils avaient trouvé un lot de cola qui leur convenait, ils en faisaient part à leur logeur qui allait lui-même trouver le logeur du marchand de cola dans sa concession, et entamait le marchandage. Quand celui-ci était achevé, le logeur demandait à son hôte s'il était satisfait des termes de la transaction, auquel cas, le marché était conclu.

L'exposition des échantillons n'avait lieu que le jour du marché. Les autres jours de la semaine, les transactions n'étaient effectuées que sous

l'égide des logeurs qui se rendaient les uns chez les autres afin de s'informer des marchandises détenues par leurs hôtes respectifs ¹¹⁸.

Cette organisation répondait au double souci de la part des commerçants, d'effectuer des transactions dans de bonnes conditions en laissant aux logeurs le soin de marchander puisqu'eux seuls résidant sur place connaissaient les cours, et de soustraire les marchandises aux convoitises des brigands en les entreposant dans des concessions.

Dans les transactions, l'étalon était constitué par le *kogotla* (*kogo* : sel, *tla* : morceau), fraction de barre de sel qui était mesurée avec les doigts dans le sens de la longueur et découpée ensuite à la scie ¹¹⁹.

Cette monnaie ¹²⁰ était d'ailleurs susceptible de manipulations par les commerçants qui se servaient de parents ayant les doigts effilés pour mesurer les morceaux de sel. Binger (1892 t. 1 : 142) indique que les marchands de sel pouvaient obtenir sur des marchés entre 200 et 600 noix de cola pour un *kogotla*. Ces termes d'échange variaient en fonction de la grosseur, de la provenance et

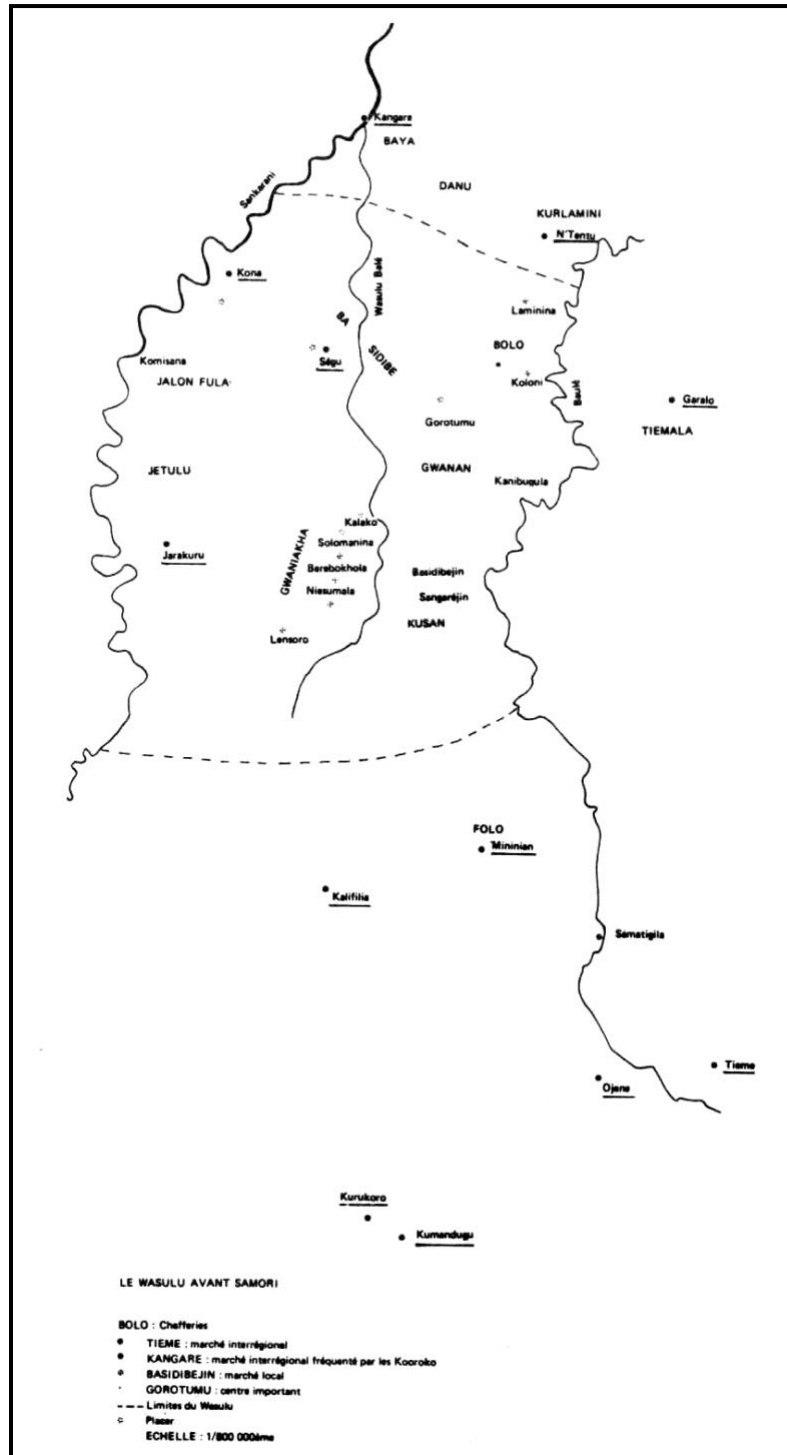
¹¹⁸ Parfois les marchands de cola et de sel avaient le même logeur.

¹¹⁹ Binger (1892, t. 1 : 141) donne comme étymologie à *kogotla* : *kogo* : sel, ce qui est exact, *tla* : le nom d'un arbre en arabe ou le nombre trois également en arabe. Aucun informateur ne nous a confirmé cette étymologie.

¹²⁰ Nous nous croyons fondés à parler ici de « monnaie » dans la mesure où d'une part « la monnaie » est pour nous une somme de fonctions et non pas un objet et où d'autre part cette notion n'est pas contradictoire avec celle de troc. Cf. (Marx 1967 : I, 104) : « La première forme monétaire correspond à un faible niveau de l'échange et du troc : l'argent y est davantage un étalon qu'un instrument d'échange proprement dit. À ce niveau l'étalon peut être encore purement imaginaire (cependant les Noirs introduisent le fer dans leur monnaie appelée « barre ; les coquillages etc... se situent juste au dessous du niveau de l'or et de l'argent ».

[105

Le Wasulu avant Samori



[106]

de l'abondance relative de la cola. Sur le marché de Mininian, on vendait une variété de cola rouge et très petite (*mininian wooro*) qui était fort prisée à Jenne et à Tiomakhandugu. La cola pouvait être également achetée avec des bandes de coton blanches ou teintée à l'indigo (*finimugu*) ou du bétail mais plus difficilement, semble-t-il, les marchands de cola préfèrent le sel gemme à toute autre marchandise.

Une fois les transactions effectuées les Kooroko faisaient un cadeau de sel ou de cola à leur logeur et repartaient vers le Nord avec leurs chargements ¹²¹. Contrairement aux Jula-Ba qui eux s'aventuraient beaucoup plus loin vers le sud, les Kooroko ne dépassaient jamais les marchés de Mininian, Kurukoro et Kalifllia qui faisaient partie avec Tiong-I, Tengrela et Sambatigila de ce que Binger appelle les marchés de cola de la première zone (1892 t. 1 : 141). En effet à Mininian dans le Folo qui était peuplé de Wasulunke, ils jouissaient de la *senankuya* Fula-Numu et pouvaient donc trafiquer en toute sécurité. Au-delà et à mesure qu'ils s'éloignaient de leur région d'origine pour s'enfoncer dans le Sud, les alliances entre chefs devenaient de plus en plus ténues voire inexistantes. Les Kooroko risquaient donc d'être tués ou réduits en esclavage d'autant plus qu'ils voyageaient en petits groupes, étaient peu combattifs et que de plus, étant alors animistes ils ne jouissaient pas de l'immunité relative que conférait aux autres marchands l'appartenance à l'Islam ¹²². Dans le Nord il en était de même, rares étaient les Kooroko qui dépassaient NTentu, Kangare et Kona, marchés où ils écoulaient leurs chargements de cola. Les échanges sur ces marchés se faisaient exactement de la même façon que dans le Sud. Binger (1892 t. 1 : 54) signale en effet qu'à N'Tentu : « le sel, les kolas et les captifs se vendent dans les cases » et que « le surveillant du marché sert généralement de courtier pour ces opérations ».

¹²¹ À l'époque les paniers de cola pesaient 30 kgs contre 55 actuellement.

¹²² Caillié (1965, t. 1 : 447 ; t. 2 : 4) insiste fortement sur la nécessité d'être musulman pour effectuer le commerce à longue distance à cette époque. L'opinion de Fisher et Fisher (1970 : 24-39) est beaucoup plus nuancée.

[107]

En dehors de la vente des produits artisanaux et de l'échange de sel contre la cola, les Kooroko apportaient également sur les marchés de la périphérie du Wasulu (Jarakuru) et des régions environnantes (Kumandugu, N'Tentu, Kangare etc...) des esclaves qui leur étaient confiés par les chefs Fula et qui provenaient des innombrables razzias et guerres intestines ¹²³. Sur ces marchés, les esclaves étaient troqués contre des fusils à pierre, de la poudre, des chevaux, des barres de sel gemme et des vêtements. Ces marchandises étaient ensuite rapportées par les Kooroko aux chefs Fula qui les utilisaient pour assurer la base de leur suprématie politique.

Ainsi l'une des activités des commerçants Kooroko était constituée par la participation au commerce à longue distance, produit de la division internationale du travail qui régnait en Afrique de l'Ouest de cette époque. Les Kooroko occupaient en effet une place non négligeable dans le grand système d'échanges qui consistait à transporter le sel gemme du Sahara vers la savane et la forêt à diriger la cola produite dans la zone forestière vers la savane et le Sahel, à mettre sur le marché les esclaves et enfin à alimenter le Wasulu en armement, chevaux, et biens de prestige.

Toutefois ce commerce à longue distance si l'on considère l'origine géographique et la destination de ces marchandises ne se faisait en ce qui concerne les Kooroko que sur des distances limitées, puisqu'ils ne sortaient guère de leur région d'origine contrairement aux autres groupes de commerçants de cette époque, les Jula-Ba et les Marka notamment. À cette époque, le commerce à longue distance effectué par les Kooroko s'apparentait plus selon la distinction terminologique proposée par Boutillier (Meillassoux 1971 : 240) à un « système de relais » dans lequel la marchandise pour passer de tribu en tribu est échangée à la frontière de chacune d'elles, qu'à « un système de réseaux » dans lequel la marchandise échangée est transportée sur de plus longs parcours par les mêmes [108] marchands indépendamment de leur appartenance aux populations qu'ils doivent traverser. Ce « système de relais » possédait néanmoins des caractéristiques particulières puisque le commerce à longue distance du Wasulu loin d'être pratiqué par l'ensemble des Wasulunke n'était effectué que par

¹²³ Voir à ce sujet Gallieni (1885 ; 320).

une catégorie sociale spécialisée. L'autre volet de l'activité marchande des Kooroko consistait dans le commerce de colportage effectué à l'échelle de la région. Les Kooroko même s'ils ne se déplaçaient pas pendant la saison des pluies, époque où les voyages devenaient difficiles, ne cultivaient pas ou peu. Il leur fallait donc assurer leur subsistance en obtenant des vivres soit par voie prestataire, soit par voie marchande.

Le premier moyen intervenait dans le cadre de la *senankuya*- Fula-Numu qui les liait au lignage Fula auprès duquel ils résidaient. Dans ces cas, leurs *ja-tigi* Fula cultivaient un champ dont le produit leur était exclusivement destiné ou bien leur remettait après la saison des pluies une fraction de la récolte de mil et de riz ¹²⁴. En contrepartie les Kooroko faisaient des cadeaux de sel et de cola à leur « patron » mais ces échanges ne possédaient pas un caractère marchand car ils n'étaient pas effectués de façon simultanée et ne faisaient pas l'objet d'une comptabilité précise. L'autre moyen par lequel les Kooroko pouvaient se procurer des vivres était l'achat sur les marchés du Wasulu. Pendant toute la saison sèche et dans une moindre mesure pendant la saison des pluies, ils parcouraient les chemins du Wasulu, fréquentaient les différents marchés et échangeaient les noix de cola, le sel et les produits de leur artisanat, contre le mil et le riz apportés par les paysannes.

Ce commerce du gros et du demi-gros entrepris sur des moyennes distances et le commerce de détail effectué à l'échelle régionale permettait rarement aux Kooroko d'accumuler de grosses fortunes.

On cite néanmoins le cas de commerçants qui étaient parvenus à accumuler des quantités importantes d'or et de [109] cauris ou à posséder un grand nombre d'esclaves. Ainsi le grand-père d'un de nos informateurs âgé d'une soixantaine d'années, Dugufana Jawara qui résidait à N'Tentu (Kurlamini) aurait possédé quatre hameaux de culture (*togoda*) dans lesquels étaient installés paraît-il plusieurs

¹²⁴ Sous la colonisation les Kooroko résidant au Wasulu ne payaient pas d'impôt, ne fournissaient pas de recrues et ne participaient pas aux travaux forcés. Les lignages Fula auxquels ils étaient liés le faisaient à leur place. Actuellement, les Fula donnent encore à « leurs » Kooroko, un dixième de la récolte.

centaines d'esclaves. En dehors des captifs qu'il utilisait pour la culture, ce commerçant avait également sept esclaves nommés *jula-kuntigi* (*jula* : commerçant *kuntigi* : chef) qu'il consacrait au commerce. Au début de sa carrière de commerçant, Dugufana Jawara se déplaçait lui-même, puis lorsqu'il devint prospère il demeura à N'Tentu et envoya le fils de son frère aîné, son fils classificatoire effectuer les transactions à sa place ¹²⁵. La totalité des bénéfices résultant des opérations effectuées par les *jula kuntigi* et son « fils » revenaient à Dugufana Jawara de telle sorte que la possession d'esclaves et de dépendants était à la fois la cause et la conséquence de l'accumulation de son capital.

Néanmoins le cas de ce commerçant devait être extrêmement rare car les Kooroko n'opéraient que sur de faibles distances et ne pouvaient donc ajouter que peu de « valeur » aux marchandises dont ils faisaient le commerce. De même leur marge de spéculation restait limitée et ils ne parvenaient sans doute que difficilement à réaliser ces « gros coups » caractéristiques du commerce traditionnel ¹²⁶.

À cette première cause de « freinage » venaient d'ailleurs s'en ajouter d'autres qui contribuaient à limiter considérablement l'ampleur de leur accumulation. En effet bien que les Kooroko aient bénéficié d'une sécurité relative à l'intérieur du Wasulu grâce à la *senankuya-Fula-Numu*, ce qui leur évitait notamment d'être tués ou réduits en captivité, ils n'en étaient pas moins soumis aux exactions des bandits Fula (*tegere* et *nganan*) ¹²⁷ qui se livraient sur eux à une sorte de pillage institutionnalisé.

Au cours de leur voyage, les Kooroko rencontraient fréquemment des Fula qui les obligeaient à leur donner [110] une partie de leurs marchandises, qu'il s'agisse de cola, de sel, de bande de coton ou d'autre chose. Parfois, également les bandits quittaient leur village, se rendaient sur une piste qu'ils savaient être fréquentée par les Kooroko, plaçaient un sabre à travers du chemin et attendaient, en se dissimulant, le passage des commerçants. Lorsque ceux-ci arrivaient ils déposaient une partie de leurs marchandises auprès du sabre sachant pertinemment

¹²⁵ Pour le système de parenté Kooroko voir infra.

¹²⁶ Sur l'origine du profit dans le capitalisme commercial voir infra.

¹²⁷ Les *tegere* opéraient en groupe, les *nganan* agissaient seuls ou à deux.

que s'ils ne s'étaient pas soumis à cette obligation, ils auraient été complètement détroussés par les Fula.

En dépit de la faible accumulation réalisée par les Kooroko, le commerce au Wasulu n'était pas quantité négligeable puisqu'il ravitaillait les chefs Fula en « moyen d'extorsion »¹²⁸ (fusils, chevaux) leur permettant de perpétuer leur domination politique, qu'il procurait aux Kooroko un moyen d'existence et fournissait à l'ensemble des Wasulunke des biens de prestige et notamment des biens dotaux. Néanmoins à ce niveau, une différence fondamentale opposait les Kooroko et les *nyamakala* en général aux Fula. Alors que pour les premiers, l'ensemble des biens nécessaires pour prendre femme (sel, cola, esclaves) était obtenu par voie d'échange marchand, pour les seconds au contraire les produits importés et notamment la cola ne constituaient qu'une fraction de biens matrimoniaux. Chez les Fula en effet, la cola et le sel ne sont utilisés que pour les démarches de mariage, la « dot » proprement dite (*furunafolo*) étant constituée par les boeufs produits sur place. Ainsi l'exportation et l'importation de marchandises et le commerce qui en résultait jouaient-ils au Wasulu un rôle assez important pour écarter, de la définition de cette économie le terme « d'autosubsistance » puisque ces marchandises permettaient aux chefs Fula de contrôler le procès de reproduction de leur groupe.

Néanmoins il n'occupait pas la place principale car l'essentiel de la production sociale n'était pas régie selon le principe de marché. L'assignation du commerce à une [111] catégorie sociale spécialisée au Wasulu avant la colonisation ainsi que la position subordonnée des Kooroko au sein de la hiérarchie sociale ne sont au fond que le reflet de cette situation. Dans la société Walusunke comme dans beaucoup de sociétés agricoles et aristocratiques de l'ouest africain où la guerre est par excellence l'activité noble et où l'économie conduit la parenté, la politique et l'idéologie à occuper la place principale, le capital commercial n'existe qu'en marge de la société.

¹²⁸ Nous préférons cette expression à « moyens de destruction » qui est utilisé par Goody (1971).

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[112]

[113]

Les négociants de la Savane.

Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté kooroko

Chapitre 2

SAMORI

[Retour à la table des matières](#)

Dans un grand nombre de monographies il est d'usage d'opposer de façon radicale la période pré-coloniale où la société étudiée aurait évolué de façon relativement autonome à la période coloniale marquée par la pénétration de l'économie marchande et les conséquences qui en découlent : apparitions de cultures commerciales, migrations, transformations des structures traditionnelles etc... Pour ce qui nous concerne, la « coupure » ne nous semble pas pouvoir être située au moment de la mainmise des Français sur la région d'origine des Kooroko (1893-1898)¹²⁹ mais plutôt une dizaine d'années auparavant exactement en 1882, année qui voit l'irruption de Samori au Wasulu. L'invasion samorienne a en effet pour conséquence l'intégration de cette région dans une entité politique plus vaste, l'Empire de Samori et préfigure d'une certaine façon la colonisation. Pour la première fois dans leur histoire, les Kooroko sortent des limites étroites de leur région d'origine où beaucoup d'ailleurs ne reviendront jamais. Mais voyons donc d'abord l'historique de la conquête et ses conséquences multiples en ce qui concerne la population que nous étudions.

¹²⁹ cf. Person (1968 t. 1 : 391-396). Nous suivrons d'ailleurs cet auteur pour retracer brièvement la conquête de cette région.

Historique de la conquête

Nous ne retracerons pas dans le détail l’historique de la conquête du Wasulu, d’autres auteurs l’ont fait et elle [114] n’intéresse notre sujet que de façon marginale ¹³⁰. Nous nous contenterons simplement d’en fixer les grandes étapes.

En 1882, lorsque Samori décide de conquérir le Wasulu, celui-ci est profondément divisé. Après l’échec de Bintu Mamadu Ture en 1873-74, Adama Tumani Jakite frère d’Adyigbe et chef de Jarakuru dans le Jetulu avait cependant réussi à former une coalition qui groupait autour du Jetulu, le Jalon Fula oriental ainsi que tout le Ba-Sidibe coalition qui groupait autour du Jetulu, le Jalon Fula oriental ainsi que tout le Ba-Sidibe et le Gwaniakha. Cette reprise d’initiative des Wasulunke inquiétait Samori qui décida de lancer son frère Keme Brema à la conquête de cette région. Celle-ci se déroula en deux phases. Dans un premier temps Keme Brema écrase au gué de Kokoro, Adama Jakite qui se soumet ainsi que le Jalon Fula et le Ba-Sidibe. Néanmoins le Gwaniakha, une partie du Jetulu, le Sananfula refusent de reconnaître la nouvelle autorité tandis que le Gwanan demeure sur la réserve. Keme Brema qui n’a cure de ces résistances poursuit sa route vers le Nord et rejoint à Kangare, la soumission des principaux chefs du Baya. Ce n’est qu’après s’être assuré le contrôle de la rive droite du Niger jusque vers Bamako que Keme Brema revient au Wasulu pour achever avec Samori et Manigbe Mori la conquête de cette région. Après une courte campagne, l’Almani reçoit la soumission du Gwaniakha, du Sananfula, du Gwanan et du Kusan. La conquête de la totalité du Wasulu n’a même pas duré six mois.

¹³⁰ cf. Person (1968 t. 1 : 391-396). Nous suivons d’ailleurs cet auteur pour retracer brièvement la conquête de cette région.

Les conséquences de la conquête

L'invasion du Wasulu et le contrôle exercé par Samori sur cette région pendant une dizaine d'années, de 1882 à une période comprise entre 1893 et 1898 eut d'abord comme conséquence l'exode d'une partie des Wasulunke. Dès 1882, une partie des Ba-Sidibe de la rive gauche du Wasulu-Bale quittent leurs pays et vont se réfugier sur la rive gauche du Niger à Kati ¹³¹ près de [115] Bamako où les Français sous la direction de Borgnis-Desborde viennent s'établir en 1883 ¹³². En 1884-1885 le Docteur Collomb note que « des Peuls ou Foullahs vivent... dans le cercle de Bamako. Ils forment sept tribus trois proviennent du Ouassoulou, ce sont des Foulah Diakité, Sidibe et Sangre » ¹³³. Vers 1885, après l'intervention de la colonne Combes une partie des habitants du Gwanan et du Gwaniakha fuient ¹³⁴. En 1888 au moment de la répression de la révolte du Wasulu ceux des BaSidibe de la rive gauche du Wasulu-Bale qui n'étaient pas partis en 1882, fuient à leur tour et vont s'installer à Kati ¹³⁵. C'est également le cas des survivants Sidibe du Gwaniakha qui se réfugient sur la rive gauche du Niger dans la même localité. Parmi eux se trouvaient des Kooroko Dumbiya de Solominina, Senanku des Sidibe du Gwaniakha. En 1893 enfin les habitants du Bolo, du Gwanan et du Gwaniakha se réfugient dans N'Tentu pour résister à Samori ¹³⁶. De façon générale et sans qu'il soit possible d'en fixer les dates avec certitude, nombre de nos informateurs Kooroko nous ont déclaré avoir participé eux, leurs « frères », « pères » « grands pères » ou « arrière-grands-pères » aux exodes consécutifs à la domination samorienne sur le Wasulu. Toutes ces migrations avaient pour destination la rive gauche du Niger alors sous protectorat français, les lieux d'installation les plus souvent cités étant par ordre d'importance : Bamako, Nyamina, Tuba, certaines

¹³¹ Rapports Politiques de cercle de Bougouni, 1896. Archives Nationales, Koulouba.

¹³² Meniaud (1931. t. 1 : 173).

¹³³ Notice sur le cercle de Bamako par le Docteur Collomb 1884-1885. Archives Nationales, Koulouba.

¹³⁴ Rapport politique du cercle de Bougouni (1896). Archives Nationales, Koulouba.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

localités du Beledugu comme Dumba et Kula, la région de Kulikoro et Tchienroba (cercle de Kangaba).

L'emprise samorienne sur cette région n'eut pas seulement pour conséquence l'exode d'une partie des Kooroko, elle fut aussi à l'origine de la mort de certains d'entre eux. Il est certain qu'au cours de la conquête de cette région en 1882, de la répression qui suivit la révolte de 1888, de la prise de N'Tentu et de la retraite de 1893 vers Sambatigila, de nombreux Wasulunke furent tués ou [116] réduits en esclavage. Le commandant du cercle de Buguni dans son bref historique du Wasulu sous Samori note qu'en 1888 « Les Ba-Sidibe de la rive droite (du Wasulu Baie) n'eurent pas le temps de fuir. Les hommes furent égorgés ou amenés comme « sofas »... « Les Dialonfula qui formaient huit beaux villages sur la rive gauche du Kobale furent encore plus malheureux que les Ba-Sidibe presque tous ont disparu... ». Plus tard en 1891-1892 : « Lorsque pendant la colonne Humbert beaucoup de ces Ouassouloungés eurent passé de notre côté, l'Almamy se vengea en faisant mettre à mort tous ceux qui étaient restés dans les villages ». (R.P. Cercle de Bougouni 1896, par le capitaine Patey). La description de Koloni (Bolo) (Meniaud 1931. T. 1 : 489) après le passage de Samori, en 1893 va dans le même sens : « Koloni a été incendié le matin même. Les habitants qui se refusaient à suivre Samori ont été massacrés systématiquement dans leurs cases, des cadavres liés entre eux, baignent dans le marigot ; d'autres sont disposés sur des amas de paille à moitié consumés : un vrai charnier précède le village ». En ce qui concerne l'esclavage tous les témoignages concordent sur le fait que le Wasulu était le principal réservoir d'esclaves du Soudan pendant cette période.

Toutefois il est probable que les gens de caste et particulièrement les Kooroko eurent moins à souffrir de la domination samorienne que les Fula. Nous avons déjà signalé que lors des guerres affectant cette région de l'Afrique de l'Ouest, les gens de caste (*nyamakala*) n'étaient ordinairement pas tués ou réduits en esclavage. Nous avons également vu que cette caractéristique de la structure sociale de ces régions était à l'origine même de la constitution du groupe Kooroko ¹³⁷. Il est donc

¹³⁷ Encore qu'il faille sans doute nuancer cette affirmation. Ainsi le commandant de cercle de Buguni en 1894 relate que : « Faman Diawara, frère-du chef des forgerons de Tenentou (N'Tentu) était parti de Bougouni il y a 15 jours avec

tout à fait probable que les Kooroko et les gens de caste en général bénéficièrent de cette « loi » sous le règne de Samori. À cela s'ajoutait pour les Kooroko les « liens spéciaux » qui les unissaient à l'Almani.

[117]

Les liens spéciaux

Les liens spéciaux unissant Samori aux Kooroko auraient été instaurés très tôt dans la vie du grand conquérant. Dès avant sa naissance en effet selon la tradition ¹³⁸ sa future mère n'ayant pas d'enfant — alla trouver un marabout qui avant de donner sa bénédiction exigea qu'on consultât un géomancien. Celui qui fut choisi, un Kooroko Sumanoro de N'Tentu prédit la naissance d'un enfant qui serait illustre, à condition de procéder à un sacrifice extraordinaire. Le mari s'exécuta, le marabout donna sa bénédiction, et bientôt sa femme se trouva enceinte du futur Almani.

Une vingtaine d'années plus tard, lorsque Samori se fit colporteur (vers 1850) il aurait fréquenté le Wasulu pour y acheter du bétail et se serait lié d'amitié avec certains Kooroko. Selon d'autres traditions, avant de devenir *fama* (chef), il aurait exercé le commerce des poulets, qu'il venait vendre à N'Tentu (Kurlamini) où résidaient de nombreux Kooroko. Le talent de géomancien de ces derniers l'aurait fasciné et ils lui auraient révélé les secrets du pouvoir contre promesse de les ménager quand il serait puissant ¹³⁹.

Lorsqu'une trentaine d'années plus tard il aura étendu sa domination sur le Wasulu, il proscritra leur capture (Person 1968 t. 1 : 249) et procédera à l'organisation d'une partie d'entre eux.

1/2 barre de sel, 7000 cauris, et 4 captifs porteurs à Massigui pays de Tla Koumadougou pour acheter du grain. Les gens de Nkila l'on pillé, le chef de ce village qui est déjà venu se présenter au cercle dirigeait lui-même l'opération et a vendu Faman Diawara à des dioulas. Le chef de Doumba a retiré Faman des mains des dioulas et l'a ramené à Bougouni ». Rapport politique du cercle de Bougouni 1894, Archives Nationales, Koulouba.

¹³⁸ Rapporté par Person (1968, t. 1 : 245-249 ; note 75, p. 266).

¹³⁹ Il ne semble d'ailleurs pas que l'ensemble des Kooroko aient exercé le métier de géomancien.

L'organisation des Kooroko par Samori

Les traditions diffèrent sur la façon dont les Kooroko furent organisés par Samori ou ses lieutenants. Selon certains, les Kooroko furent incorporés dans l'armée de Samori comme guerriers (*keletiebo* : conscrits) (*kele* : guerre, *tie* : homme, *bo* : sortir l'homme qui sort à la guerre) ou comme commerçants. Selon d'autres comme forgerons, ou commerçants, selon d'autres enfin Samori demanda à chaque Kooroko de lui donner ses deux [118] premiers fils. Dans ce dernier cas, il aurait envoyé chaque cadet à l'école coranique et aurait utilisé l'aîné de chaque famille comme commerçant. Il est vraisemblable que ces divergences dans les traditions sont dues au fait qu'il a probablement existé plusieurs schémas d'organisation selon les hommes (Samori et ses différents lieutenants) et selon les époques. Toutefois, il est certaines versions que nous devons éliminer en particulier celles qui concernent l'incorporation de certains Kooroko comme guerriers dans l'armée de Samori. Il est en effet peu probable que des gens dont le statut a pour origine la soumission aient eu les capacités nécessaires à l'exercice de la guerre ou plus encore que Samori ait songé à les utiliser comme guerriers.

Il est probable par conséquent, que ces Kooroko enrôlés soi-disant comme guerriers dans l'armée samorienne, aient plutôt fait partie des satellites de l'Almami et qu'à ce titre ils aient joué le rôle de géomanciens, de conseillers ou d'espions. Au début de son périple, à Wolosebugu, Binger rencontra un de ces Kooroko, géomancien et agent de renseignement de Samori qui lui conseilla de rebrousser chemin jusqu'à Bamako pour y attendre une lettre de l'Almami l'autorisant à traverser ses états (1892. T. 1 : 41).

Samori nous dit Person, estimait leurs talents de géomancien (*kenyedala*) et gardera toujours quelques uns d'entre eux à la cour. Il les consultait régulièrement avant de se lancer dans une entreprise importante (1970. t. II : 851).

Samori les utilisait également pour estimer la force des villages sur lesquels il projetait d'étendre sa domination et un de nos informateurs nous a déclaré avoir personnellement — avec une partie de sa famille

dont son père — « suivi » Samori comme « client » depuis le siège de Sikaso en 1887 jusqu'à la capture de celui-ci par les Français en 1898.

[119]

Si les versions concernant l'utilisation des Kooroko comme guerriers par Samori sont peu vraisemblables, il n'en est pas de même d'autres qui font état de leur affectation par l'Almami à l'intérieur des trois domaines bien différents : la forge, l'école coranique et le commerce.

La forge

Nous savons qu'une des préoccupations constantes de l'Almami fut d'utiliser au maximum les capacités techniques des forgerons dans le domaine de la réparation et de la fabrication des armes et des fusils. Il les fit regrouper au sein d'ateliers voire de villages ateliers et parvint même à leur faire réparer et fabriquer des fusils à tir rapide et à répétition analogues à ceux utilisés par les français (1970. t. II : 919-923).

Pour ce qui concerne la région qui nous occupe, le Wasulu, la tradition confirme cet état de fait. Lors de la conquête du pays et au cours de son organisation par les Samoriens, les gens qui étaient arrêtés étaient interrogés sur leur condition. Ceux qui déclaraient être *numu* (forgerons) étaient répartis en deux groupes : dans le premier se trouvaient ceux qui pratiquaient le métier de forgeron proprement dit (*gwantugu numu*) et qui auraient été placés sous le commandement d'un certain Soli ¹⁴⁰, dans l'autre étaient placés ceux qui avaient déclaré exercer le métier de commerçant (Kooroko) dont il sera question plus loin.

Tout aussi attesté que l'intérêt, porté par Samori aux forgerons, est celui qu'il témoignait envers l'Islam et l'instruction coranique. Nous savons qu'il disposait d'un réseau de marabouts choisis par lui et repartis dans tout l'Empire. Dès 1882, au Wasulu puis de façon généralisée après la proclamation de la théocratie en 1886, des fils de

¹⁴⁰ Nous n'avons pas pu malheureusement obtenir son *jamu*, ni son village d'origine.

notables furent arrachés à leur milieu païen et placés systématiquement chez des maîtres très éloignés. Person [120] (1970. t. 2 : 881-883). Au Wasulu plus précisément l'islam avait eu un précurseur en la personne de Farabalaye Jakite, un Fula du Gwanan qui devait devenir un lieutenant de l'Almami et participer au siège de Sikaso où il fut fait prisonnier.

Il avait été converti à l'islam par les Ture d'Ojene et aurait fortement appuyé l'action des marabouts dans la propagation de la foi musulmane. Selon la tradition il fut à l'origine de la fondation, au Wasulu et dans les alentours, de trois écoles coraniques : celle de Yorobugulà dans le Gwanan, de N'Tentu dans le Kurlamini et de Buguni dans le Banimonotie. C'est de cette époque qu'il faut sans doute dater les premières conversions des Kooroko à l'islam, au moins dans cette région ¹⁴¹. Lorsque l'Almami conquiert le Wasulu, il trouva tout naturellement un allié dans la personne de Farabalaye Jakite et l'appuya dans son action. L'Almami exigea notamment que des contingents d'élèves fussent fournis aux écoles coraniques de Buguni, Garalo et Yorobugulà ¹⁴².

Selon certaines versions l'attitude de Samori envers les Kooroko au regard de l'islam aurait été la suivante. Estimant que leur intelligence méritait mieux que la pratique du commerce à petite échelle, il aurait demandé à chaque chef de famille Kooroko de lui donner ses deux premiers « fils ». Tous les cadets auraient été placés à l'école coranique, tandis que les aînés étaient affectés au commerce d'approvisionnement de l'armée.

¹⁴¹ Les trois écoles auraient compté chacune trois cents élèves. À la tête de celle de N'Tentu se serait trouvé Karamokaba Kalifa Samake.

¹⁴² Monographies du cercle de Bougouni (1954, t. 5, p. 4).

Le commerce

Si l'affectation des Kooroko à la forge, à l'école coranique ou au service de la cour cadre bien avec ce que nous savons de l'organisation par Samori des régions conquises, l'utilisation par l'Almami des Kooroko, comme commerçants semble par contre entrer en contradiction avec la politique du grand conquérant à l'égard de cette profession, telle qu'elle a été analysée jusqu'ici. Person [121] (1970, t. II : 924) qualifie la doctrine de Samori à l'égard du commerce de « conception libérale de l'économie ». Il ne semble pas que ce fut le cas en ce qui concerne les Kooroko ou du moins une partie d'entre eux. Il est certain, en effet, qu'une fraction des Kooroko fut incorporée dans l'armée de Samori comme commerçants. Ceux-ci se nommaient Kooroko *kuntigi* (chef des Kooroko) ou *jula kuntigi* (chef commerçant) et possédaient un statut très particulier, celui de commerçant-client ou dépendant, analogue en somme à celui des Kooroko qui faisaient fonction de géomancien et de conseiller à la cour de l'Almami. Il n'est d'ailleurs pas exclu que les deux fonctions — celle de géomancien — conseiller — espion — et celle de commerçant aient été exercées tour à tour ou simultanément par un même individu. Ces Kooroko étaient soigneusement sélectionnés par l'Almami qui avant de les utiliser comme commerçants faisait procéder sur eux à une enquête minutieuse. Rien ne leur appartenait en propre, ils étaient totalement dépendants de leur maîtres qui les emmenait avec lui dans ses déplacements et les utilisait au gré de ses besoins.

Selon certaines versions, ceux-ci auraient été répartis en deux groupes : l'un était chargé de lui procurer l'armement, l'autre les chevaux. Si schématique que puisse être cette classification, elle nous semble néanmoins refléter dans ses grandes lignes l'utilisation qui fut faite par Samori des capacités commerciales des Kooroko.

L'armement

Les Kooroko qui étaient chargés d'approvisionner l'armée samorienne en armement et en chevaux devaient vraisemblablement faire partie de ces « caravanes officielles » (1970. t. II : 934) dont parle Person puisqu'ils étaient escortés au cours de leurs voyages par des « sofas » de l'Almami qui étaient censés contrôler leurs transactions. Les armes (fusils à pierre et fusils à tir [122] rapide) et les munitions (balles, poudre) étaient achetées dans les comptoirs anglais de Sierra Leone (Freetown) et de Gambie (Bathurst) à Conakry sous domination française et également dans ceux de Monrovia (Liberia). Les moyens de paiement utilisés pour l'achat de cet armement étaient semble-t-il surtout l'or, les esclaves, le bétail et les pièces d'argent ¹⁴³.

Un de nos informateurs très âgé nous a déclaré avoir participé personnellement en compagnie de son frère aîné et d'un griot à l'une de ces « caravanes officielles » qui avait pour mission d'échanger en Sierra Leone des esclaves contre des fusils, de la poudre, des balles ainsi que des vêtements. Peu de temps après que la transaction ait été conclue, la nouvelle de la défaite de Samori étant parvenue en Sierra Leone, leurs marchandises auraient été confisquées par l'administration britannique et ils auraient été obligés de s'enfuir.

Les chevaux

De même que pour la fourniture d'armes, les Kooroko participaient aux « caravanes officielles » chargés d'assurer la remonte de l'armée samorienne. L'Almami ou ses lieutenants leur confiaient des esclaves qu'ils avaient pour mission d'acheminer jusqu'aux marchés du Nord où étaient achetés les chevaux. Lors de ces voyages, ils pouvaient être accompagnés par des « sofas » de Samori qui étaient chargés d'empêcher les révoltes d'esclaves et de protéger les caravanes contre les razzias éventuelles. Parfois l'Almami ou ses lieutenants se

¹⁴³ Tout ceci est confirmé par Person (1970, t. 2 : 924-938), qui ne mentionne toutefois pas Bathurst comme lieu d'approvisionnement en armes ni l'usage de pièces d'argent comme moyen de paiement.

contentaient de leur remettre un insigne (couteau, lance, chasse-mouche) qui était censé leur servir de sauf-conduit et devait leur permettre d'arriver sans encombre jusqu'au lieu de destination.

Sur les marchés à chevaux du pays Soninké (Banamba, Tuba), sur celui de Kayes, de la région de Segou (Fana, Barweli, San) du Baninko (Masigi) et de Bole, qui [123] étaient les marchés les plus fréquentés par les Kooroko, les esclaves constituaient pratiquement le seul moyen de paiement accepté pour l'achat de chevaux, les autres moyens de paiement comme les cauris ne pouvant jouer qu'un rôle d'appoint ¹⁴⁴. Les prix variaient considérablement en fonction de l'état des deux marchandises (chevaux et esclaves) mais également d'autres facteurs tels que la valeur ajoutée par le transport l'offre et la demande, ce qui fait qu'il serait vain de prétendre donner des équivalences fixes pour ces marchandises, dont les ordres de grandeur ont d'ailleurs été indiqués par divers auteurs ¹⁴⁵. Si les chevaux achetés par les Kooroko pour le compte de l'Almami ne pouvaient être payés qu'avec des esclaves, cette dernière marchandise pouvait par contre servir à l'acquisition d'autres biens tel la Guinée, le sel gemme et les marchandises diverses ¹⁴⁶. Ainsi à Kayes, une partie des esclaves de

¹⁴⁴ Nos informateurs sont formels sur ce point. Ils déclarent que les cauris ne pouvaient servir que d'appoint lors d'un achat de chevaux contre des esclaves.

¹⁴⁵ Pour les captifs entraient notamment en ligne de compte le sexe, l'âge (il fallait qu'il soit assez jeunes pour qu'ils puissent être dressés par leurs maîtres) le lieu de capture (plus avaient été capturés loin plus ils valaient cher, ayant peu de chances de s'échapper).

Les prix varient de 3 à 20 esclaves pour un cheval (Person 1970. t. II : 942), Meillassoux, 1971 : 187). En ce qui concerne l'origine du profit dans ce type de capitalisme commercial voir infra.

¹⁴⁶ « Karanké Mady, envoyé de Fa Sidiki ou Soliba, griot de Samori vient de Sambatiguila (à Bougouni) avec 13 captifs qu'il vient d'échanger contre de la Guinée pour la porter à Samori... » Rapport Politique du cercle de Bougouni, 1894).

« Les habitants de Faradiété, village des environs de Koulougou n'ont amené 25 dioulas et neuf femmes avec 40 captifs et 39 paniers de cola. Le chef de la bande m'a avoué qu'il faisait le commerce avec les hommes de Samori. Un des dioulas Ali-Diawando m'a dit qu'il n'était que l'employé de deux commerçants de St-Louis, Martin et Louis Desmet. Ces deux commerçants ont un intermédiaire à Podor qui est chargé de remettre à des dioulas des marchandises de Saint-Louis pour aller les échanger contre des

l'Almani était vendue aux Soninké contre des chevaux, tandis que l'autre servait à l'achat de sel gemme aux Maures. À côté de l'échange de ces marchandises : armes, bétail, or, esclaves, chevaux qui constituaient la quasi totalité du commerce effectué pour le compte de Samori, on relève quelques cas isolés tel que l'achat de tissus à Conakry et à Kiningueji (près de Rufisque, Sénégal) ou de vêtements en Sierra Leone qui n'ont dû tenir qu'une faible part dans le commerce effectué par les Kooroko pour le compte de leur maître.

Binger lors de son passage à Wolosebugu en 1887 remarque (1892. t. 1 : 35) que les *sofa* de l'Almami ont ordre d'interdire aux marchands de dépasser cette localité avec du sel pour que la concurrence fasse baisser les prix et que l'achat à effectuer pour le compte de Samori soit fait dans de bonnes conditions, mais ajoute-t-il : « Cette défense ne s'étendait pas au Kokoroko ». Il est possible que cette exception accordée aux Kooroko soit due au statut particulier de ceux d'entre eux qui dépendaient directement de l'Almami. Ne travaillant pas à leur [124] compte, ils pouvaient être tenus de rapporter de leur voyage une certaine quantité de sel en échange de la marchandise qui leur avait été confiée. Peut-être s'agit-il au contraire des Kooroko indépendants dont l'existence est également attestée et à qui auraient été accordés une sorte de « privilège » par celui auquel les unissaient les « liens spéciaux » que nous avons évoqués plus haut.

Parallèlement à ce qu'on pourrait appeler à la suite de Polanyi, un commerce d'état (*administered trade* ¹⁴⁷ effectué pour le compte de Samori, de nombreux Kooroko étaient engagés en tant que commerçants indépendants dans le lucratif commerce à longue distance axé sur l'approvisionnement de l'année samorienne ainsi que de celle de Tieba, *fama* du Kenedugu. Il n'est pas douteux que les guerres de la fin du XIX^{ème} siècle (El Haj Omar, Samori, Tieba etc.) aient entraîné un élargissement considérable du « marché » sous la forme d'un afflux très important de captifs. Des régions entières étaient vidées de leurs habitants (Wasulu) tandis que dans les pays de destination se

captifs moyennant tant pour cent de commission. Les captifs sont du pays » (Ibid.).

¹⁴⁷ Polanyi, Arensberg and Pearson, (1956 : 262).

développaient des rapports de production de type esclavagiste (Meillassoux 1971) ¹⁴⁸.

Ces nouvelles conditions, éminemment favorables à l'exercice du commerce, profitèrent à plusieurs groupes de commerçants ouest africains de cette période : Soninké (Meillassoux 1971, Amselle 1969) et Jula notamment, et conduisirent un nombre important de forgerons du Wasulu à se lancer dans la traite des esclaves et par là même devenir Kooroko. Ces Kooroko indépendants sortaient pour la première fois du Wasulu afin d'approvisionner les armées combattantes mais aussi pour exercer sur une plus vaste échelle le commerce plus ancien de l'or, des colas, des bandes de coton et de sel gemme. En 1887, Binger (1892. t. 1 : 31) décrit ainsi leurs activités : « lorsqu'ils (les Kooroko) ont un lot de quelques milliers de cauries, ils s'en vont sur les marchés à colas, achètent une petite charge de ce fruit et vont à 300 ou 400 kilomètres plus au nord, généralement à Ouolossébougou, Tenetou, [125] Kangaré ou Kona, l'échanger avec un modeste bénéfice contre du sel. Ce sel à son tour est porté sur la tête jusqu'aux marchés à colas les plus éloignés tels que Sakhala, Kani ou Touté, là ils ont le cola à un peu meilleur marché, puis ils reviennent et font ce métier d'échange de sel et de la cola jusqu'à ce qu'ils aient gagné un certain nombre de captifs leur permettant de se livrer à un commerce plus lucratif et d'opérer sur une plus vaste échelle. Peu à peu ils se procurent des animaux porteurs et quelquefois même des chevaux ». De son côté le Docteur Collomb en 1884-1885 signale leur présence à Bamako dans les termes suivants : « les habitants du Ouassoulou dit-il apportent à Bamako des captifs, de l'or, des kolas, des pagnes et des tissus blancs » ¹⁴⁹. Le commerce précolonial dans cette localité a été remarquablement décrit par Meillassoux (1963), aussi n'y reviendrons-nous pas en détail sauf pour signaler les modalités d'échange propres aux Kooroko. Ceux-ci apportaient à Bamako les colas ou les bandes de coton (*fini mugu*) avec l'intention d'échanger ces marchandises contre le sel gemme apporté par les Maures à dos de chameau ou sur des boeufs porteurs. Les Kooroko descendaient avec leurs marchandises chez les Drave dans

¹⁴⁸ Il y avait à N'Tentu en 1894, à peu près 25% de captifs (Rapport politique du cercle de Bougouni 1894).

¹⁴⁹ Il ne peut s'agir ici que des Kooroko, les Fula du Wasulu n'exerçant pas à l'époque le commerce.

l'ancien quartier auquel ils avaient donné leur nom Dravela ¹⁵⁰, les Maures eux, descendaient avec leurs barres de sel chez les Ture à qui ils laissaient le soin de les vendre si à l'approche de l'hivernage ils avaient décidé de regagner leurs pays alors que le sel n'avait pas été écoulé en totalité.

Les Kooroko qui ne comprenaient pas la langue Maure s'en remettaient à leurs logeurs (*ja-tigi*) pour effectuer les transactions. Ils se rendaient avec ces derniers chez les logeurs des Maures afin de leur montrer des échantillons. Dès lors il existait deux possibilités d'écoulement pour les marchandises. Ou bien les colas et la bande de coton intéressaient les Maures et à ce moment là les logeurs respectifs des Maures et des Kooroko débattaient du prix et effectuaient la transaction, ou bien [126] deuxième possibilité, ces marchandises n'intéressaient pas les marchands de sel et l'affaire ne pouvait être faite. Les Kooroko étaient alors contraints de vendre leurs colas et leur bande de coton contre des cauris qui avaient cours à Bamako. Cependant ils n'étaient pas arrivés au bout de leur peine car les Maures n'acceptaient pas non plus les cauris qui n'avaient pas cours dans leur propre pays. Les Kooroko confiaient donc leurs cauris à leurs logeurs qui achetaient avec celles-ci des marchandises prisées par les Maures. Il s'agissait surtout de cotonnades teintes ou non à l'indigo et de *bukar* (pagnes noirs). Une fois ces marchandises en leur possession, les logeurs des Kooroko pouvaient enfin se rendre chez les logeurs des Maures pour procéder à l'achat de sel gemme.

Bilan de l'ère samorienne

Au terme de l'ère samorienne en 1898, quel bilan peut-on dresser du commerce effectué par les Kooroko sur le compte de l'Almani ? Il faut assurément distinguer le cas des Kooroko *kuntigi*, c'est-à-dire des commerçants-clients, de celui des indépendants. En ce qui concerne les commerçants-clients nous avons vu plus haut que si rien ne leur appartenait, en propre, ils pouvaient néanmoins recevoir des cadeaux de leurs maîtres sous forme d'esclaves, d'or, de boeufs, etc... mais ils n'avaient droit à aucune rémunération fixe. Attachés à la personne de

¹⁵⁰ Ce quartier se trouvait à l'emplacement actuel des établissements Vezia.

l'Almami ou de ses lieutenants ils suivaient ceux-ci dans - tous leurs déplacements et certains d'entre-eux eurent à en pâtir puisqu'ils furent donnés par les Français comme captifs à des tirailleurs, après la capture de Samori en 1898 ¹⁵¹. D'autres furent pris par les français à Kologo (cercle de Buguni) avec un groupe de commerçants qui travaillaient pour le compte de Samori. Tous furent décapités, sauf le père de notre informateur qui fut chargé d'aller rapporter à Samori qui se trouvait à Sambatigila, ce qu'il avait vu.

[127]

Le sort des Kooroko indépendants commerçant avec l'Almami était sans doute plus enviable. Le commerce d'or de captifs, de chevaux, d'armement, d'étoffes, et de sel avec Samori était sans doute très profitable puisque plusieurs groupes de commerçants de cette période y participèrent activement. Le commandant de cercle de Buguni déclare qu'en 1895 « le commerce de sel rapporte aux dioulas environ 33 % du capital (sel) engagé en deux mois » ¹⁵². Certes l'Almami, prenait parfois les mesures propres à anéantir la situation de monopole individuel temporaire et localisé ¹⁵³ recherchée par les commerçants, en créant la concurrence et donc en faisant baisser les profits mais nous avons vu que ces dispositions ne s'appliquaient pas aux Kooroko (Binger 1968. t. 1 : 35). Il est donc certain que les Kooroko indépendants trafiquant avec Samori réussirent à accumuler une certaine quantité d'or, d'ânes, de femmes ¹⁵⁴ et surtout d'esclaves puisque ce sont ces différents biens qui faisaient essentiellement l'objet d'une accumulation à cette époque. Nous n'en voulons pour preuve que la déclaration d'un de nos informateurs selon qui, dans sa famille (lorsqu'il naquit vers 1908 à Sogolabuguda près de Garalo (Tiemala), les travaux agricoles étaient effectués par des captifs acquis grâce au commerce effectué pour le compte de l'Almami. Sans la conquête française, il est probable que cette accumulation se serait poursuivie et

¹⁵¹ Ceci s'est passé à Jakoidugu en Guinée. Ils furent ensuite rachetés par leurs parents.

¹⁵² Rapport Politique du cercle de Bougouni - 1895. Archives Nationales, Koulouba. Malheureusement l'auteur ne nous indique pas la méthode utilisée pour calculer le taux de profit.

¹⁵³ voir infra.

¹⁵⁴ Le père d'un de nos informateurs L.M.S. de Wolosebugu avait neuf femmes et quarante enfants.

que l'on aurait assisté à un développement des rapports de production esclavagistes au sein de l'Empire ainsi que dans les régions de destination des captifs ¹⁵⁵. Cependant la capture de Samori en 1898 ainsi que la prise de Sikaso par les Français dans la même année vont tarir en grande partie les sources de la traite qui sera définitivement prohibée en 1905 (Suret-Canale 1964 T. 2 :87).

[128]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[129]

[130]

¹⁵⁵ Person (1970, t. II : 837) fait état des dizaines de milliers de captifs cultivateurs possédés par Samori à Bisandugu.

[131]

Les négociants de la Savane.

Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté kooroko

Chapitre 3

La période coloniale et les aspects actuels du commerce au Wasulu

[Retour à la table des matières](#)

La capture de Samori en 1898 ainsi que la chute de Sikaso dans la même année permettent aux Français d'asseoir leur autorité sur les régions du Sud du Soudan et du Nord de la Côte d'ivoire et d'ouvrir la voie à une ère nouvelle, celle de l'ordre colonial ¹⁵⁶. La pacification progressive qui résulte de la main-mise française sur cette partie de l'Afrique a tout d'abord pour effet de permettre à une partie des réfugiés Wasulunke de la rive gauche du Niger de regagner leur pays. Le commandant de cercle de Buguni note en 1905 que la population du

¹⁵⁶ La décision de la fondation du poste de Buguni est prise le 10 et le 11 décembre 1893 par le lieutenant-colonel Bonnier (Méniard 1931, Tome II : 490). En 1894, le commandant de cercle de Buguni note que « les limites du cercle sont à l'ouest le Niger, à l'est le Baoulé, au nord les confins de la région du Nord-Est (sic), au sud les limites restent indécises, le pays étant encore de ce côté sous l'autorité de Samori ». (Rapport Politique du cercle de Bougouni 1894. Archives Nationales, Koulouba). En 1896 le Bolo, le Gwanan et le Gwaniakha sont placés sous l'administration directe du commandant de cercle de Buguni (Rapport Politique du cercle de Bougouni 1896 - Archives Nationales, Koulouba) en 1898, Sikaso tombe et Samori est pris.

cercle — dont le Wasulu fait partie — qui ne comptait plus que 10,000 habitants après le passage de Samori, atteindra 150,000 habitants en 1906 ¹⁵⁷. Parmi ces réfugiés se trouvent de nombreux Kooroko qui regagnent leur pays natal afin de reprendre la vie qu'ils menaient avant la tourmente samorienne. Parallèlement, ceux des Kooroko clients de l'Almami ou des commerçants indépendants qui n'ont pas péri au cours des guerres, reprennent également le chemin du Wasulu pour y exercer leur profession. Dans quelle situation se trouve leur région d'origine à l'aube de l'ère coloniale ? Celle-ci n'est pas brillante, le pays se repeuple lentement et relève progressivement ses ruines. « Le cercle de Bougouni ne produit actuellement rien qui lui permettent de trafiquer, les dioulas n'y trouvant rien qui leur permette de trafiquer vendent leurs colas jusqu'à [132] 80 frs le mille » ¹⁵⁸, note le commandant de cercle de Buguni en 1899. La population est écrasée par l'impôt, le commerce est peu florissant en raison des droits énormes qui sont exigés par la Côte d'Ivoire et la Guinée et qui arrivent à dépasser la valeur de la marchandise. Pour la première fois en 1901 l'impôt est exigé en espèces ce qui contraint la population à faire de nouveaux sacrifices. En 1903 le commandant de cercle note de façon désabusée : « Comme de coutume l'impôt rentrera et toujours dans les mêmes conditions, c'est-à-dire avec des animaux, le tout vendu à bas prix sur les marchés du cercle. D'autres prendront des engagements onéreux ou traiteront des affaires à crédit, le plus souvent désavantageux pour les deux parties et évidemment ce qui est sorti du village n'y entre plus sauf de légères exceptions » ¹⁵⁹. En 1903 l'économie du cercle sort de sa léthargie grâce à la création de voies de communication qui permettent aux colporteurs de circuler plus aisément et d'acheter aux populations le caoutchouc dont la production et la commercialisation croissent considérablement. Les cantons producteurs sont ceux du Wasulu et des régions environnantes : Kurlamini, Bolo, Gwanan, Gwaniakha, Jalon Fula et Ba-Sidibe. En 1903, six comptoirs destinés à l'achat de

¹⁵⁷ Rapport Politique du cercle de Bougouni. Archives Nationales, Koulouba.

¹⁵⁸ Ibid. 1899. Le terme « dioula » désigne dans la terminologie coloniale, les commerçants africains en général. Il englobe donc les Kooroko.

¹⁵⁹ Ibid, 1903.

caoutchouc sont créés dans le cercle et cinq à Buguni, au chef lieu ¹⁶⁰. Le numéraire pénètre au sein des populations, l'impôt rentre bien, le commandant de cercle est satisfait, le système colonial est mis en place ¹⁶¹. L'euphorie sera pourtant de courte durée, à peine dix ans, dès 1911 s'ouvre la crise définitive, les plantations d'hévéas entreprises en Asie au cours des années précédentes commencent à entrer en production (Suret-Canale 1964 t. II, 67). En 1912, le commandant de cercle remarque que le caoutchouc perd de son importance dans l'économie du cercle. En 1913, à la suite de la chute des cours sur les marchés d'Europe, le caoutchouc qui constituait le principal article de traite du cercle est complètement [133] délaissé par les deux seules maisons européennes encore installées à Buguni.

La plus grande partie de caoutchouc était achetée sur place par des colporteurs sous-traitants de maisons de commerce de la Guinée Française au détriment de celles de Buguni qui pratiquaient des prix moins élevés. Le commandant de cercle en 1909 se fait le porte-parole du mécontentement des commerçants français de Buguni : « les difficultés rencontrées par le commerce européen sont dues aux nombreux dioulas qui parcourent le cercle. Ils emploient des romaines fausses et trompent l'indigène et de plus ils ne payent pas de taxes... Le caoutchouc du Ouassoulou prend en grande partie la route de la Guinée Française. Cela tient à ce que les *dioulas* de cette colonie le paient, plus cher, ce qu'ils peuvent faire plus facilement étant donné que le cours de Kankan, au point de vue qualité à une meilleure cote et par conséquent, elle peut consentir des prix supérieurs » ¹⁶². Les Kooroko semblent avoir participé de façon assez peu active à la traite du caoutchouc pendant la période 1903-1912. Seuls deux de nos informateurs nous ont déclaré que leur père ou un membre de leur famille avaient pratiqué la traite de ce produit qu'ils achetaient au Wasulu sur les marchés de Yanfolila, Sekorole, Niesumala, Yorobugula et Niantana (Guinée) et qu'ils allaient vendre aux maisons de commerce française de Bamako,

¹⁶⁰ Pour Buguni, il s'agit des maisons Devès et Chaumet, Niger-Soudan, Peyrissac, Caneaud et Canessa. Les comptoirs du Wassulu sont situés à Yanfolila, Yorobugula et Kusan (Basidibejin).

¹⁶¹ Il est impossible de chiffrer la production commercialisée annuelle du caoutchouc pour le Wasulu puisque ce produit était vendu à Kankan et à Sigiri.

¹⁶² *Ibid.*

Kankan et Sigiri. Il est probable que ceux-ci poursuivirent pendant un temps la traite des esclaves, puisque certains d'entre eux nous ont déclaré n'avoir acquis des captifs qu'après la capture de Samori. Toutefois là ne résidait pas l'essentiel de leur commerce dont la source avait, comme nous l'avons vu précédemment, tari avec la capture de Samori et la chute de Sikaso. L'époque des débuts de la colonisation peut être considérée comme une période de transition pour ce qui concerne le commerce des Kooroko venus se réinstaller à la faveur de la pacification au Wasulu et dans les régions environnantes. Celui-ci possède encore en effet, nombre de [134] traits pré-coloniaux comme la périodicité, le mode de transport, l'organisation sociale et la nature des produits échangés et pourtant il a également acquis une série de caractéristiques nouvelles telles que l'allongement du rayon d'action et d'emploi accru du numéraire et de marchandises nouvelles.

Le commerce demeure à cette époque pour les Kooroko, une activité essentiellement liée à la saison sèche. Toutefois, c'est surtout la difficulté des déplacements pendant l'hivernage en dépit des améliorations apportées aux voies de communication par la population qui est sans doute la raison principale de la persistance du caractère saisonnier du commerce ¹⁶³.

Certes les travaux agricoles et le gardiennage des troupeaux qui requièrent la présence au pays des Wasulunke pendant la saison des pluies ainsi que les difficultés de cette période et la libération des captifs en 1905 ¹⁶⁴ contraignent sans doute les Kooroko à un surcroît de travail dans ce domaine même, si comme nous l'avons vu précédemment, ils ne furent jamais de gros cultivateurs. Néanmoins ce sont les moyens de transport pré-coloniaux utilisés encore à cette époque par les Kooroko — le portage pour les pauvres, l'âne pour les riches - qui constituent le véritable frein à l'accélération du rythme des expéditions et à l'allongement de la période pendant laquelle peut s'effectuer le commerce. En effet si le portage est un mode de transport relativement

¹⁶³ En 1909, le commandant de cercle note une forte diminution du transit des marchandises à Buguni pendant le 2^{ème} et le 3^{ème} trimestre, qui correspond en gros à la période de l'hivernage. Dans la même année, la route de Bougouni à Bamako est achevée, celle de Bougouni à Sikaso est amorcée. En 1909, la route Bougouni-Kankan est entièrement construite.

¹⁶⁴ Le « village de liberté » de Buguni compte en 1905 : 54 hommes, 20 femmes et 12 enfants (Ibid. 1905).

souple qui peut à la rigueur s'accomoder des accidents de terrain, l'âne par contre est absolument inutilisable pendant la saison des pluies. Les voyages continuent donc comme par le passé à être effectués au moment de la saison sèche, une ou deux fois par an au maximum étant donné la lenteur des déplacements ¹⁶⁵. La structure des échanges connaît, quant à elle, des changements sensibles car s'il s'agit toujours pour le commerçant Kooroko de transporter et d'échanger des marchandises provenant de zones [135] géographiques différentes : sel gemme, bétail, bande de coton et cola, certaines marchandises telles les armes, les chevaux et les esclaves perdent de l'importance ou disparaissent complètement en raison de la cessation de l'état de guerre. En outre interviennent des modifications qui tiennent elles aussi directement ou indirectement aux incidences de la colonisation. Pour la première fois dans leur histoire, grâce à la « pacification » et à la sécurité qu'elle procure sur les routes commerciales, les Kooroko vont s'aventurer très loin dans le Sud à la recherche de la cola.

Cet allongement définitif de leur rayon d'action leur permet d'exercer le commerce dans des conditions beaucoup plus avantageuses qu'auparavant et les conduit à utiliser dans leurs échanges des marchandises — monnaies telles que les *somé* et les *gwinzin* auxquelles ils n'étaient pas accoutumés et qui continuent d'avoir cours au début de la colonisation. L'occupation française se traduit également par la diffusion de marchandises nouvelles (sel marin, étoffes importées, verroterie) qui font leur entrée dans le circuit commercial Kooroko, ainsi que par l'usage de plus en plus répandu de la monnaie française. Celle-ci est de plus en plus demandée par les producteurs qui en ont un besoin pressant pour payer l'impôt et satisfaire les besoins nouveaux naissant de l'apparition des marchandises importées, de même que par les commerçants qui ont à s'acquitter de la patente et de droits divers (douane, bac etc...).

¹⁶⁵ Le commandant de cercle note cette diminution du mouvement commercial pendant l'hivernage et l'attribue aux travaux agricoles et aux difficultés de déplacement pour les commerçants. « La circulation devient alors difficile pour les dioulas portant eux-mêmes leurs marchandises et complètement impossible pour les grandes caravanes avec les animaux porteurs (Rapport commercial du cercle de Bougouni : 3ème trimestre 1904. Archives Nationales, Koulouba).

Chaque année, au moment des récoltes, les différents villages du Wasulu où résidaient les Kooroko s'envoyaient mutuellement des émissaires pour se prévenir et fixer la date à laquelle la caravane devait partir. Le jour dit le groupe qui pouvait comprendre jusqu'à 100 personnes s'ébranlait en direction du Nord ou du Sud. En cette période du début de la colonisation où la sécurité était plus grande mais où subsistait néanmoins quelques risques ; les commerçants continuaient d'être armés, de [136] sabres, d'arcs et de flèches ¹⁶⁶. La caravane ne possédait pas de chef à proprement parler mais plusieurs car chaque localité des gens composant le convoi avait son propre responsable. Comme par le passé, le commerce était organisé sur une base lignagère, chaque chef de lignage Kooroko partait lui-même en voyage accompagné de ses frères, femmes, fils et filles, réelles ou classificatoires ou chargeait, s'il était lui-même trop vieux et/ou riche l'un des membres masculins de son lignage d'aller effectuer le commerce à sa place. De toutes façons, chaque chef de lignage ou son représentant trafiquait pour son propre compte, les responsables des Kooroko de chaque village ne jouant aucun rôle dans le déroulement des transactions commerciales. La solidarité entre Kooroko ne se manifestait que face à un danger extérieur (pillage, attaque par les bêtes fauves), elle n'intervenait en aucune façon dans le domaine économique des expéditions. Vers le Nord, les Kooroko se rendaient dans le Kogodugu (*kogo* : sel, *dugu* : pays du sel) à Banamba, Tuba, Gumbu, Nioro et Sokolo pour s'y procurer les barres de sel gemme apportées par les Maures. En d'autres occasions les Kooroko s'arrêtaient à Bamako qui était dans le sud le terminus des caravanes de sel Maures. Dans cette localité ou étaient déjà installés à cette époque des parents ou des alliés chez qui ils logeaient, les Kooroko achetaient également aux maisons européennes du sel marin, des étoffes importées etc...

La bande de coton qui constituaient avec le bétail l'une des deux autres marchandises recherchées par les Kooroko dans cette zone étaient achetées en pays Marka (Banamba, Tuba Nioro) en Haute-Volta (Wahiguya, Bobo- Julaso) au Masina dans la région de Segou, de Joila, ainsi que dans le Wasulu et les régions environnantes. Le pays Marka fournissait également du bétail, mais les Kooroko se le procuraient

¹⁶⁶ « Tout dioula porte un sabre avec lui » (R.P. Cercle de Bougouni 1902).

surtout dans les régions de Segou, de Buguni ainsi que dans leur région d'origine, au Wasulu, pays d'élevage traditionnel qui devenait fortement exportateur [137] en raison des besoins en monnaie de ses habitants. Chargés de ces marchandises ainsi que de quelques autres telles que le *sumbala* ¹⁶⁷ les Kooroko se dirigeaient vers le Woorodugu (*wooro* : cola, *dugu* : village, pays de la cola) pour acheter la cola qui représentait la seule marchandise qui les intéressât. Alors qu'à l'époque pré-samo-rienne, ils ne dépassaient pas dans leur marche vers le sud, les marchés à colas de la première zone : Mininian, Kalifiliaet Kurukoro, à cette époque, rendus plus audacieux par l'occupation française, ils se rendaient également beaucoup plus au sud sur les marchés à colas de Côte d'Ivoire et de Guinée où s'installaient les premiers Kooroko. En Guinée les principaux marchés où ils achetaient la cola étaient ceux de Bogola (Boola), Goyaso (Gueasso), Gwaraso (Garassou) Sokurala ¹⁶⁸, Senko, Jeke, Nzerekore et Jakolidugu. En Côte d'Ivoire ils fréquentaient ceux de la zone préforestière : Bako, Tuba, Wanino (Waninou), Te et Gagnoa mais aussi ceux de la forêt comme Man, Danane, Daloa. Sur ces marchés ils troquaient directement leurs marchandises qu'ils 'avaient apportées avec eux (bétail, bande de coton, sel) contre de la cola, soit ils les vendaient contre de l'argent ou bien encore ils les échangeaient contre des monnaies de fer traditionnelles, les *some* et les *gwinzin* qui leur servaient à se procurer la cola ¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Condiment à base de fruits de néré.

¹⁶⁸ Sokurala est situé au sud-ouest d'Ojene sur la piste qui mène à Beyla. Avant la colonisation il n'y avait pas de marché à Sokurala. Après l'arrivée des Français le marché de Kurukoro (voir supra) fut transféré dans cette localité.

¹⁶⁹ Les *gwinzin* (*guinze*) dont la description a été donnée par Portères (1960) étaient fabriquées chez les Mende du Nord de la Sierra Leone, chez les Konianke de Beyla, dans la région de Kisidugu et celle de Macenta (ibid.). Elle était également abondante selon l'auteur mentionné ci-dessus sur les marchés à cola de l'est de la Guinée : Laine, Lola, Nzo, chez les Dan de l'Ouest en Côte d'Ivoire et descendait jusque dans le Kulinle entre Danane et Tulepleu. Selon nos informateurs, les *gwinzin* avaient également cours à Goyaso, Beyla, Bogola, Musadugu, Jakolidugu et à Basano et Toron chez les Gerze. À l'est de cette « zone *gwinzin* » délimitée en gros par la frontière actuelle Guinée - Côte d'Ivoire, s'étendait une autre « zone monétaire » celle des *some* (*som'pe*). Cette autre monnaie de fer qui s'apparente par la forme aux *gwingin* et dont le rôle dans l'économie Guro a été minutieusement

Dans certaines localités comme Man, Danane (Côte d’ivoire), Lola et Jeke (Guinée) les Kooroko descendaient avec leurs marchandises chez des parents ou des alliés qui constituaient avec ceux installés à Bamako, Wolosebugu, Buguni, l’amorce des premiers réseaux marchands du groupe. Quand ils se rendaient sur un marché où ne résidait aucun Kooroko, ils logeaient chez des marchands d’origine soudanaise, Jula-Ba ou Marka qui étaient installés à demeure dans ces localités. Dans d’autres cas mais assez rarement semble-t-il en raison des différences culturelles existant entre les groupes, ils se faisaient héberger par des autochtones, qui étaient quelle que soit leur [138] appartenance ethnique, indistinctement affublés du vocable péjoratif de Bushman ¹⁷⁰ ce qui donne une idée de l’estime en laquelle les Kooroko pouvaient leur tenir. Au moment de la récolte de la cola les Kooroko achetaient les noix directement aux Bushman mais en dehors de cette période ils se les procuraient auprès de leurs logeurs Kooroko, Jula-Ba ou Marka qui avait eu soin de les stocker pour répondre à la demande des acheteurs éventuels. Dans certaines localités comme Man et Danane, les Kooroko versaient lors de l’échange des boeufs contre les colas, une noix sur dix, au chef du village en guise de droit de marché.

Les logeurs leur faisaient également payer pour les frais d’hébergement et de magasinage, une certaine somme qui était ensuite partagée entre les différents commerçants du groupe. Lorsque les Kooroko avaient procédé à leurs achats, la caravane s’en retournait vers le Nord pour assurer l’écoulement de la marchandise. Arrivés dans les localités du Nord de la Côte d’ivoire (Mininian) et du Sud du Soudan (Yorobugula, Garalo, Buguni) les commerçants se renseignaient auprès de leurs confrères, Jula-Ba, Marka et Kooroko venus du Nord, sur les possibilités de vente de la cola dans les différentes régions.

analysée par Meillassoux (1964) était fabriquée à Tuba, Sakhala (Portères, op. cit.) Segela et avait cours au sud d’une ligne joignant Wanino, Tuba. Koro, Kani, Mankono, jusqu’en Basse Côte d’ivoire. Au nord de la zone où circulaient les *some*, dans la région d’Ojene, il n’y avait comme dans le Wasulu, aucune monnaie à proprement parler, les cauris n’avaient cours qu’au nord-est, dans la région de Segela, Mankono et de Bunjali.

¹⁷⁰ Ce terme a probablement une origine anglaise. Son sens dans cette langue (*bush* : brousse, *man* : homme, homme de la brousse) correspond assez bien à l’opinion que les Soudanais pouvaient et peuvent encore avoir des ethnies forestières ivoiriennes, considérées par eux comme des sauvages.

En contrepartie, les Kooroko venus du sud fournissaient aux commerçants se dirigeant vers la Côte d'ivoire des renseignements sur la situation du marché de la cola dans ce pays. Une fois, les renseignements obtenus, les Kooroko se rendaient le plus rapidement possible sur les marchés où il n'y avait pas de cola et où ils pouvaient imposer leurs prix. La cola était surtout vendue au Wasulu et dans les régions environnantes à Wolosebugu, à Bamako contre des cauris, du bétail et de l'argent, à Segou, dans le Beledugu (Kolokani) en pays Marka (Banamba, Çumbu, Nioro) et à Kayes. Le voyage à pied de Man en Côte d'ivoire à Nioro au Soudan durait presque deux mois, il fallait donc au minimum quatre mois aux Kooroko du Wasulu pour effectuer le cycle complet des échanges [139] entre le Sahel, la savane et la forêt. La lenteur des voyages est donc à l'origine de l'impossibilité pratique pour les commerçants d'effectuer plus de deux voyages par an, compte tenu du fait que la saison des pluies était une période où les déplacements étaient très difficiles voire impossibles. Certains Kooroko effectuaient même moins d'un voyage par an ou plutôt par saison sèche, en ce sens qu'il partaient avant l'hivernage à Bamako pour y acheter du sel marin et du sel gemme qui était ensuite rapporté au Wasulu, stocké pendant l'hivernage et transporté après les récoltes en Côte d'ivoire où il était échangé contre la cola.

Le tableau de commerce du transit de Buguni pour l'année 1906 donne une idée de l'importance, de la structure et des variations saisonnières des échanges entre le Sahel, la savane et la forêt.

1^{er} trimestre 1906 ¹⁷¹

Nord-sud : 433 caravanes avec 2125 barres de sel, 32 chevaux, 842 moutons, 224 bœufs, 592 pagnes (valeur 145.000 f)

Sud-nord : 175 caravanes avec des colas (valeur 75,000f.) (valeur totale : 225.000 f.

¹⁷¹ Source : Rapports commerciaux du cercle de Bougouni, 1906, Archives Nationales, Koulouba.

2^{ème} trimestre 1906

Nord-sud : 370 caravanes avec 2075 barres de sel, 4 chevaux, 137 bœufs, 959 moutons, 179 pièces de toile et pagnes indigènes, 17 caisses de cuivre et 113 têtes de tabac (valeur approximative : 105,000f.)

Sud-Nord : 149 caravanes venant du Sud, allant à Bamako — Sagu et Nioro avec 850.000 colas représentant une valeur de 85.000 francs environ, valeur totale . 190.000 f.

[140]

3^{ème} trimestre 1906

Nord-sud : 115 caravanes avec :

427 barres dé sel du Sahel	21 350 f.
64 barres de sel dites françaises ¹⁷²	1 280 f.
114 sacs de sel	1 140 f.
56 pièces de Guinée	310 f.
122 pagnes confectionnés	488 f.
2 paquets de verroterie	200 f.
7,5 cauris de cuivre	750 f.
15 têtes de tabac	4 f.
4 charges de piment	70 f.
1 cheval	200 f.
70 bœufs	4 200 f.
2 ânes	100 f.
149 moutons et chèvres	745 f.
<i>Sud-nord</i> : 704 350 noix de cola	<u>70 435 f.</u>
Total	101 272 f.

¹⁷² C'est-à-dire des barres de sel gemme achetées à des maisons françaises. Ces dernières avaient en effet réussi à s'introduire comme intermédiaires dans le circuit de distribution de sel gemme.

4^{ème} trimestre

Nord-sud : 294 caravanes avec 954 personnes

Sud-nord : 189 caravanes avec 1110 personnes

450 barres de sel du Sahel	22 500 f.
485 barres 1/2 de sel français	12 137,5 f.
95 sacs de sel	1 425 f.
87 pièces de Guinée	696 f.
521 pagnes confectionnés	1 823,5 f.
1 paquet de verroterie et articles divers	157 f.
66 caisses de cuivre	6 600 f.
7 charges de piment	175 f.
10 chevaux	2 000 f.
242 bœufs	16 940 f.
213 ânes	10 650 f.
783 moutons et chèvres	5 872,5
879 500 colas	87 950 f.
	<hr/>
Total	168 926,50 f.

[141]

En dehors de ce commerce à longue distance axé sur l'échange des bœufs, du sel et de la bande de coton contre la cola, les Kooroko opéraient à moins longue distance et même à l'échelon régional ou local. Certains se rendaient à Kankan et à Sigiri en Guinée pour acheter aux maisons de commerce européennes du sel marin qu'ils revenaient vendre au Wasulu. D'autres collectaient sur les marchés de Bununko, de Yanfolila et de Sekorole le beurre de karité qu'ils allaient vendre à Bamako et à Sigiri aux mêmes commerçants européens. D'autres enfin achetaient et revendaient sur place la bande de coton, le mil et l'arachide. Dans le cas de ces deux derniers produits il s'agissait d'accaparement et de spéculation, puisque les Kooroko achetaient à bas prix au moment de la récolte et revendaient très cher aux paysans au moment de la soudure. Vers les années 1910, le boom caoutchoutier prend fin, le Wasulu qui pendant une dizaine d'années était directement branché sur le marché mondial voit désormais son économie ramenée à des dimensions plus modestes. Les gros marchés interrégionaux

comme Mininian, N'Tentu, Kona, Segu et Kangare que fréquentaient naguère les Kooroko perdent de leur importance dans l'absolu ou déclinent par rapport à des localités extérieures qui se développent. Quelques villages comme Yanfolila, situé sur la piste inter coloniale Buguni-Kankan et qui deviendra plus tard chef lieu de subdivision puis chef lieu de cercle ou Sekorole le plus gros marché actuel de la région prennent de l'importance mais insuffisamment pour constituer des pôles d'attraction économique et fixer au pays les Kooroko avides de profits ¹⁷³. La région devient d'ailleurs fortement exportatrice d'hommes. Aubert en 1932 (1939 : 40) constate que l'émigration ne cesse de s'accroître. « La région de Bougouni, dit-il, a donné à l'armée coloniale un nombre considérable de tirailleurs et d'autre part, elle donna une large contribution à la mise en valeur des colonies voisines, et surtout au Sénégal et à la Côte d'ivoire où les navétanes se [142] rendent périodiquement en mars-avril de chaque année. Un nombre appréciable de jeunes gens part également pour la Gold-Coast où la région de Koumassie leur offre du travail bien rémunéré ».

Ce n'est que vers les années 40 que le Wasulu et plus précisément le canton du Gwaniakha connaît un certain regain d'activité avec la « ruée vers l'or » qui se produit à Kalana, localité qui aurait compté à l'époque jusqu'à 26 000 habitants ¹⁷⁴. Toutefois cette fièvre aurifère qui attira des populations venues de toute l'A.O.F. déclina avec la diminution du rendement des placers. Aujourd'hui le Wasulu est une région qui se consacre essentiellement aux cultures vivrières (mil, riz) et à l'élevage, ce qui ne signifie pas pour autant que le pays vive replié sur lui-même. D'une part en effet les produits vivriers et le bétail sont l'objet d'une certaine commercialisation, d'autre part les migrations des jeunes vers la Côte d'ivoire, les cultures commerciales de tabac et d'oranges dans les régions de Kalana et de Sekorole font que le Wasulu est directement relié au monde extérieur.

Actuellement, il reste encore au Wasulu et dans les régions environnantes un certain nombre de Kooroko mais ceux-ci sont loin d'être les plus riches. Nous avons vu précédemment en procédant à l'examen du clan Jawara qu'un certain nombre de ses membres s'était

¹⁷³ Sekorole est actuellement un chef lieu d'arrondissement. Elle comptait en 1966. 1.800 habitants. Yanfolila comptait en 1967, 2213 habitants.

¹⁷⁴ Monographie du cercle de Bougouni, t. 5.

fixé à Madina dans le cercle de Buguni où ils y vivent en partie de l'agriculture mais aussi des subsides que leur envoient leurs parents fixés à l'extérieur et qui exercent le commerce. Leur cas n'est pas isolé, dans tout le Wasulu ainsi que dans le Kurlamini il existe des Kooroko qui vivent en partie ou en totalité de l'agriculture et qui sont considérés comme tels, parce qu'ils possèdent le statut de forgeron et parce que leurs ancêtres ou eux-mêmes ont exercé ou exercent de temps à autre le métier de commerçant. Il est d'ailleurs difficile de tracer une frontière bien délimitée entre le Kooroko agriculteurs et ceux qui pratiquent le commerce. Il existe en effet toute une gamme de possibilités [143] entre le Kooroko qui profite du temps mort de la saison sèche pour aller acheter des poulets à quelques kilomètres et les revendre dans son village, et le riche propriétaire de boutique de Yanfolila qui tire l'essentiel de son revenu du commerce mais qui possède également un champ qu'il fera cultiver par ses dépendants ou des ouvriers agricoles salariés.

On peut néanmoins distinguer au sein des commerçants Kooroko du Wasulu deux grandes catégories. D'une part les petits commerçants qui vendent les marchandises dans leur concession et qui colportent leur stock de marché en marché, suivant un cycle bien défini, d'autre part les gros commerçants qui tiennent boutique dans les bourgs (Yanfolila et Sekorole) et/ou qui sont reliés à des réseaux.

Pour illustrer la première catégorie, prenons l'exemple de S.S. de Niesumala. Celui-ci fait le commerce de cola, de sel marin et de « bricole » (piles, savon, fil, aiguilles, parfum, cigarettes, etc...). Toutes ces marchandises sont achetées à Bamako au comptant et à n'importe qui, sans considération d'appartenance ethnique ou d'origine régionale. Le seul souci qui le guide est celui de l'achat au meilleur prix et de la qualité du produit. Ces marchandises sont rapportées de Bamako sur des camions appartenant à des transporteurs. Le sel marin, marchandise pondéreuse est vendu exclusivement sur place. Le cola et la « bricole » sont vendus soit sur place dans la concession du commerçant les jours où il n'y a pas de marché, soit sur le marché le jour où celui-ci a lieu ou bien encore sur les autres marchés de la région par le jeune frère du commerçant qui les fréquente à bicyclette. Les commerçants de cette catégorie ne sont pas très riches. N'accédant pas au crédit, ils ne peuvent acheter que quelques paniers de cola à la fois, un sac de sel et

un peu de « bricole ». Leur stock est donc peu important de même que leur chiffre d'affaire et leurs profits.

[144]

La deuxième catégorie peut être illustré par trois familles Kooroko qui sont sans doute les plus riches du Wasulu, actuellement.

Premier exemple

Le cas de la première, celle de F.S. de Yorobugula est un peu particulier en ce sens qu'elle tient plus sa richesse des parents installés en Côte d'ivoire que de sa propre activité au Wasulu (voir schéma). Les jeunes de la famille vont chercher en Côte d'ivoire des sacs de sel et des pagens imprimés qu'ils viennent revendre à Yorobugula. Leurs parents d'Abenguru et Yamusokro (Côte d'ivoire) sont de gros commerçants de cola, de mil et de bétail et possèdent des « étages » (ceux d'Abenguru). À titre d'entraide et de solidarité familiale, ils envoient par l'intermédiaire d'un logeur de même jamu — des paniers de cola à leurs parents de Yorobugula moins riches qu'eux ¹⁷⁵. Parfois ils demandent quelque chose à ces derniers en contrepartie (bétail par exemple), mais assez rarement semble-t-il. Comme dans le cas précédent la cola est vendue à Yorobugula dans la concession familiale ou le mercredi sur la place du marché, ainsi que sur d'autres marchés de la région — Fulabula (lundi) Kanibugula (lundi) Niesumala (mercredi), Nala (vendredi) - où se rendent les jeunes de la famille. Cette famille est la plus riche de Yorobugula ¹⁷⁶, elle possède notamment le plus gros troupeau de boeufs du village.

Ces boeufs représentent d'ailleurs sans doute en partie ou en totalité la contrepartie des paniers de cola envoyés par leurs parents de Côte d'ivoire qui placent sous forme de bétail une partie de leur fortune au

¹⁷⁵ Ils ne sont pas de même lignage que leur logeur de Bamako, ils se reconnaissent simplement un ancêtre commun éloigné qui est à l'origine du jamu.

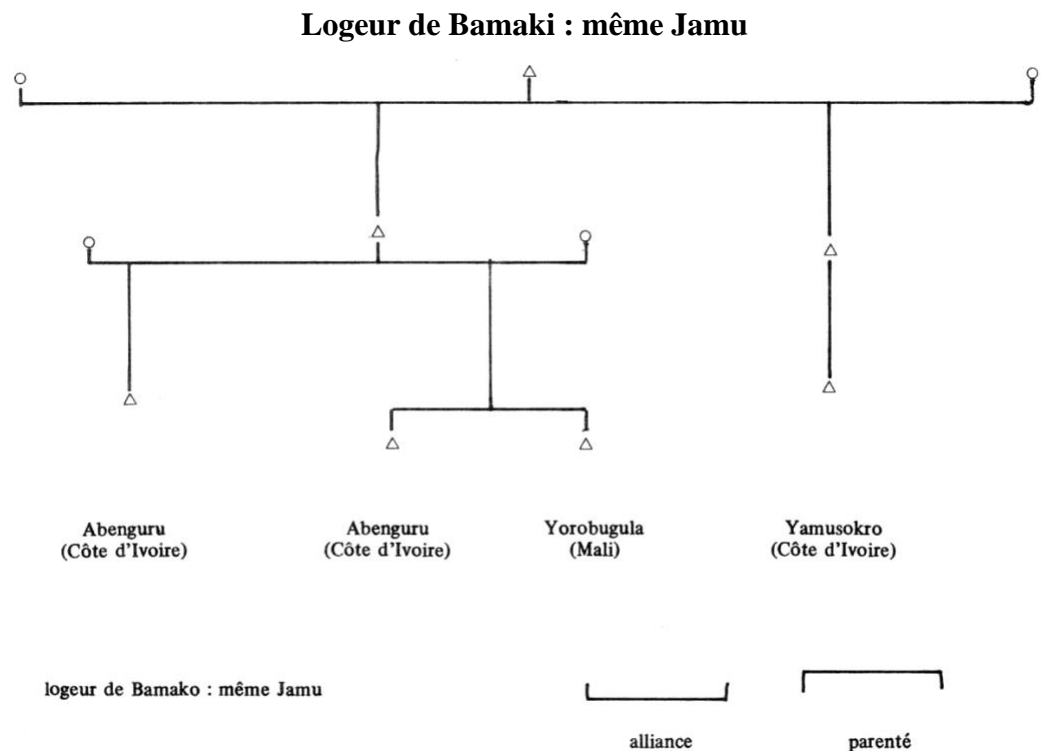
¹⁷⁶ Yorobugula, chef lieu d'arrondissement, comprenait en 1968, 1.300 habitants.

Mali au cas où leur situation en Côte d'ivoire serait menacée et où un repli au pays s'avérerait nécessaire ¹⁷⁷.

Deuxième exemple

A.K. exerce le commerce à Sekorole, localité de 1800 habitants, chef lieu d'arrondissement et où se tient

[145]



¹⁷⁷ Cette hypothèse n'est pas dénuée de fondement en raison des menaces qui pèsent sur les intérêts des Maliens en Côte d'ivoire et dont nous avons pu nous rendre compte lors d'un bref séjour à Bouake en août 1970. Il semble notamment que les commerçants maliens de Côte d'ivoire investissent de moins en moins dans ce pays.

[146]

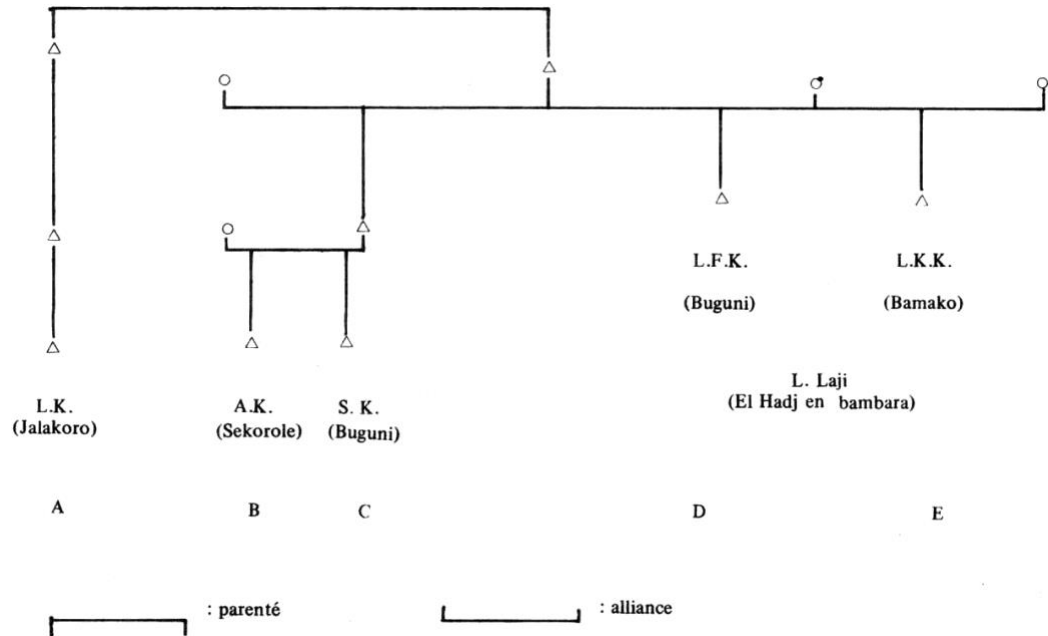
chaque mercredi la plus grosse foire de tout le Wasulu. Il possède aux abords du marché une boutique où il vend de la « bricole », du sel, du sucre, du pétrole, des pneus etc... Il a un parent A (voir schéma) installé à Jalakoro, au nord de Sekorole qui exerce le même commerce que lui mais à plus petite échelle. A prend des marchandises à crédit chez M.K. (B) et lui paye lorsqu'il les a vendues. B se fournit à crédit chez D à Buguni, ou celui-ci possède une boutique dans laquelle travaille le frère de B (C) et dont le chiffre d'affaires est supérieur à celui de B. Enfin D de Buguni se procure des marchandises à crédit chez E à Bamako, qui tient une boutique dans le quartier du commerce et dont le chiffre d'affaires est également supérieur à celle de D.

L'approvisionnement en « cascade » de D par E, B par D et de A par B, à crédit et sans intérêt constitue le signe et la matérialité de la solidarité lignagère qui est renforcée par la présence du frère de B (C) dans le magasin de D et le fait que la boutique où opère B à Sekorole ait été construite par E de Bamako.

Troisième exemple

S.S. exerce le commerce à Yanfolila bourg de 2213 habitants et chef de lieu de cercle. Dans sa boutique située sur la place du marché il vend de la « bricole » du sucre, du pétrole, etc... marchandises qui sont achetées à Bamako comptant ou à crédit à des connaissances qui ont confiance en lui. En dehors de la vente au magasin, ce commerçant aidé de son « frère » de même père et d'un parent (de même patrilignage) parcourent en vélo ou en mobylette plusieurs marchés de la région et notamment ceux de Yorobugula (mercredi), Seku (vendredi) et Bununko (lundi). Ce commerçant est sans doute le Kooroko le plus riche du Wasulu, il passe à Yanfolila pour être millionnaire en francs maliens (10.000 francs français), ce qui est beaucoup en regard des revenus de la masse

[147]



[148]

paysanne Wasulunke mais qui est peu par rapport à certains commerçants Kooroko établis à l'extérieur. La faiblesse relative de l'accumulation réalisée par ce commerçant dont le cas est au demeurant unique au Wasulu explique à postériori le redépart de ceux des Kooroko qui avaient rejoint leur pays après l'épisode samorien. L'étroitesse du marché Wasulunke que les Kooroko n'étaient plus les seuls à prospecter en raison de l'arrivée progressive des Fula dans le commerce conduisait ceux-là à quitter le Wasulu une deuxième fois pour aller s'installer à l'extérieur ou étaient déjà fixés des membres de leur communauté ¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Sans parler de la politique du gouvernement malien à l'égard du commerce de 1960 à 1968, mais ceci est un autre problème qui sera examiné plus loin.

Le mouvement d'émigration avait au demeurant commencé très tôt, dès l'aube de la période coloniale. En 1894 le commandant de cercle de Buguni signale que « Fasere Kande (Kante), riche dioula originaire de Gwaniara (Gwaniakha) dans le Ouassoulou a été emmené de Kouena (Kalana) à Sambatiguila par Samory, il y est resté 6 mois. Autorisé à faire du commerce à Bougouni il demande à s'y Fixer avec sa famille 3 hommes libres, 3 femmes et 8 captifs ». De même « Sambou Kamara, dioula venant de Sambatiguila avec son fils et 4 captifs originaires de Guaniara (du Gwaniakha) demande à se fixer à Bougouni ¹⁷⁹... » Ce mouvement se poursuit durant la période coloniale et aboutit à la constitution de communautés Kooroko de taille diverse à Buguni, Wolosebugu, Basa ¹⁸⁰ dans tout le Soudan et l'A.O.F. mais surtout à Bamako où réside sans doute la communauté la plus importante.

[149]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[150]

¹⁷⁹ Les parenthèses sont de nous. Rapports politiques du cercle de Bougouni (1894).

¹⁸⁰ Pour Basa voir le paragraphe sur les Bagayogo.

[151]

Les négociants de la Savane.

Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté kooroko

Chapitre 4

**Les cadres géographiques
et sociaux de la communauté
Kooroko de Bamako**

L'espace

[Retour à la table des matières](#)

À l'époque de l'arrivée des Français en 1883, Bamako qui compte de 600 à 1.000 habitants selon les auteurs (Villien Rossi : 1966, Meillassoux : 1968 : 3) a sensiblement la même importance que les gros marchés de la rive droite du Niger, quelques années plus tard en 1887 Wolosebugu (540 habitants), (Binger, 1892 t. 1 : 29) et N'Tentu (800 habitants). En 1884 toutefois la ville aurait déjà compté 2.400 habitants alors que dix ans plus tard en 1894, N'Tentu ne comprend que 1.315 habitants, Buguni 1.554 habitants et Wolosebugu 375 habitants ¹⁸¹). En 1908, la population de Bamako est de 6.000 habitants ce qui n'est guère moins que celle de Buguni en 1967 (6 500 habitants) ¹⁸². En 1945 elle atteint 37.000 habitants ce qui est plus que Mopti, seconde ville du Mali

¹⁸¹ Rapports Politiques du cercle de Bougouni (1894).

¹⁸² Annuaire Statistique 1967 de la République du Mali, Ministère du Plan, Direction de la Statistique.

en 1967 (32 000 habitants), en 1960, 130.000 habitants, en 1967, (175,000 et en 1970 elle doit probablement avoisiner les 200 000 habitants.

La croissance de la ville est tout d'abord très rapide, elle double ou triple de volume en un an de 1883 à 1884, en raison de la présence française et de l'afflux de réfugiés de la rive droite du Niger : Banmana et Wasulunke qui furent devant Samori. De 1884 à 1908 le développement est plus lent, en vingt quatre ans la ville ne triple même pas de volume (2.400 à 6.000 habitants) bien que [152] Bamako change de physionomie et prend l'allure d'une petite capitale régionale grâce au développement des communications. En 1904 la voie ferrée partant du Sénégal atteint Bamako et se poursuit jusqu'à Kulikoro. Le commerce en est stimulé et les commerçants européens s'installent.

En 1908, s'ouvre une nouvelle ère pour Bamako qui devient la capitale du Soudan, au détriment de Kayes. Les nouvelles fonctions militaires, politiques, administratives et judiciaires de la ville amènent la présence dans cette localité de tout un corps de fonctionnaires, de militaires et de commis tant Européens qu'Africains qui dispose d'une masse monétaire relativement importante et qui par sa seule présence contribue à créer des emplois et à accroître des revenus.

Ces nouvelles fonctions en induisent d'autres telles que celle de centre scolaire et médical et ont également pour effet de stimuler le commerce européen qui engendre lui aussi la multiplication d'emplois et de revenus. Cette évolution de Bamako se traduit sur le plan démographique par une croissance lente mais régulière de la population qui passe de 8.000 habitants en 1908 à 37.000 en 1945. À la fin de la seconde guerre mondiale, Bamako s'impose au Soudan comme centre administratif, judiciaire, scolaire et médical. Elle demeure nœud de communication. Le Dakar-Niger transporte 482.000 tonnes de marchandises et l'aérodrome est de classe internationale. De 1945 à 1958, la ville va s'accroître considérablement — elle passe de 37 à 100.000 habitants — grâce à deux facteurs : les réalisations effectuées grâce aux fonds FIDES et la loi cadre qui font de Bamako un centre politique africain et lui donne un rôle de pôle d'attraction.

De 1958 à nos jours cette croissance se poursuit rapidement puisque la population de Bamako augmente de 75% en moins de dix ans (1958 : 100.000, 1967 : 175,000 habitants). Cette période qui est notamment

marquée [153] par l'accession du Soudan à l'indépendance en 1960 fait de Bamako la capitale de l'État indépendant du Mali avec toutes les fonctions nouvelles que cette situation lui confère.

Les Kooroko à Bamako

Nous avons vu précédemment qu'une partie des Kooroko venue se réfugier sur la rive gauche du Niger lors de la conquête du Wasulu, s'était fixée à Bamako. Ce sont ces Kooroko qui avec les autres réfugiés de la rive droite, Banmana et Fula du Wasulu contribuèrent en grande partie au fort accroissement démographique de Bamako en 1883 de 1884. Cette immigration Kooroko se poursuivit jusqu'à la mainmise complète de la France sur le Haut Sénégal-Niger en 1898 et pendant la période coloniale, à mesure que Bamako se développait et devenait une place de choix pour l'exercice du commerce.

Il est impossible de donner des chiffres précis pour la population Kooroko de Bamako aux différentes étapes de son histoire en l'absence de recensement ethnique précis. Celui effectué en 1948 alors que la ville comptait 38.000 habitants est certes ventilé par ethnie mais il est très vague et ne mentionne pas les Kooroko. À l'époque, les Banmana représentaient 47,5% de la population totale, les Jula 13,5%, les Maninka 8,2%, les Maures 6,8 %, les Fula 4,2% et les Soninké 3,1%. Il y avait également des Wolof (1,8%), des Bozo et des Somono (2,5%) des Minianka et des Senufo (1,8%) et des Voltaïques (3%), (cité par Meillassoux 1968, 10-12). Il est d'ailleurs probable ainsi que Meillassoux le remarque (ibid. note 1 p. 10), que le terme Jula utilisé pour le recensement recouvrait plusieurs groupes ethniques engagés dans le commerce et donc qu'il englobait les Kooroko. On peut donc estimer que la population Kooroko de Bamako à cette époque représentait une fraction de la catégorie Jula du recensement qui comprenait lui-même 13,5% de [154] la population. Étant donné que vers 1948, le commerce à Bamako était particulièrement prospère, on peut supposer que les Kooroko représentaient 3 à 4% de la population bamakoise c'est-à-dire 1.000 à 1.500 personnes. Le recensement par sondage de 1960, effectué alors que la ville compte 130.000 habitants (ibid. 13-14) fait état d'une diminution relative de la catégorie Jula qui ne représente plus que 3,7% de la population totale. La prospérité

commerciale s'étant poursuivi pendant la période 1948-1960, il est permis de supposer que la population Kooroko à Bamako a continué de croître et qu'elle pouvait représenter au moment de l'indépendance 2,000 personnes. Le recensement par ethnie de 1965-1966 est encore plus vague puisqu'il ne mentionne plus la catégorie Jula, il est donc impossible de donner une estimation de la population Kooroko de Bamako pour la période de l'enquête (de 1967 à 1970), ce qui n'aurait d'ailleurs pas grand sens étant la structure de la communauté Kooroko. En effet celle-ci comme nous le verrons par la suite est essentiellement caractérisée par sa dispersion dans l'espace et la très grande mobilité géographique de ses membres d'un point à l'autre du réseau constitué par les différentes communautés installées en Afrique de l'ouest. Bamako ne constitue ou plutôt ne constituait que le plus important des points d'ancrage de l'ensemble de communauté Kooroko et c'est à ce titre qu'il a été choisi comme cadre principal d'enquête ¹⁸³.

Avant l'établissement des Français en 1883 à Bamako, la ville comprenait trois quartiers : (*jin*) Niarela, Twatila, et Dravela où résidaient les principaux clans, Niare, Twati (Ture) et Drave qui étaient à l'origine de leurs noms respectifs. Par la suite fut créé un quatrième quartier : Bozola qui comme son nom l'indique abritait des pêcheurs Bozo (Meillassoux, 1968 : 6). Après la première guerre mondiale la ville fut profondément transformé par les Français pour faire place au quartier administratif et commercial européen à l'exception de [155] Bozola qui fut épargné. Sept nouveaux quartiers (*kinda* en banmana Villien Rossi : 1966) furent créés, quatre à l'est : Medina-Kura, Bagadaji, Niarela et le vieux Bozola et trois à l'ouest : Dravela, Dar-Salam et Wolofobougou. Plus tard, à mesure que de nouveaux émigrants venaient s'établir dans la ville, Bamako s'étendit un peu à

¹⁸³ Les difficultés méthodologiques soulevées par l'étude de ces communautés structurées en réseau (que l'auteur nomme d'ailleurs improprement diasporas) ont été analysées par Cohen (in Meillassoux, ed., 1971). Le problème est de savoir s'il faut étudier une communauté de façon intensive en laissant de côté le reste du réseau, mais alors l'on n'a qu'une vue partielle de celui-ci ou bien étudier de façon extensive la totalité du réseau mais alors l'on n'a qu'une vue superficielle de chacune de ces communautés. En fait, il faudrait faire des études synchroniques intensives de plusieurs communautés mais ceci soulève des problèmes pratiquement insolubles : comment étudier en même temps la communauté Kooroko de Bamako et celle de Bouake situées à 900 km de distance et dans des pays différents.

l'est (Misira) mais surtout vers l'ouest où les quartiers de Wolofobougou-Bolibana et de Bajalan se développèrent (1944-1952) ainsi que ceux de N'Tomikorobugu et Hamdallaye (1952-1955). Dans les années 1960-70, la croissance urbaine se poursuivit en direction de l'ouest (Jikoroni, Lafiabugu) mais aussi et de plus en plus à Badalabugu et au delà sur la rive droite du Niger.

Il est probable que les premiers immigrants Kooroko s'établirent dans le quartier de Sofabugu (le village des *sofa*) qui deviendra plus tard Medina-Kura puisque selon Froelich (1962 : 306) « il (le quartier) avait été fondé par d'anciens sofas de Samori et des marchands de chevaux ayant trafiqué avec l'Almami... et qui... tous provenaient des pays Bambara et du Ouassoulou ». Par la suite l'installation des Kooroko se fit dans des conditions analogues à celles des autres immigrants, c'est-à-dire à l'est puis vers l'ouest sans qu'il y ait de leur part une volonté délibérée de se regrouper en l'un des points quelconques de la ville. Toutefois, il est certain qu'une aisance relative leur laissa une plus grande latitude dans le choix de leur quartier de résidence. C'est ainsi que certains Kooroko s'installèrent dans les vieux quartiers de l'Est à une période relativement récente (voir tableau). Il est remarquable de constater aujourd'hui que la répartition des Kooroko au sein de l'espace bamakois est quasiment aléatoire, ce qui, comme on peut s'en douter n'a pas été sans conséquence sur l'histoire sociale, politique et économique de la communauté Kooroko de cette ville, d'une part, et qui contraste d'autre part avec la situation de communautés Kooroko d'autres localités comme Wolosebugu (Mali) et Bouake (Côte d'ivoire) ¹⁸⁴.

¹⁸⁴ En fait, on ne peut pas dire que la communauté Kooroko de Bouake soit regroupée au sein d'un même quartier puisque c'est l'ensemble de la communauté - constituée par les commerçants maliens, quelle que soit leur appartenance ethnique (les « Dioula » comme disent les Ivoiriens du Sud) - de cette ville qui occupe le quartier de Jamuru. Le cas est plus net à Wolosebugu où la plupart des Kooroko sont regroupés dans le quartier de Comité III (cf. Akasaka 1973 : 130-140).

[156]

**VENTILATION PAR QUARTIER DE LA RÉSIDENCE
DES CHEFS DE FAMILLE KOOROKO RECENCÉS
(1) EST DE BAMAKO (vieux quartiers)**

NIARELA	BAGADAJI	MEDINA-KURA	KINZAMBUGU
1) + L.S.J. (1914)	1) L.D.K. 1939 : Niarela Bagadaji	L.K.K. 1938	1) N.S.
2) L.S.K.	2) A.S.	2) B.K.	
3) D.S.		3) B.K.	
4) I.D.			
5) L.S.S.			

OUEST DE BAMAKO (quartiers plus récents)

DRAVELA	WOLOFOBOUGOU	HAMDALLAYE
1) + M. K. (1911)	1) J- (1915)	1) U.B. : actuellement à Zigansi (Côte d'ivoire)
2) I.K.		
3) + L.B.K.	2) L.M.K.	
4) L.S.D. 1934		
5) T.D. 1915		
6) L.Z.S.		

[157]

DRAVELA BOLIBANA	BAMAKO BOLIBANA	KURA	LAFIABUGU
1) L.B.D.	1) L.A.B.		1) A.K.
2) L.T.J.	2) L.Z.B.		
3) L.N.J.	3) L.D.J.		
4) T.J.			

Rive droite du Niger

Badalabugu : D/DD

Notes : L. : Laji (El Haj)

(1914) Date de l'installation à Bamako

+ : décédé

Le quartier indiqué correspond à la résidence du chef de famille au moment de l'enquête (1967 — 1970). Parfois le changement de résidence est indiqué ex : Bagadaji (1).

[158]

La parenté et la résidence

Comme nous l'avons vu précédemment, l'ensemble des Kooroko constitue une communauté (*shiya* : race en banmana)¹⁸⁵ d'un type particulier qui se définit professionnellement par l'exercice du commerce et statutairement par l'appartenance à la caste des forgerons. Chaque membre de la communauté qu'il soit de sexe masculin ou féminin possède outre un prénom (*togo*), en général d'origine musulmane¹⁸⁶ une devise ou patronyme (*jamu*), un ou plusieurs interdits (*tana*) et une ou plusieurs parenté à plaisanterie (*senankuya*) qui sont transmis eux aussi en ligne paternelle. Si l'on peut considérer que dans certains cas l'ensemble des Kooroko porteurs d'un même *jamu* forme un « clan » dans la mesure où ils déclarent descendre d'un ancêtre commun plus ou moins mythique, il semble difficile par contre de considérer qu'ils constituent un groupe de descendance unilinéaire¹⁸⁷. En effet comme nous l'avons déjà vu deux Kooroko peuvent porter le même *jamu* sans avoir ni les mêmes *tana* ni les mêmes *senankuya*. Deux raisons avaient été avancées pour expliquer ce phénomène, d'une part la dispersion du clan et son éclatement en

¹⁸⁵ Les Kooroko en parlant d'eux-mêmes en tant que groupe emploient indifféremment les termes : *an shiya* (notre race), *an rasi* (déformation du terme français, race) voire même *an kabila* terme qui vient de l'arabe et qui signifie tribu, clan, famille (Delafosse 1912, t. 2 : 324).

¹⁸⁶ Exemples : pour les hommes : Mamadu (Mohamed), Idrissa (Idris), Burlaye (Abdul), Issa (Jésus), Shiaka (Isaac), Brahim (Ibrahim), etc. ; pour les filles : Fanta (Fatima), Mamu (Maïmuna), Sitan (Aïssa), Awa (Eve).

¹⁸⁷ « La distinction entre un clan et un lignage est que, dans un lignage, chaque membre peut en fait ou théoriquement, prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son lignage par l'existence d'un ancêtre commun connu, alors que cela est impossible dans un clan et l'est en général » (A.R. Radcliffe-Brown et Daryll Forde 1953 : 49)... « ce terme (clan) ne doit être employé que pour un groupe ayant une descendance unilinéaire, selon laquelle tous les membres peuvent se considérer à un titre quelconque comme des parents » (ibid.). Ceci est parfaitement contradictoire et inopératoire dans le cas qui nous occupe. En effet la parenté est toujours sociale et jamais biologique (voir infra).

plusieurs segments ayant connu des vicissitudes diverses et ayant pu par conséquent adopter des *tana* différents, d'autre part l'assimilation au sein du clan d'étrangers ou d'esclaves qui ont pu changer de *jamu* tout en conservant leurs *tana* et leurs *senankuya* d'origine. C'est dire que lorsque deux Kooroko portent un même *jamu* cela n'implique jamais une parenté réelle entre eux. Le port d'un même *jamu* peut simplement créer chez deux Kooroko Kante ou Bagayogo, une parenté fictive ou idéologique analogue à des relations d'amitié, de *senankuya* ou de voisinage et peut, comme c'est souvent le cas, servir de cadre et de justification à une entreprise commerciale commune.

Pourtant dans certains cas comme celui des Jawara, l'ensemble des individus qui portent ce *jamu* — en dehors [159] des esclaves - peut être considéré comme un groupe de descendance unilinéaire dans la mesure où existe une généalogie englobant la totalité des Jawara Kooroko alors que cela n'existe pas pour d'autres *jamu* du groupe ¹⁸⁸.

À une échelle plus restreinte, on trouve le lignage proprement dit (*gwa*) ¹⁸⁹ c'est-à-dire un groupe de descendance unilinéaire ayant un ancêtre commun situé à une ou deux générations en ligne paternelle et dont les membres peuvent dans certains cas résider à l'intérieur d'une même concession (du). À la tête de ce lignage se trouve le *gwa-tigi* (*gwa* : lignage, *tigi* : chef) qui a pour mission de représenter les membres de son lignage à différentes cérémonies telles que baptêmes, circoncisions, mariages et décès et qui doit en outre arbitrer les conflits, superviser les héritages et veiller à la continuité des traditions au sein du lignage.

La parenté (balmaya)

Historiquement, la communauté Kooroko participe de la culture Wasulunke c'est-à-dire d'une culture qu'on pourrait définir comme Banmana-Maninka. L'installation de cette communauté à Bamako a eu

¹⁸⁸ Pour parler d'eux-mêmes, les Jawara Kooroko utilisent l'expression Damanshi (Daman leur ancêtre réel), *shi* (race) ou an *shiya* (notre race).

¹⁸⁹ Le champ sémantique du terme bambara *gwa* est très étendu : il signifie à la fois âtre, foyer, feu familial, habitation d'une famille, famille, (Delafosse 1955, t. 2 : 256), lignage, quartier (Leynaud 1966).

comme conséquence une modification partielle de sa culture d'origine essentiellement sous l'influence de l'Islam et en particulier d'une tendance au sein de cette religion, la Wahabisme. Néanmoins en ce qui concerne la parenté et l'alliance, la terminologie et le système des attitudes sont sensiblement les mêmes que ceux des Banmana-Maninka dont les Kooroko parlent la langue.

La parenté chez les Banmana ayant déjà fait l'objet d'études précises (Luneau 1967) il n'est pas dans nos intentions d'effectuer une analyse exhaustive des institutions correspondantes chez les Kooroko. Nous voudrions simplement essayer de mettre en lumière les relations sociales fondamentales qui régissent les rapports entre les individus au sein de la famille.

[160]

La communauté Kooroko est patrilinéaire, patrilocale et polygynique. À l'intérieur du système de parenté trois principes essentiels ordonnent la structure de la famille : le principe des générations, le principe de séniorité et le principe du sexe.

Le premier principe, celui des générations, opère une distinction entre d'une part le père d'Ego et ses frères que ceux-ci soient de même père du fait de la polygynie, et d'autre part Ego, ses frères et les enfants des frères de son père, indépendamment du critère de l'âge. Ainsi Ego en s'adressant à chacun des frères de son père utilisera le terme *fa* (père) même si certains sont plus jeunes que lui tandis que ceux-ci désigneront leurs enfants ainsi que les enfants de leurs frères par le terme *den* (voir schéma). Ce principe est également valable pour les générations suivantes : ainsi le père d'Ego désignera ses enfants et les petits enfants de ses frères par le même terme *moden*, ceux-ci utilisant le terme *moke* pour désigner à la fois leur grand-père et ses frères (voir schéma). Selon le second principe celui de l'âge ou de la séniorité, tout individu à l'intérieur d'une génération est désigné par un terme particulier selon qu'il est plus ou moins âgé qu'Ego. Il sera désigné par le terme *koro* s'il est plus âgé, *dogo* s'il l'est moins. Enfin le troisième principe celui du sexe distingue toujours au sein d'une même génération les parents masculins des parents féminins. Ainsi Ego désignera une fille de la même génération que lui mais plus âgée par le terme *koromuso* (*koro* : aîné, *muso* : femme), le terme correspondant pour un garçon étant *koroke* (*koro* : aîné, *ke* : homme).

Parfois, les Kooroko de Bamako sont regroupés en familles étendues (du) et vivent dans de grandes concessions qui peuvent abriter jusqu'à trente personnes. Les familles étendues sont composées de trois générations successives, celle des pères (*fa*), c'est-à-dire du père d'Ego et de ses frères et soeurs non mariés, celle d'Ego et de ses frères et soeurs non mariés et celle des enfants d'Ego et [161] des enfants de ses frères s'il en a. Les membres de ces trois générations forment un groupe de descendance patrilinéaire (*fabonda* en banmana litt : porte de la case du père) et portent le même nom (*jamu*). Avec les membres masculins de ce groupe résident également leurs épouses qui, sont, sauf en cas de mariage endogamique, des étrangères au patrilignage et portent par conséquent un *jamu* différent. En outre peuvent résider dans la concession et pour des raisons diverses des maternels d'Ego, des alliés, et des connaissances qui travaillent parfois pour le compte du chef de famille. Enfin et puisque nous nous trouvons dans des familles marchandes, il y a en permanence dans la concession un certain nombre de marchands de passage à Bamako pour leurs affaires.

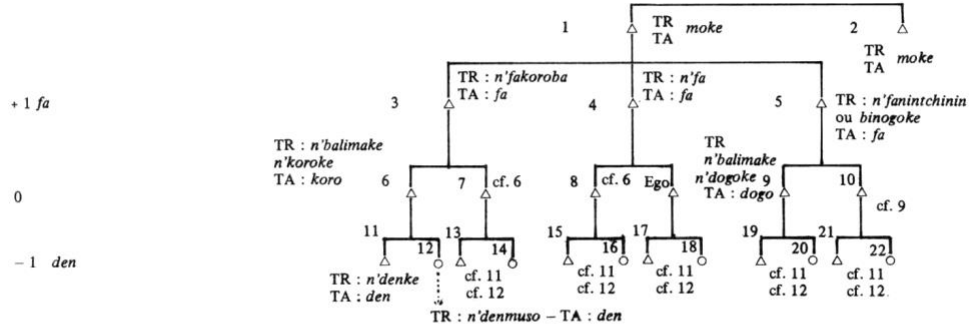
(Cf. graphique p. 162)

Le principe des générations et celui de la séniorité (*fasiya* en banmana, race du père) veulent qu'à l'intérieur d'une génération tout cadet doive respect à un aîné et que tout membre d'une génération inférieure se soumette au membre d'une génération qui précède la sienne même si ce dernier est plus jeune que lui. Selon ces principes, l'autorité au sein de la famille étendue revient au membre le plus âgé de la génération la plus ancienne. Le *dutigi* (chef de maisonnée) de par la position qu'il s'occupe dans l'ordre de l'âge et des générations a droit au respect et à la soumission absolue de ses « frères » cadets (*dogou*), de ses « enfants » (*denu*) et des femmes des membres du patrilignage (*musou*). Ceux-ci le vénèrent et le redoutent à la fois et obéissent aveuglément au moindre de ses ordres. Les relations entre aîné, cadets, enfants et épouses sont si distantes que les enfants par exemple n'adressent jamais directement la parole au père et à ses frères. Lorsqu'ils ont à communiquer avec ces derniers, ils ont recours à des intermédiaires, par exemple, la co-épouse de la mère

[162]

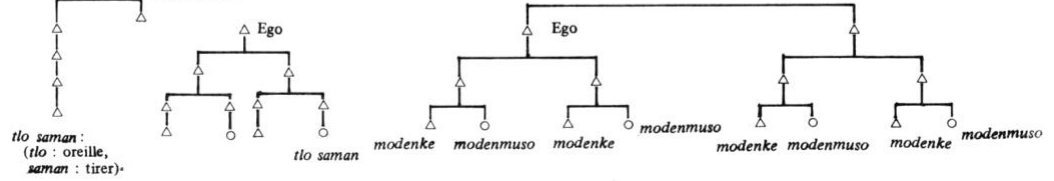
Terminologie de la parenté

Génération



Nombres : ordre de naissance. TR : termes de référence. TA : termes d'adresse

TR : tlo saman TR : tlo saman
 TA : tlo saman TA : tlo saman



[163]

(*sinamuso*). De même lorsqu'un enfant, un cadet ou une épouse désobéit, le père, l'aîné ou l'époux lui fait subir le châtement du fouet. S'il ne se sent pas assez fort, pour châtier le cadet à l'aide du *buguninka* (l'homme de Buguni, nom que porte ce fouet en bambara), l'aîné fait appel à ses frères qui l'aident dans l'administration de la punition.

Détenteur de l'autorité au sein de la famille, le *dutigi* est fondé à exercer un contrôle rigoureux des biens du groupe. Il organise les activités de ses dépendants qui doivent lui remettre en principe l'intégralité du produit de leur travail. En revanche, le *dutigi* doit faire face à de nombreuses dépenses. Il est tenu en premier lieu d'assurer la subsistance de la famille étendue c'est-à-dire de l'approvisionner en céréales (mil, riz) et de donner chaque jour une certaine somme d'argent (*na songo* : « prix de la sauce ») à la femme dont c'est le tour de cuisine pour que celle-ci achète les condiments (gombo, oignons, viande, poisson séché ou fumé, etc.) ; En second lieu, le *dutigi* est tenu de vêtir l'ensemble de ses dépendants deux fois par an, une première fois pour la Tabaski (Id Al Kebir), une deuxième fois pour le Ramadan. Enfin il a à s'acquitter des impôts pour les membres de la maisonnée. L'ensemble de ces dépenses peut, dans le cas de grandes familles, représenter une charge très lourde. Un de nos informateurs l'évaluait à 100.000 francs maliens par mois pour le frère cadet de son père, *dutigi* d'une maisonnée de quarante personnes environ.

Traditionnellement à la mort du *dutigi* l'autorité et le contrôle des biens familiaux (*foro-ba* : concession, camions, argent, ...) à l'exclusion en principe des biens appartenant aux épouses, reviennent à son frère aîné qui le remplace dans ses fonctions. Les épouses sont en général partagées lorsqu'elles y consentent entre les frères cadets du défunt (levirat). Le nouveau *dutigi* choisit en premier celle qui lui plaît et donne les autres à ses frères cadets. Lorsque le nouveau *dutigi* vient lui-même à mourir [164] c'est son frère cadet qui devient chef de famille et ainsi de suite jusqu'à épuisement de la génération. Lorsqu'il ne reste plus de membre masculin vivant de cette génération, c'est l'aîné de la génération suivante qui devient chef de famille. Ce mode latéral de dévolution de l'autorité et des biens au sein de la famille étendue (*tchien* : héritage) qui correspond à la pratique traditionnelle Banmana-Maninka-Wasulunke est abandonnée aujourd'hui par certains, au nom de l'Islam. Certains informateurs déclarent en effet avoir adopté depuis

la conversion de leur famille à l'Islam, les pratiques musulmanes en matière d'héritage.

Selon les préceptes musulmans, lorsqu'un individu meurt, l'ensemble de ses biens est rassemblé puis divisé en huit parts égales. Un huitième de ces parts est ensuite donné aux femmes du défunt qui se les partagent entre elles. Les sept huitièmes restant sont partagés entre les enfants avec avantage aux garçons qui ont deux parts alors que les filles n'en ont qu'une.

Ces pratiques correspondent donc à un mode vertical de dévolution des biens au sein de la famille et entraînent donc en principe, ipso facto, l'éclatement de la famille étendue. Cependant, l'invocation faite à l'Islam pour légitimer ces modes de dévolution verticaux n'est semblait-il qu'un prétexte. En effet, il nous a été impossible de découvrir une corrélation significative entre l'intensité de la pratique musulmane et le mode de transmission des biens en ligne verticale. Les Kooroko sont aujourd'hui tous musulmans, la plupart d'entre eux appartenant au mouvement rigoriste Wahabia. Dans les familles fidèles à ce mouvement, on trouve aussi bien des transmissions de biens de frère aîné à frère cadet que de père à enfants.

L'Islam apparaît donc tout au plus comme une justification de certaines pratiques répondant à d'autres soucis, lesquels seront examinés plus loin.

L'alliance (biranya)

L'alliance occupe une place quelque peu à part au sein de la structure de la communauté Kooroko et ceci [165] pour de multiples raisons. En premier lieu l'alliance est en quelque sorte constitutive de l'émergence du groupe en tant que tel. C'est à des mariages entre des lignages étrangers arrivés au Wasulu en position de faiblesse et des familles forgeronnes que la communauté Kooroko doit son existence. En second lieu, l'alliance matrimoniale constitue avec la pratique du commerce, le ciment de la communauté Kooroko dispersée aux quatre coins de l'Afrique de l'Ouest. C'est grâce aux unions contractées entre les Kooroko résidant dans des localités parfois très éloignées que la communauté Kooroko peut se reproduire en tant que telle. Les mariages

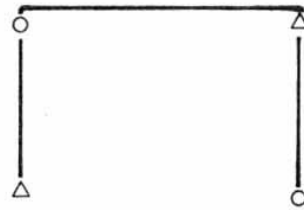
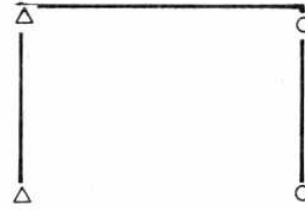
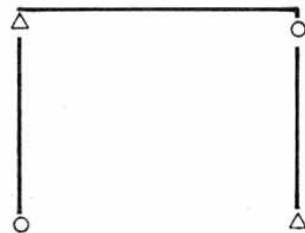
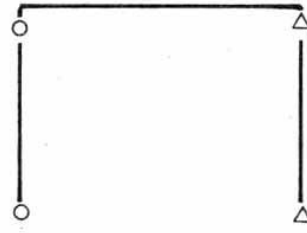
jouent le rôle de multiplicateur de la parenté, ils élargissent le champ des relations sociales et économiques possibles entre individus et familles et continueront d'exister tant que les conditions économiques et sociales auxquelles ils sont liés n'auront pas disparu.

Histoire de l'alliance et types de mariage

Comme nous l'avons vu plus haut en procédant à l'analyse des différents jamu, l'union avec les femmes de statut inférieur était une nécessité pour un certain nombre de lignages qui allaient devenir de ce fait Kooroko. Cette hypergamie était en même temps une exogamie de jamu puisqu'en général ces lignages prenaient femme dans des familles forgeronnes ne possédant pas le même patronyme qu'eux. Ainsi en fut-il notamment des Jawara, avec les Kante, des Bagayogo avec les Kante et des Jawara et des Balo avec les Jawara. S'ils prenaient femme chez les forgerons du Wasulu et devenaient par là même Kooroko, ces lignages ne consentaient pas pour autant à donner leurs filles à des forgerons. Ceci peut paraître surprenant puisqu'ayant épousé des forgeronnes, ils étaient devenus eux-mêmes forgerons (*numu*). En fait comme nous l'avons déjà dit, il y a lieu d'opérer une distinction entre les forgerons qui forgent (*gwantugunumu*) et ceux qui se livrent à une autre activité en l'occurrence le commerce [166] (Kooroko). Ainsi lorsque les Kooroko déclarent qu'ils ne donnaient pas leurs filles à des forgerons, ils veulent dire par là qu'ils ne les donnaient pas à des lignages numu pratiquant la forge mais uniquement à des lignages numu exerçant le commerce, activité considérée par eux comme supérieure.

L'hypergamie et donc l'exogamie de jamu était par conséquent une obligation pour ces lignages étrangers. C'est aussi ce que confirment les statistiques matrimoniales, puisque lorsqu'on examine les généalogies, on s'aperçoit que les mariages se faisaient en majorité avec des femmes ne possédant pas le même jamu. Toutefois en regardant les choses de plus près, il est aisé de se rendre compte qu'à l'intérieur de

l'exagomie de *jamu*, les mariages ne se faisaient pas au hasard ¹⁹⁰. En principe le mariage était possible aussi bien avec la cousine croisée matrilatérale que patrilatérale (*kanime furu*), les termes de référence sont les mêmes dans les deux cas ainsi que les attitudes faites de moquerie et d'agressivité (voir schéma).

T.R. : *kanime muso*TR : *kanime muso*T.R. : *kanimeke*T.R. : *kanimeke*

[167]

En fait, étant donnée la relation privilégiée qu'Ego entretient avec le frère de sa mère, son *benke*, la préférence est donnée au mariage avec la fille de ce dernier, la cousine croisée matrilatérale. Quand pour quelque raison que ce soit, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale n'était pas possible, il était néanmoins recommandé de prendre femme dans le patrilignage de sa mère (*babonda* = *ba* : mère, *bon* : case, *da* : porte). Cette union préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale ou avec une parente en ligne maternelle plus éloignée

¹⁹⁰ Avant l'islamisation des Kooroko le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale était prohibé, celui avec la cousine parallèle matrilatérale l'était et il semble qu'il le soit encore.

conduisait parfois avec son renouvellement aux générations suivantes et la prise réciproque de femmes dans le lignage du père par les hommes du lignage maternel à la constitution de « classes matrimoniales » au sens où l'entend Lévi-Strauss (1967 : 84) et que les Kooroko comme les Banmana nomment *furu nyogon* (*furu* : mariage, *nyogon* : ensemble). On doit au grand spécialiste de la parenté d'avoir montré le lien qui existe entre le mariage entre cousins croisés et le système des classes matrimoniales. Malheureusement il ne voit dans ces institutions que des manifestations diverses du principe psychologique et logique de la réciprocité (1967 : 87). En fait l'existence de ces classes matrimoniales n'a de sens, de l'avis des intéressés eux-mêmes, que si elle est sous-tendue par une base économique tangible, en l'occurrence ici, des relations de coopération commerciale. Prenons l'exemple de deux familles Kooroko : celle de L.B. de Bamako (Mali) et celle de M.J. de Sigiri (Guinée). Nous avons vu plus haut que les Jawara et les Bagayogo sont liés par un pacte de *senankuya* dite *nyogonya* (état d'être ensemble) qui ne prohibe pas les relations matrimoniales. L'alliance entre les deux familles remonte selon les Bagayogo de Bamako à deux générations puisque la grand-mère paternelle de L.B. était une Jawara. Depuis que cette union a eu lieu, les deux filles ne cessent de procéder à des alliances matrimoniales et l'on peut pour l'époque présente dresser le tableau des [168] échanges inter-familiaux de femmes pour les Jawara de Sigiri et les Bagayogo de Bamako.

Échange des femmes

Femmes Jawara de Sigiri résidant chez les Bagayogo de Bamako	Femmes Bagayogo de Bamako résidant chez les Jawara de Sigiri
<p>(1) L.B., chef de famille 1^{ère} femme : Jawara 2^{ème} femme : Jawara 3^{ème} femme : Jawara 4^{ème} femme : Bagayogo</p>	<p>- Le frère aîné de même père que la 3^{ème} femme de (1) a épousé la sœur aînée de même père et de même mère que (1).</p>
<p>(2) N. B. (frère de même père que 1). 1^{ère} femme : Bagayogo 2^{ème} femme : Jawara</p>	<p>- Le jeune frère de même père et de même mère que la 3^{ème} femme de (1) a épousé la fille du frère aîné de même père que l'informateur.</p>
<p>(3) B. B. (frère de même père que 1). 1^{ère} femme : Simaga 2^{ème} femme : Jawara</p>	<p>- la sœur aînée de (2) (même père, même mère) est mariée au grand frère (même père) que la 3^{ème} femme de (1).</p>

Les Bagayogo de Bamako justifient la perpétuation des alliances matrimoniales avec les Jawara de Sigiri à l'aide de plusieurs arguments.

En premier lieu ils font valoir que les deux familles se connaissent et s'estiment mutuellement. Chaque famille connaît le *bokolo* (*bo* : sortir, *kolo* : os, l'os d'où on est sorti), c'est-à-dire l'origine ancestrale de l'autre. Lorsqu'ils se rendent à Sigiri, et qu'ils logent chez les Jawara, les Bagayogo peuvent remarquer les femmes de cette famille et apprécier leur conduite. Chaque famille préfère donc prendre femme chez l'autre car elle sait qu'une fois épousées, ces femmes seront d'une haute moralité et donneront une bonne éducation aux enfants.

À ces arguments d'ordre moral viennent s'ajouter des raisons d'ordre économique qui nous semblent plus profondes. L.B. de Bamako envoie de la cola en Guinée à [169] M.J. de Sigiri avec mission pour ce dernier de l'écouler et de placer les gains provenant de la vente. En outre L.B. a placé la plus grosse partie de son capital entre les mains de M.J. de Sigiri qui se charge de sa gestion. Enfin L.B. remet aux commerçants maliens qui se rendent en Guinée et qui ne disposent pas de francs guinéens une lettre à l'intention de M.J. pour que celui-ci leur

en procure ¹⁹¹. Ces mariages constants visent donc à consolider les liens entre deux familles qui ont des intérêts commerciaux communs. Ils se perpétueront tant que les Bagayogo et les Jawara de Sigiri auront des rapports de ce type. C'est d'ailleurs ainsi que nos informateurs nous ont présentés les choses. Ces échanges de femmes entre les deux familles sont donc en dernière analyse déterminés par les rapports économiques qu'elles entretiennent même si les raisons d'ordre moral ou idéologique jouent un rôle non négligeable.

Les échanges de femmes jouent pour ces deux familles Kooroko un rôle équivalent à celui des « participations croisées » dans le monde financier occidental. Ils sont le garant de la stabilité de ces associations commerciales puisque chaque famille possède pour ainsi dire des femmes de l'autre « en gage » et sont d'ailleurs souvent redoublées par des échanges d'enfants.

Bien que les mariages exogamiques de *jamu* aient constitué la majorité des unions contractées par les Kooroko, il n'en existait pas moins une certaine endogamie de patronyme. L'examen des généalogies met en relief un certain nombre d'unions contractées entre Kan te, Dumbiya, etc.

Si ces mariages endogamiques de *jamu* étaient possibles bien que rares, il était néanmoins nécessaire que la femme soit choisie dans un lignage différent, c'est-à-dire que le mari et la femme n'aient pas le même ancêtre commun connu.

Enfin, il existait chez les Kooroko un troisième type de mariage assez couramment pratiqué avec des femmes [170] captives. Celles-ci se nommaient *jonmuso* (femme esclave) ou *taramuso* (femme de lit) et étaient - puisque nous nous trouvons dans des lignages commerçants — achetées sur des marchés. Les enfants issus de ces unions n'étaient pas captifs et pouvaient éventuellement devenir chef de famille, mais ils jouissaient en quelque sorte d'un statut à part puisqu'en cas de conflit au sein de la famille, ils pouvaient toujours être affublés du vocable infamant de *taramuso den* (fils de femme de lit).

Les progrès de l'Islam au sein du groupe Kooroko dont les débuts sont en gros contemporains de la période samorienne, modifièrent en partie cet état de choses. La conversion à l'Islam des Kooroko eut

¹⁹¹ Le franc guinéen n'est pas convertible.

notamment pour effet de multiplier non seulement les mariages endogamiques de *jamu* mais aussi ceux de lignages et en particulier l'union avec la cousine parallèle patrilatérale (mariage arabe) qui était jusque là prohibée. Dans certains cas, comme celui des Jawara, on peut même dater avec précision l'apparition ou plutôt la réapparition de ce type de mariage. Nous avons vu à l'occasion de l'analyse des Jawara Kooroko que ceux-ci avaient renoué en 1919 avec leurs contributeurs du Kingi. À cette époque F.J. interprète du cercle de Buguni et originaire du Kingi convoqua ses « frères » du Kurlamini et les exhorta à remettre en vigueur les coutumes de leurs ancêtres, notamment le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale.

La conversion à l'Islam des Kooroko eut aussi comme résultat de leur faire adopter un type de mariage qui selon nos informateurs était autrefois très pratiqué, le mariage dit *alamandi* c'est-à-dire « donner à Allah ». Selon les préceptes du Coran, ce type de mariage correspond à un sentiment de pitié de la part de celui qui donne sa fille à l'égard de celui qui n'a pas les moyens de payer la « dot ». En fait il répond à un souci d'alliance, c'est un moyen de nouer des liens avec un homme ou de les renforcer.

[171]

Enfin il faut signaler que depuis une période relativement récente, certains mariages sont contractés par des Kooroko hors de la communauté. Ces unions sont nouées soit avec des femmes appartenant à des castes différentes telles que *garange* (coordonnier), *jeli* (griot) soit avec des femmes de statut « noble » (*horon*). Elles sont parfois dictées par des motifs commerciaux comme lorsque le père de l'épouse exerce lui-même le commerce.

Quelques statistiques matrimoniales

Nous avons déjà donné plus haut quelques éléments de statistiques matrimoniales à propos d'échanges de femmes entre les Bagayogo de Bamako et les Jawara de Sigiri. Nous donnons celles-ci à titre de complément. Précisons que tous les commerçants cités sont commerçants de cola à Bamako.

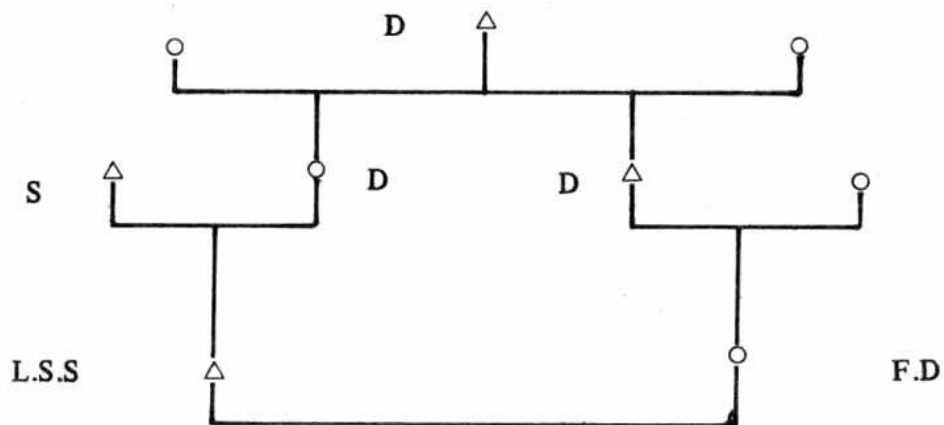
1) *L.S.S.*

1^{ère} épouse : F.K. (Kooroko)

• 2^{ème} épouse : A.D. (Kooroko) sœur aînée d'un de ses collaborateurs

3^{ème} épouse : S.D. (Kooroko) même lignage que la précédente

4^{ème} épouse : F.D. (Kooroko) femme du patrilignage de la mère d'Ego.



[172]

2) *I.D. : collaborateur de L.S.S., frère cadet de sa deuxième femme.*

1^{ère} épouse : J. (Kooroko)

3) *L.S.J.*

1^{ère} épouse : D. (Kooroko) divorcée

2^{ème} épouse : S. non Kooroko, « noble » (horon)

3^{ème} épouse : J., Kooroko

4^{ème} épouse : S.W., non Kooroko, « noble » horon

4) *J.D. collaborateur de L.S.J.*

1^{ère} réponse : J., fille de L.S.J.

5) *L.D.K.*

1^{ère} épouse : K.S., Kooroko, femme du patrilignage de la mère d'Ego

2^{ème} épouse : A.D., Kooroko

3^{ème} épouse : S., non Kooroko, griote (*jeli*) son père est un commerçant ami de L.D.K.

6) *L.B.D.*

1^{ère} épouse : B.S., non Kooroko, « noble » soeur cadette de la 2^{ème} femme de L.S.K.

2^{ème} épouse : M.S. (Kooroko) — Ego travaillait pour L.S.S., cette femme est la sœur de son frère de même père.

3^{ème} épouse : J.B. (Kooroko) fille du frère aîné d'un de ses collaborateurs

4^{ème} épouse : J., non Kooroko, « noble ».

7) *N.B. collaborateur de L.A.B.*

1^{ère} épouse : B. cousine croisée matrilatérale.

8) *I.B.*

1^{ère} épouse : K., non Kooroko, « noble ».

2^{ème} épouse : S., cousine parallèle patrilatérale.

[173]

La « dot » ses caractéristiques et son évolution

Intimement liée aux différents types de mariage que nous avons analysés précédemment, la dot chez les Kooroko a subi depuis la période pré-coloniale une profonde évolution qu'il convient de retracer brièvement avant d'entreprendre l'examen de ses caractéristiques actuelles.

La dot (*furunafolo* = *furu* : mariage, *nafolo* : richesse) au Wasulu avant la colonisation n'avait ni composition ni montant fixe. Comme nous l'avons vu brièvement à propos des échanges pré-samoriens dans cette région, elle était composée — à la différence de la dot Fula — uniquement de biens acquis par voie d'échange marchand : esclaves, sel gemme, colas, bandes de coton, cauris ¹⁹². La totalité de ces marchandises n'entrait pas dans la composition d'une dot déterminée et certaines étaient substituables à d'autres.

En dehors des trente noix de cola données en trois fois lors des démarches de mariage par les émissaires de la famille du prétendant à celle de la femme convoitée, le montant de la « dot » proprement dit était sujet à de grandes variations. Il dépendait en premier lieu semble-t-il des qualités attribuées à la femme et qui faisaient de celle-ci un objet plus ou moins convoité. Ainsi selon l'un de nos informateurs, les parents du jeune homme pouvaient donner deux esclaves aux « parents » d'une « femme qu'on aimait bien », ce qui constituait une dot assez élevée. En second lieu il existait des types de mariage comme celui dit « *alamandi* » ainsi que celui avec la cousine croisée matrilatérale pour lesquels il n'était pas nécessaire de verser la « dot » ¹⁹³.

Pour ce qui concerne le dernier cas, cependant, il subsiste un doute car selon certains informateurs, il fallait néanmoins donner une

¹⁹² En ce qui concerne les cauris, elles n'entraient dans la « dot » que dans les régions du Wasulu et environs où cette monnaie avait cours.

¹⁹³ Il en est de même aujourd'hui pour le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale. Dans ce cas c'est au contraire la famille de la femme qui fait un cadeau au fiancé.

compensation matrimoniale au frère de la mère du fiancé, même si ce devait être bien après que le mariage ait eu lieu puisque dans certains cas, [174] paraît-il, c'était les enfants qui payaient la dot de leur père. Ce type de mariage à crédit n'était d'ailleurs pas restreint à l'union avec la cousine croisée matrilatérale. Il s'étendait également aux *furunyogon* mais aussi à tous ceux pour qui les parents d'une femme avaient de l'estime (*kanu*) ou de l'amitié. Il semble que le versement de la « dot » ait été véritablement perçu comme un dédommagement fait au lignage de la femme pour la perte de celle-ci et que le terme de compensation matrimoniale lui ait parfaitement convenu. Ceci est particulièrement manifeste dans le cas où la « dot » était constituée par un ou plusieurs esclaves puisque ceux-ci étaient nommés *mogo-nyogon* c'est-à-dire « personne semblable » et qu'ils venaient donc pour ainsi dire remplacer la femme perdue.

Avec la colonisation, il s'est produit un phénomène classique de monétarisation de la « dot », les biens entrant dans sa composition, étant dans un premier temps achetés avec de la monnaie européenne puis dans un second temps éliminés, l'argent devenant l'article principal de la « dot ». Parallèlement à cette monétarisation de la compensation matrimoniale, il semble qu'il se soit produit un phénomène d'augmentation de celle-ci puisque nos informateurs estiment que le montant de la dot était moins élevé par le passé. C'est à cette augmentation que le gouvernement malien s'est efforcé de remédier en fixant à 20.000 francs maliens le montant de la dot. Cette mesure dont le principe était authentiquement progressiste puisqu'elle visait à limiter le pouvoir des aînés de lignage n'a malheureusement pas été suivie d'effets et dans la pratique les sommes engagées lors d'un mariage sont largement supérieures.

Un effort de limitation des frais de mariage a été également tenté par les Kooroko de Bamako, mais pour des raisons sans doute différentes de celles du gouvernement malien. En 1965, un grand nombre de chefs de famille Kooroko se réunirent dans la concession du chef [175] de clan des Jawara, à Niarela, et décidèrent de prendre un certain nombre de mesures concernant les modalités de mariage à l'intérieur de la communauté. En premier lieu ils décidèrent que le montant de la « dot » ne devait pas dépasser 20.000 francs maliens conformément à la loi malienne.

Ils décrétèrent que les cadeaux faits par le fiancé aux parents de sa future épouse, lorsqu'il leur rend visite, ne constituaient pas une obligation et qu'en tout état de cause, chaque cadeau ne devait pas dépasser cent cinquante francs ou dix noix de cola. Enfin ils estimèrent que la famille du fiancé n'était tenue de remettre au père de la future épouse que le grand boubou traditionnel (*fadlokiba*) et qu'en cas de virginité de l'épouse, un seul mouton devait être sacrifié par le mari, au lieu des deux, traditionnels. Ces différentes mesures visaient sans doute à limiter les transferts de biens intervenant lors des mariages. Dans une communauté comme celle des Kooroko où les intermariages constituent la majorité des unions, on peut considérer qu'il existe un certain équilibre entre les dots versées par telle famille et celles payées par telle autre, d'autant plus que comme nous l'avons déjà vu ces familles sont souvent liées deux à deux. En fait d'après les sondages que nous avons pu effectuer, il ne semble pas que ces mesures aient été respectées et que les Kooroko aient suivi les règles qu'ils avaient édictées, en commun. Sans doute faut-il attribuer la cause de cet échec au caractère tardif de cette initiative. L'exogamie de groupe déjà présente dans les unions contractées par les Kooroko commerçants, (voir statistiques) prend de plus en plus d'importance et tend à devenir majoritaire au fur et à mesure que les Kooroko se font de plus en plus nombreux à abandonner le commerce. Mais ceci est une autre question qui nous renvoie à l'examen de la structure et de l'évolution du commerce Kooroko et notamment celui de la cola.

[176]

Parenté, alliance et commerce ¹⁹⁴.

Dans les riches familles Kooroko de Bamako, le *dutigi* (chef de famille) est en même temps un *jula-ba*. Le *jula-ba* (*jula* : commerçant, *ba* : grand) est un gros commerçant, il est en général âgé, Laji (El Haj en banmana), possède trois ou quatre femmes (voir supra) et ne se déplace pas. Il se contente de faire des affaires sur place, de gérer son magasin et de contrôler le commerce à longue distance effectué par des

¹⁹⁴ Ce passage constitue une version remaniée et augmentée de notre article (1971).

hommes jeunes qui travaillent sous sa direction. Ceux-ci que l'on nomme *jula-den* (*jula* : commerçant, *den* : enfant) sont en général ses frères cadets (*dogou*), ses enfants et les enfants de ses frères (*denu*). Leur éducation commerciale commence parfois très tôt, à la porte de la concession familiale où ils détaillent un panier de cola, dans le magasin de chef de famille, ou en Côte d'Ivoire chez des parents qui leur apprennent à « travailler » la cola. Plus tard, lorsqu'ils sont plus aguerris aux choses du négoce, le *jula-ba* leur confie des responsabilités plus importantes, notamment acheter, vendre et convoier les marchandises entre la Côte d'Ivoire, le Mali, le Niger, la Haute-Volta et autrefois le Sénégal. Ultérieurement le *jula-ba* peut être amené à les envoyer dans une ville du Mali ou d'un autre pays pour qu'ils y résident en permanence et y jouent le rôle de correspondant (*ja-tigi*).

Tous les *jula-den* et quelle que soit leur fonction commerciale précise ont en commun le fait d'être totalement dépendant du *jula-ba*. Ils doivent obéir aveuglement à ses ordres et sont tenus de lui remettre la totalité de leurs gains. Cette éducation très rigide d'où les châtiments corporels ne sont pas absents, trouve une illustration frappante dans le proverbe qui est souvent répété aux enfants Kooroko : « *den sogo te Dun, a ke wale debe duh* », (« Ce n'est pas la chair de l'enfant qu'on mange mais plutôt le fruit de son travail »). En revanche le *jula-ba* a certaines obligations envers ses *jula-den*. Il doit [177] notamment les nourrir, les vêtir, les loger, payer leurs impôts et verser la « dot » quand ils se marient.

Les *jula-ba* essayent bien évidemment de maintenir le plus longtemps possible les *jula-den* en sujétion puisque cette situation est pour eux source de gros profits. Néanmoins, ils sont parfois aidés dans cette tâche par leurs frères cadets et en particulier lorsqu'eux-mêmes n'ont pas d'enfants mâles. En effet, comme nous l'avons vu à propos des règles de parenté, étant donné le mode latéral de dévolution de l'autorité au sein de la famille Kooroko, les frères cadets du *jula-ba* et notamment le frère aîné peuvent espérer vivre plus vieux que leur aîné et recueillir la totalité de l'héritage. Par contre lorsque le *jula-ba* a des enfants mâles, il sera tenté de son propre chef ou sous la pression de leurs mères — de les favoriser au détriment de ses frères cadets et de leurs enfants. L'hégémonie exercée par le *jula-ba* au sein du patrilignage ainsi que le pouvoir discrétionnaire dont il jouit à l'égard de la fortune familiale sont donc une source permanente de tensions et

de conflits. Les *jula-den* même s'ils occupent une position favorable dans l'ordre de succession familial ne sont absolument pas assurés de jouir un jour pleinement du fruit de leur travail. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant de voir certains *jula-den* surtout lorsqu'ils sont mariés, demander leur indépendance au *jula-ba* et aller tenter leur chance ailleurs. Parfois, et bien qu'il n'y soit pas tenu le *jula-ba* remet une certaine somme au *jula-den* lorsque celui-ci le quitte, ce qui lui permettra de se lancer seul dans le commerce ou de travailler avec un autre *jula-ba*. Dans d'autres cas les *jula-den* opèrent un partage, de facto, de la fortune familiale. Ceci arrive notamment lorsqu'ils sont installés à l'étranger comme correspondants et qu'ils ont la possibilité de s'approprier certains biens qui sont sous le contrôle du *jula-ba*.

Le rôle des épouses.

Jusqu'ici nous n'avons abordé que la question des rapports entre le *jula-ba* et les membres masculins de son [178] patrilignage, en laissant de côté celle des femmes et des épouses si ce n'est pour faire allusion au rôle de ces dernières dans la promotion de leurs fils au sein du lignage. Bien que les filles jouent un rôle économique non négligeable au sein de la famille étendue en aidant leurs mères dans leurs tâches ménagères (cuisine etc...) artisanales et commerciales, leur problème peut être mis de côté puisque sauf en cas d'union endogamique, elles quittent le lignage au moment de leur mariage. La fonction économique-sociale des épouses par contre est beaucoup plus importante puisqu'elles résident en permanence dans la concession familiale. Ce sont elles, tout d'abord, qui sont chargées d'élever les enfants, de faire la cuisine, d'entretenir la concession etc..., et à ce titre elles dépendent une somme de travail considérable qu'on a souvent qualifiée à tort d'improductif¹⁹⁵. Par ailleurs elles se livrent à toute une série d'activités qui leur permet de se procurer des revenus appréciables. Celles-ci sont en gros de deux ordres, les unes relèvent de l'artisanat, les autres du micro-commerce, les deux étant parfois combinées. Parmi les activités artisanales, on peut ranger la confection de beignets,

¹⁹⁵ voir à ce sujet l'excellent article de Christine Dupont : « L'ennemi principal » in *Partisans* juill-oct 1970, N. 54-55, p. 157-172.

d'arachides grillées, de pâte d'arachide et la teinture de pagne à la cola etc... Le micro-commerce consiste soit en la vente de ces produits à la porte de la concession familiale ou sur le marché, soit en l'achat et la revente d'autres marchandises telles que : beurre de karité, fil pour tresser les cheveux (*yoshi*), pain et condiments ¹⁹⁶. Dans une des familles où nous avons enquêté, ces activités font même l'objet d'un commerce à longue distance. Le chef de cette famille a en effet décrété de sa propre autorité que les épouses si elles voulaient rester dans la famille ne devaient pas se livrer au commerce, c'est-à-dire, en fait, sortir de la concession pour aller vendre leurs produits au marché. Elles ont tourné l'obstacle en faisant tisser des pagnes et en brodant des draps de lit qu'elles envoient à leurs parents de Wolosebugu, Fana et Mopti qui en retour leur font parvenir les sommes d'argent correspondant aux ventes.

[179]

Ces différentes activités procurent aux épouses des revenus parfois très importants qu'elles conservent en principe pour elles. Nous avons vu plus haut que le chef de famille est tenu de donner chaque jour à la femme dont c'est le tour de cuisine une certaine somme pour l'achat des condiments. Dans bien des cas, cette somme est insuffisante et l'épouse doit compléter la somme donnée par le chef de famille avec l'argent provenant de ses propres activités. La contribution financière des épouses à l'entretien de la famille ne s'arrête toutefois pas là. Lorsque les enfants ont besoin d'argent pour satisfaire leurs dépenses personnelles, c'est à leur mère ou à défaut au frère de celle-ci, leur oncle maternel, qu'ils s'adressent. De même les mères, à l'aide de leurs revenus personnels complètent l'habillement de leurs enfants dont la charge principale revient néanmoins au chef de famille.

Les gains des épouses sont principalement thésaurisés sous forme d'or. Quand une fille est sur le point de se marier, sa mère lui donne une partie de cet or, en général cent ou deux cent grammes. Lorsqu'il s'agit de son fils elle en vend une certaine quantité et lui remet la somme d'argent correspondante. Lorsqu'une femme meurt, ce sont ses enfants qui héritent en principe de la totalité de ses biens. L'argent qu'elle

¹⁹⁶ Autrefois les épouses Kooroko accompagnaient leur mari en voyage, faisaient la cuisine et portaient les charges (voir supra).

possédait est partagé entre ses garçons, tandis que l'or est réparti équitablement entre ses filles.

Il n'est donc pas exagéré de dire que le rôle joué par les femmes dans l'économie lignagère est capital. Les richesses qu'elles accumulent et en particulier l'or peuvent même servir à renflouer le chef de famille qui peut être amené en cas de revers de fortune à demander aux épouses de lui remettre leurs bijoux.

Les mères et derrière elles leur patrilignage essayent d'éviter pour leurs propres enfants, les effets néfastes de l'omnipotence du chef de famille qui tend à s'accaparer la fortune de la famille étendue et à avantager sa propre descendance. Le souci de préserver l'intérêt des enfants [180] apparaît de façon particulièrement manifeste lors du baptême d'un bébé Kooroko de sexe masculin. L'argent recueilli à l'issue de la cérémonie d'imposition du nom est en effet remis à une femme du patrilignage de la mère de l'enfant. Celle-ci a pour mission de faire fructifier cet argent et de le donner à l'enfant à sa majorité, en guise de capital, afin qu'il puisse se lancer dans le commerce.

L'élargissement des rapports de parenté

Lorsqu'aucun de ses « frères » ou de ses « fils » n'est en état d'exercer le commerce soit parce qu'ils sont trop jeunes, qu'ils se livrent à d'autres activités ou bien encore parce qu'ils l'ont quitté, le *jula-ba* a recours à des personnes étrangères à son patrilignage pour travailler avec lui comme *jula-den*. C'est également le cas lorsqu'il veut venir en aide à un parent maternel, à un allié ou à une connaissance qui se trouve dans le besoin. Fréquemment, surtout quand son frère est riche et qu'elle entrevoit de bonnes possibilités d'avenir pour son enfant, la sœur du *jula-ba* vient lui confier son propre fils pour qu'il apprenne le commerce auprès de son oncle maternel. Entre les deux parents : oncle maternel (*benke* en banmana) et neveu utérin (*balma musoden*) existe chez les Kooroko comme chez les Banmana une relation privilégiée qui fait que l'oncle maternel témoigne une certaine affection envers le fils de sa sœur. Les rapports entre eux sont assez détendus et le neveu utérin peut faire part de ses besoins à son oncle maternel, ce qui est inconcevable dans le cas d'un « fils » ou d'un « frère » cadet. De façon

analogue, il n'est pas rare que l'une des femmes du *jula-ba* fasse pression sur son mari pour qu'il prenne son frère cadet à elle comme *jula-den*. Il existe entre le frère cadet de la femme (*nimogoke* et le mari de la sœur (*buranke*) une relation à plaisanterie qui permet au *jula-den* d'espérer un traitement de faveur de la part du *jula-ba*. Enfin le *jula-ba* peut être amené à recruter des *jula-den* sur la base [181] d'une relation d'amitié. Il arrive par exemple qu'un ami du *jula-ba* vienne trouver celui-ci pour lui confier son fils. Dans ce cas l'ami est le plus souvent lui-même un Kooroko mais il peut s'agir également d'une relation de voisinage lorsque les deux hommes résident dans le même quartier. Un fervent musulman peut également venir se confier à un *jula-ba* pour devenir son *jula-den* l'Islam étant alors à l'origine de la relation de confiance et de dépendance personnelle qui s'instaure entre les deux hommes.

De toutes façons, que le *jula-den* soit un parent paternel, un allié ou une simple connaissance, il existe une différence fondamentale entre l'attitude du *jula-ba* vis-à-vis de ce dernier et celle qu'il adopte envers ses « frères » et ses « fils » qui travaillent pour lui. Alors que ceux-ci travaillent pour le chef de famille sans être aucunement rétribués, le *jula-den* qui n'appartient pas au patrilignage du *jula-ba* peut se prévaloir de certains droits auprès de ce dernier. Dans ce cas les relations entre le *jula-ba* et le *jula-den* dépendent à la fois de la situation de celui-ci et de la générosité de celui-là. En principe, quand un *jula-den* est confié à un *jula-ba* alors qu'il est adolescent, il travaille pour son « patron » dans les mêmes conditions que les « frères » cadets et les « fils » de celui-ci, comme « un fils pour son père » disent les Kooroko. Le *jula-ba* se charge de sa nourriture, de son habillement, de son logement et de son éducation commerciale. En contrepartie le *jula-den* entreprend des voyages pour le compte du *jula-ba*, fait le commerce avec le capital que ce dernier lui avance et lui restitue la totalité des bénéfices. De même qu'un frère ou un fils, il est parfois envoyé à l'étranger comme correspondant (*ja-tigi*) par le *jula-ba*. Néanmoins, au bout d'un certain temps, le *jula-den* est fondé à demander au *jula-ba* ce que les Kooroko nomment le « *manankun* » ou « *jagokun* ». Les deux termes sont synonymes, mais le second est plus communément employé par les Kooroko. *Jagokun* signifie [182] en banmana la « tête du commerce », *manankun* veut dire la « tête qui s'allume ». Dans ce dernier terme, il y a l'idée que le *manankun* est ce qui permet de se

lancer dans le commerce. C'est la mise initiale qu'il faut posséder pour entreprendre personnellement une opération commerciale : le capital. En principe le *jula-ba* ne peut refuser de remettre le *manankun* au *jula-den* ; toutefois s'il refuse ce dernier quittera le *jula-ba* et s'en ira trouver un autre « patron » pour lui proposer de travailler avec lui.

Lorsque le *jula-ba* répond favorablement à la demande de son *jula-den* le *manankun* lui est remis. Celui-ci est d'importance variable, autrefois il était constitué de quelques paniers de cola, à l'heure actuelle il est composé d'une certaine somme d'argent allant de quelques milliers à quelques centaines de milliers de francs maliens. L'importance de la somme d'argent remise au *jula-den* varie en fonction de la générosité du *jula-ba* mais aussi de la nature des liens qui l'unissent à son *jula-den* et de la pression morale que peut exercer sur le « patron », la personne qui est venu lui confier le jeune homme.

Les *jula-ba* considèrent d'ailleurs que ce n'est pas tant l'importance de la somme qui compte pour que le *jula-den* réussisse seul dans le commerce, que la force de la bénédiction qui est attachée au *manankun*. Comme on peut sans douter l'avis des *jula-den* sur cette question est quelque peu différent. L'un d'entre eux a d'ailleurs essayé il y a quelques années de grouper l'ensemble de ses confrères bamakoïses pour exercer une pression sur les *jula-ba* et obtenir d'eux des conditions de travail plus favorables.

La remise du *manankun* au *jula-den* donne lieu à une cérémonie à laquelle les « aînés » du patrilignage du *jula-ba* sont conviés. Au cours de cette cérémonie, des bénédictions sont faites au *manankun*. Il est également recommandé au *jula-den* de ne pas toucher à son capital et de dépenser le moins possible sur les bénéfices qu'il rapporte.

[183]

En dehors du *manankun* le *jula-ba* est en principe tenu, lorsque le *jula-den* est en âge de se marier, de lui trouver une épouse et de faire face aux dépenses occasionnées par le mariage (« dot », cadeaux). Dans le cas où le *jula-den* est le fils de sa sœur, il pourra même lui donner sa propre fille en mariage. Ainsi le *jula-den* épousera sa cousine croisée matrilatérale, ce qui constitue un type d'union préférentielle chez les Kooroko comme chez les Banmana.

À partir du moment où il a reçu le *manankun* le *jula-den* peut faire du commerce à son propre compte. En général il entreprend un voyage en Côte d'Ivoire pour essayer de faire fructifier son capital. S'il échoue, il ne lui reste qu'à rentrer à Bamako et à reprendre le travail auprès de son *jula-ba*. De toutes façons, ce dernier ne lui redonnera plus jamais le *manankun*.? Par contre s'il réussit, il rentre triomphalement à Bamako, réunit les « vieux » de la famille du *jula-ba* et au cours d'une cérémonie analogue à celle où il a reçu le capital, restitue le *manankun* à son « maître » en le remerciant.

Si le *jula-den* qui a fait fructifier son *manankun* opère pour son propre compte, cela ne signifie pas pour autant qu'il travaille seul. Souvent au contraire, lorsqu'il rentre de voyage, le *jula-den* continue à travailler avec son ancien *jula-ba* mais dans des conditions différentes de celles qui prévalaient avant qu'il ne détienne un capital. Les clauses du « contrat » d'association entre le *jula-ba* et le *jula-den* détenteur d'un capital dépendent à la fois de l'importance de celui-ci et du bon vouloir et de la générosité du *jula-ba*. Aux termes du contrat, le *jula-den* continue comme par le passé à faire le va et vient entre le Mali, la Côte d'Ivoire, la Haute Volta et le Niger, alors que le *jula-ba* reste sur place, mais à la différence de la situation précédente, les opérations commerciales sont effectuées avec du capital appartenant aux deux associés. En principe, au début de leur association les bénéfices résultant d'une opération commerciale sont partagés à [184] raison d'un tiers pour le *jula-den* et de deux tiers pour le *jula-ba*. Le bilan de l'opération est établi après chaque voyage, lorsque le *jula-den* revient à Bamako et les pertes s'il en a, sont partagées dans les mêmes proportions. Les mêmes conditions sont offertes à des *jula-den* qui viennent se confier majeurs à des *jula-ba*, c'est-à-dire mariés et rompus aux choses du commerce, ou ce qui revient au même à des *jula-ba* qui ont subi des revers de fortune et qui essaient de se renflouer en travaillant de nouveau pour un autre *jula-ba*. Ces derniers justifient de la façon suivante la part prépondérante qu'ils prélèvent sur les bénéfices. Ils disent : « qu'un tiers des bénéfices va au prêteur, un tiers à l'emprunteur tandis que le dernier tiers revient au capital... ».

Si l'association entre les deux partenaires s'avère fructueuse le *jula-den* fait croître son capital et se retrouve au bout d'un certain temps à la tête d'une somme beaucoup plus importante que celle qu'il possédait à l'origine. Dès lors, il peut légitimement demander au *jula-ba* que le

partage des bénéfices soit modifié en sa faveur. Si le *jula-ba* accepte, les profits comme les pertes seront désormais partagés à moitié : 50% pour le *jula-ba*, 50% pour le *jula-den*. Le *jula-ba* a désormais confiance en son *jula-den*, leur collaboration dure depuis longtemps et il a pu se rendre compte du sérieux et de l'honnêteté de son associé. Le mariage du *jula-ba* avec une femme de la famille du *jula-den* vient même parfois renforcer cette association. Dans ces conditions, il n'est plus besoin de faire les comptes après chaque voyage, une fois par an suffit. Le mois de Ramadan sera en général choisi pour dresser le bilan des opérations entreprises conjointement par le *jula-ba* et le *jula-den*.

Les *jula-ba* ont recours à plusieurs procédés pour tenir leurs comptes. En premier lieu, certains tiennent une comptabilité mentale, ils gardent en mémoire toutes les opérations effectuées par l'ensemble de leurs *jula-den* au cours de l'année écoulée. Ceci peut paraître surprenant [185] mais l'un de nos informateurs âgé de soixante huit ans nous déclarait se souvenir de la totalité des opérations commerciales — si minimes soient-elles - qu'il avait effectuées au cours de sa carrière de *jula-ba*. Le deuxième procédé est constitué par une comptabilité écrite utilisant l'arabe ou le français. Parmi les Kooroko de Bamako qui sont tous des musulmans, certains possèdent une culture en arabe très approfondie, quelques uns allant même jusqu'à avoir des bibliothèques dans cette langue. Certains se servent donc de l'arabe pour tenir leurs comptes. D'autres qui ont des *jula-den* lettrés en français, utilisent ces derniers pour tenir une comptabilité assez sommaire et pour remplir les différents documents nécessaires à la pratique du commerce.

Lorsque le *jula-ba* et son collaborateur en sont arrivés au stade où ils partagent les bénéfices à moitié, celui-ci ne peut déjà pratiquement plus être considéré comme un *jula-den*. Il se trouve à la tête d'un capital assez important et est en passe de devenir un *jula-ba*. Dans le cas où les affaires continuent d'être profitables, le *jula-den* se trouve bientôt en possession d'une somme d'argent lui permettant de se lancer seul dans le commerce. À ce moment là il demande sa liberté au *jula-ba*. S'il a des « frères » ou des « fils » en âge d'exercer le commerce, il reste à Bamako et les fait voyager sous sa direction, sinon il embauche d'autres jeunes gens qu'il utilise comme *jula-den*, et qui deviendront, le cas échéant, un jour, à leur tour *jula-ba*.

[186]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[187]

[188]

[189]

Les négociants de la Savane.

Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté kooroko

Chapitre 5

Les réseaux colatiers ¹⁹⁷

La période coloniale

[Retour à la table des matières](#)

Si le développement urbain de Bamako, de par les possibilités commerciales qu'il offrait fut partiellement à l'origine de la fixation de nombreux Kooroko dans cette ville, le facteur principal de cette installation revient sans nul doute au rôle de plaque tournante que Bamako assumait et assume encore pour le commerce de la cola. L'achèvement en 1904 de la voie ferrée venant du Sénégal fait de cette ville le point de rupture de charge pour la cola venant de la Côte d'Ivoire et se dirigeant vers l'Ouest du Soudan et le Sénégal. La capitale soudanaise était donc le point central du système de distribution de la cola, dans lequel les Kooroko qui pratiquaient depuis longtemps ce type de commerce se spécialisèrent et occupèrent bientôt une position dominante.

¹⁹⁷ Ce passage constitue la version remaniée et augmentée de notre article (1970). Nous préférons l'expression de « réseau » ou de « réseau marchand » à celle de « diaspora » utilisée par Cohen (1969, 1971) car toutes les diasporas ne sont pas fonctionnelles.

Sur l'axe nord-sud : Côte d'Ivoire-Bamako le commerce de la cola conserve jusque vers 1935, les caractéristiques d'avant la colonisation et du début de la période coloniale. Les voyages ont lieu une ou deux fois par an au maximum, les paniers qui à l'époque ne contiennent que trente kilos de cola contre cinquante cinq actuellement sont soit transportés sur la tête par les chefs de famille, leurs « frères », leurs « fils » et leurs épouses, soit sur des ânes. La transmission de l'information sur les cours de la cola est identique à celle décrite par Caillié en 1828 à propos d'autres marchands (Caillié, *op.cit.* t. 2 : 88, 108, [190] 133, 134). Ce sont les commerçants voyageant en sens inverse qui fournissent les renseignements sur les possibilités d'achat et de vente les plus avantageux dans les différents centres de collecte et d'écoulement. Sur l'axe ouest-est par contre, le commerce de la cola, connaît dès 1905, des changements notables avec l'ouverture de la voie ferrée Dakar-Niger.

Dans un premier temps les Kooroko quittent Bamako sur des wagons-tombereaux avec seulement quelques paniers de cola. Ils ont avec eux un panier scindé en deux et étiqueté sous forme de bagage à main. Pour éviter tout risque de paiement de taxe ou de confiscation sur les autres paniers, ils les confient à des connaissances qui voyagent avec eux et qui ont peu de bagages. Ce stratagème dure jusque vers 1915 environ, date à laquelle l'administration du chemin de fer exige que les paniers soient enregistrés sous forme de colis.

Pendant la période 1905-1920, les Kooroko n'utilisent la voie ferrée que jusqu'à Kayes. Ils prennent des billets de chemin de fer, de gare en gare importante, ce qui leur permet de rebrousser chemin à partir de celle où la marchandise est écoulée en totalité. De Kayes, les commerçants qui veulent poursuivre leur route vers le Sénégal, chargent les paniers sur des pirogues ou des chalands qui passent par Podor, et vendent leur cola aux différentes escales du fleuve. Les raisons de la préférence donnée au bateau par rapport au chemin de fer sont multiples.

Les bénéfices sont de plus en plus élevés à mesure que l'on s'éloigne de Bamako en raison de valeur ajoutée à la marchandise par le transport et la probabilité de plus en plus forte de trouver un marché libre de colas, donc de pouvoir jouir d'une situation de monopole, individuel, temporaire et localisé et d'imposer son prix. Par conséquent, les commerçants ont en principe intérêt à s'avancer le plus possible vers

l'ouest quitte à dépasser Kayes. Cependant étant donné la petitesse des chargements de [191] cola, les marchands qui se seraient aventurés en chemin de fer au delà de cette ville, pour se diriger vers le Sénégal, auraient risqué de voir leurs bénéfices et même une partie de leur capital engloutis par les frais de transport à l'aller et au retour. Le transport par eau, offre, par contre, aux Kooroko de multiples avantages. D'une part, il est beaucoup moins coûteux, d'autre part il est beaucoup plus souple car, alors que sur le Dakar-Niger, les arrêts et les départs sont chronométrés et que souvent le train repart au moment même où afflue une clientèle nombreuse, sur ces bateaux on s'arrête et on repart à volonté. Ce moyen de transport offre également des facilités de crédit, les propriétaires des bateaux, ne faisant payer les frais de transport qu'après la vente de la cola à l'arrivée. Enfin les populations riveraines du fleuve, composées de Peul, de Toucouleur et de Soninké sont grosses consommatrices de cola.

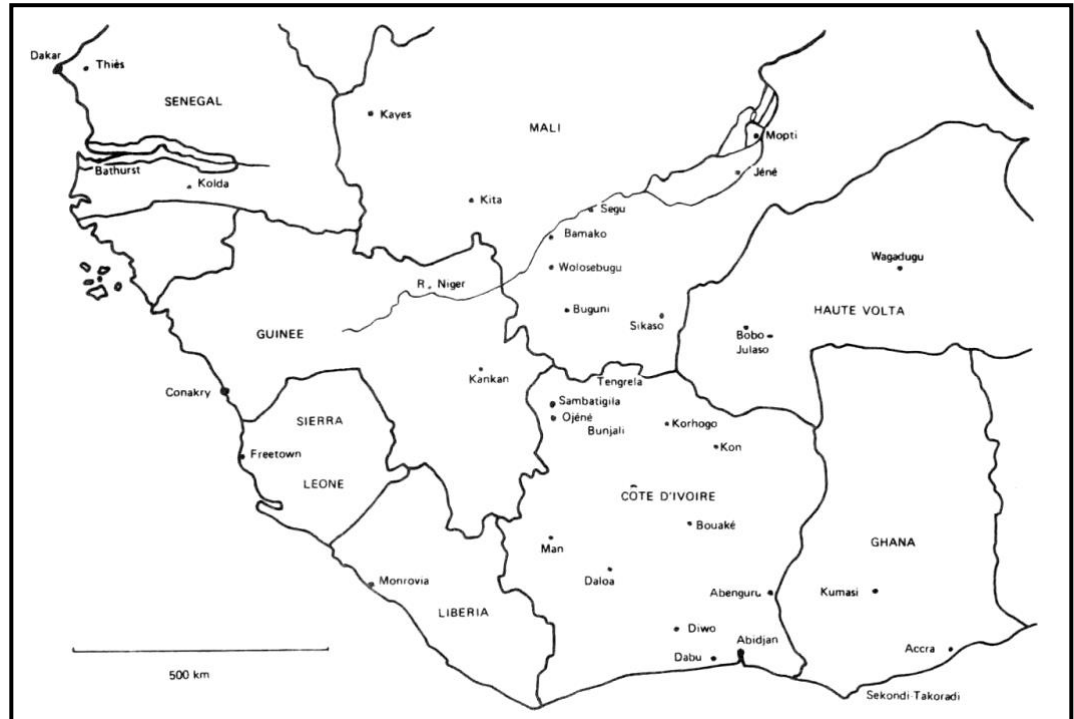
De ces voyages, les commerçants rapportent le sel marin du Sénégal, le sel gemme, la gomme arabique, la viande séchée du Sahel et du Sahara, l'encens, les peaux de serpent, de lion, de panthère et la cotonnade de la région de Kayes. Vers 1920, le Dakar-Niger met des wagons à la disposition des marchands qui les utilisent jusqu'à Kayes ou jusqu'au Sénégal mais ce n'est que vers 1935-1940 que sont installés les premiers réseaux d'apparentés couvrant les différentes étapes du circuit de distribution de la cola depuis la Côte d'Ivoire jusqu'au Sénégal ¹⁹⁸.

L'installation de ces réseaux intégrés est liée à plusieurs phénomènes, d'une part, l'accroissement considérable de la production exportable d'arachide du Sénégal (environ 500.000 tonnes en 1933 pour le Sénégal, 27.000 tonnes décortiquées pour le Soudan, en 1934 ¹⁹⁹ et d'autre part l'apparition de camions sur l'itinéraire Côte-d'Ivoire-Bamako. Ces camions sont à cette époque loués par des Syro-Libanais aux Kooroko qui n'en feront l'acquisition qu'au terme de la seconde guerre mondiale. L'exis-

¹⁹⁸ S. Amin (1969 : 91) note que « vers 1935-1940, ils [les Dioula maliens] commencent à s'installer à Thiès, qui reçoit les colas de Côte d'Ivoire transportées jusqu'à Bamako par les camions de leurs confrères, commerçants de la capitale soudanaise ».

¹⁹⁹ Cercles de Kayes, Segou, Bamako et San (Suret-Canale 1964 : 277).

[192]



[193]

tence de moyens de transport modernes tout au long du circuit de distribution modifie radicalement l'exercice du commerce de la cola. L'accroissement de la productivité des transports qui en résulte a pour effet de diminuer le prix de la vente des noix, d'accroître les quantités mises sur le marché, et donc d'augmenter les profits des marchands ²⁰⁰.

Ces profits voient à leur tour les conditions de leur réalisation changer. Ils dépendent toujours s'une situation de rareté ou de monopole temporaire et localisé mais étant données les quantités accrues de cola jetées sur la marché, il devient nécessaire que l'information sur les cours soit transmise plus rapidement. L'utilisation des moyens de communications modernes — lettres, télégrammes —

²⁰⁰ Voir à ce sujet le remarquable article de Lovejoy (1970) sur le commerce de gros de la cola à Kano.

permet de faire face à ces nouvelles conditions en même temps qu'elle nécessite la présence d'un réseau de correspondants tout au long du circuit de distribution.

Quelques exemples de réseaux

Un réseau marchand est un système commercial formé par la combinaison de trois fonctions commerciales, celle de chef de réseau (*jula-ba*), de celle de commerçant itinérant (*jula-den*) et celle de logeur-correspondant (*ja-tigi*).

Avant l'éclatement de la fédération du Mali en 1960, les chefs de réseaux résidaient à Bamako, un de leurs logeur-correspondant était installé en Côte d'Ivoire, le principal pays producteur, l'autre au Sénégal gros pays consommateur tandis que les commerçants itinérants faisaient le va et vient entre les deux sections du réseau. Bamako-Côte d'Ivoire et Bamako-Sénégal.

Deux exemples de réseaux choisis parmi d'autres permettront d'illustrer notre propos. Le premier de ces réseaux (voir schéma) est celui de L.S.J. qui était l'un des plus gros commerçant de Bamako à cette époque. Il avait installé son frère cadet de même père et de même mère [194] L.B.J. à Thiès au Sénégal, son neveu utérin à Sikensi, cercle de Dabu (Côte d'Ivoire) et il avait en outre un frère de même père à Kayes au Soudan. La fortune appartenant aux quatre parents était indivise et c'était L.S.J. le chef de famille (*dutigi*) qui en exerçait le contrôle.

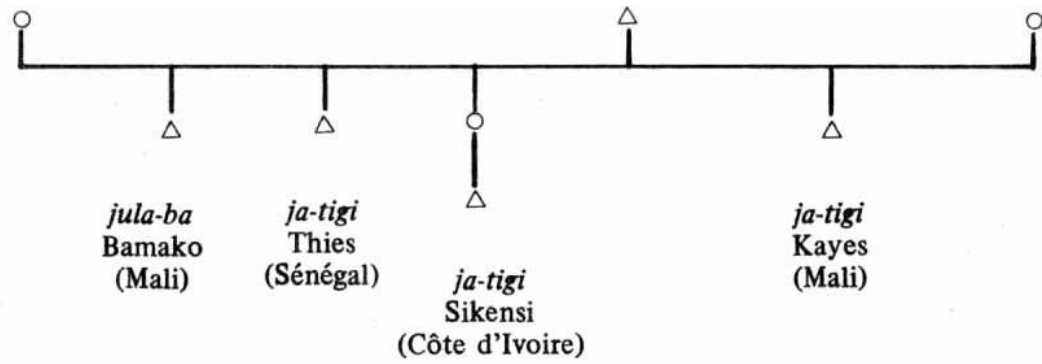
Le deuxième exemple de réseau est fourni par celui de L.B.D. qui était également très riche. Il avait et a toujours un logeur correspondant à Abidjan, B.D. avec qui il se reconnaît un grand père commun. Il avait d'autre part installé son frère cadet de même père et de mère, L.S.D., à Dakar et B.J. un Kooroko, à Kolda en Casamance pour écouler les mauvaises colas.

(Cf. graphique p. 195)

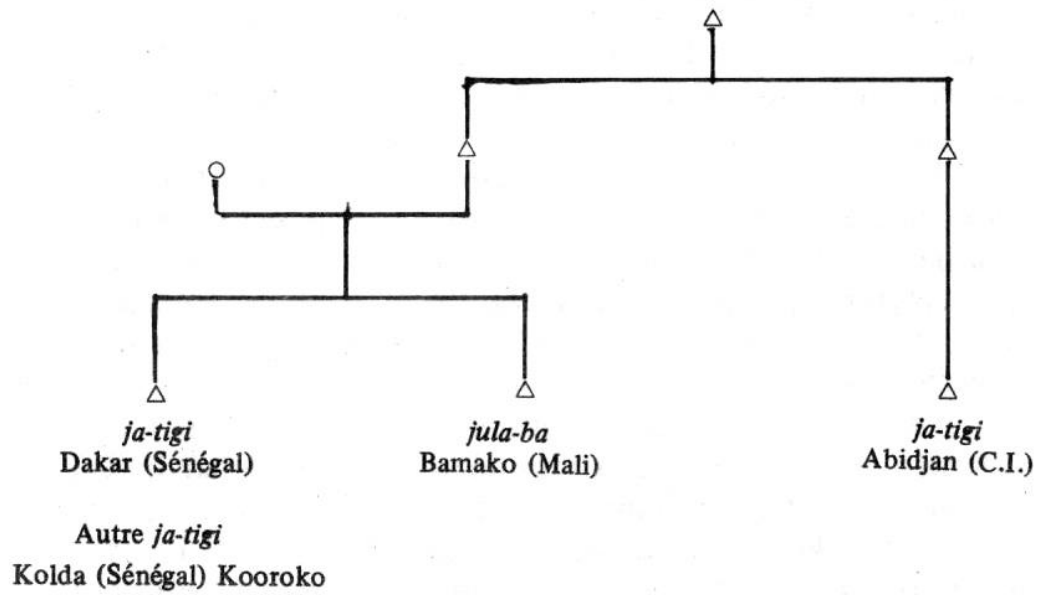
Pendant la période qui suivit, de 1939 environ jusqu'en 1960, se constituèrent les grandes fortunes colatières Kooroko de Bamako. On

peut avoir une idée de la composition de ces fortunes en prenant comme exemple, celle de L.S.J., le chef du premier des deux réseaux décrit plus haut. Cet homme très intelligent qui fut le premier à utiliser les télégrammes à des fins commerciales, fit construire une maison à Thiès au Sénégal qui lui coûta de trente à quarante millions de francs CFA en 1954. Il possédait, en outre, plusieurs maisons à Kaolack (Sénégal), à Bamako, un verger de mangues greffées et un troupeau de bétail dans son village natal du Wasulu. Avant l'indépendance il avait également un camion dont il se débarrassa par la suite. Bamako où étaient installés les chefs de réseaux, était sous la colonisation le plus grand centre du commerce de cola en Afrique de l'Ouest (Tricard : 1955). En 1955 sur les 20.000 tonnes de cola importées au Soudan, 16.500 tonnes arrivent à Bamako. En 1955, le commerce de cola dans la capitale soudanaise présente les traits suivants : sur les 16.500 tonnes venant de Côte d'Ivoire, 2.500 tonnes sont consommées sur place, 1880 et 2300 tonnes sont dirigées respectivement

[195]



Réseau L.S.J.



Réseau L.B.D.

[196]

sur Segu et l'ouest du pays, c'est-à-dire les régions où les cultures commerciales sont le plus développées (Office du Niger pour Segu, culture de l'arachide pour les régions de Kita et de Kayes), 700 tonnes vont vers le nord du pays, 900 tonnes vers Kulikoro et 8000 tonnes, c'est-à-dire presque la moitié sont acheminées vers le Sénégal où il existe des revenus monétaires très importants créés par le développement des cultures commerciales d'arachide ²⁰¹.

La période post-coloniale

L'âge d'or du commerce de la cola pour Bamako prend fin le 22 août 1960 avec l'éclatement de la Fédération du Mali et la situation qui en découle : l'interruption du trafic ferroviaire entre le Sénégal et le Mali. Malgré la reprise des relations diplomatiques entre les deux pays en 1963 et la réouverture du Dakar-Niger, les expéditions bamakoises de cola à destination du Sénégal ne reprennent pas, en raison de leur interdiction par le gouvernement de Modibo Keita. Il faut attendre janvier 1970 pour que le Comité Militaire de Libération Nationale autorise de nouveau les exportations de cola vers le Sénégal.

Bien que pendant la période 1960-1970, un certain tonnage de cola ait réussi à passer clandestinement la frontière sénégal-malienne, on peut dire qu'au moment de l'éclatement de la Fédération du Mali les commerçants Kooroko de Bamako ont perdu le marché sénégalais de la cola ²⁰².

Depuis cette date la quasi-totalité de la cola consommée au Sénégal est acheminée directement par bateau d'Abidjan à Dakar dans le cadre de la SIDICO (Amin : 1969 : 91-94). Cette société, qui est représentée à la fois à Abidjan et à Dakar et à laquelle appartiennent plusieurs Kooroko, exerce un quasi monopole sur les importations sénégalaises de cola.

²⁰¹ La production s'élève durant les cinq années 1955-1960 à une moyenne de 680.000 tonnes (Amin 1969 : 26).

²⁰² Cf. 3^{ème} partie, chapitre I note 1.

Les importations bamakoises de cola tombent de 16.500 tonnes en 1965 à moins de 6.500 tonnes en 1962 [197] (Meillassoux 1968 : 22). Face à cette situation certains Kooroko de Bamako réussissent néanmoins à maintenir la cohésion de leur réseau. Certes ils ne peuvent plus continuer à exporter de la cola vers le Sénégal à partir de Bamako mais ils conservent cependant le contrôle des expéditions effectuées d'Abidjan vers Dakar.

Tel est le cas par exemple du réseau de L.B.D. que nous avons déjà décrit. Après l'indépendance, celui-ci conserve toujours son frère à Dakar et un parent paternel à Abidjan. Ce dernier envoie par bateau les chargements de cola au frère du *jula-ba* à Dakar qui les vend et qui renvoie l'argent à Abidjan pour une nouvelle opération.

Avec les bénéfices provenant de la vente du chargement à Dakar, la *ja-tigi* d'Abidjan achète de la cola qu'il expédie au *jula-ba* de Bamako pour qu'elle y soit vendue.

Ce cas reste malgré tout assez isolé et la grande majorité des réseaux marchands Kooroko sont orientés maintenant dans une direction Nord-Sud, c'est-à-dire Côte d'Ivoire (pays producteur) et les pays consommateurs de savane : Mali, Haute Volta, Niger. En outre, alors qu'auparavant les commerçants Kooroko de Bamako pouvaient se livrer uniquement au commerce de la cola, du fait de l'unité monétaire des trois pays (Sénégal, Soudan, Côte d'Ivoire), ils se virent contraints avec la création du franc malien inconvertible en juillet 1962 et la mise en vigueur de la procédure Exic d'exporter des marchandises maliennes-bétail, poisson séché et fumé — pour pouvoir importer de la cola de Côte d'Ivoire ²⁰³.

Une bonne illustration du fonctionnement actuel de ces réseaux peut être fournie par l'analyse de celui de L.S.S. Celui-ci est actuellement l'un des plus gros commerçants Kooroko de Bamako. Il possède des maisons en dur dans différents quartiers de Bamako (Badalabugu, Missira, Lafiabugu) ainsi que plusieurs parcs à bétail dans la région de

²⁰³ La création du franc malien inconvertible avait pour but d'enrayer les fuites de capitaux effrayés par les options « socialistes » du régime de Modibo Keita. Exic signifie exportations et importations concomitantes. Selon cette procédure, les commerçants devaient rapatrier 25% du produit de leurs exportations (bétail, poisson séché et fumé) en devises et 75 % en marchandises (dont cola).

Wolosebugu son village natal. L.S.S. se livre au commerce de la cola, de poisson séché et fumé, de bétail et de beurre de karité pour lequel il dispose de deux [198] magasins, l'un situé à Nierala dans le quartier commercial de Bamako, l'autre à Wolosebugu gros marché situé à 75 kms de Bamako sur la route de Buguni ²⁰⁴.

Cinq *jula-den* travaillent sous sa direction, les deux premiers sont les frères de ses femmes, le père du troisième et le sien sont de même père, le père du quatrième et sa mère sont de même père, enfin le cinquième est un Banmana de Segou qui a étudié à l'école coranique et qui une fois ses études terminées est venu se confier à lui, ne voulant pas devenir marabout. Le *jula-ba* possède un réseau très important de logeurs couvrant le Mali, la Haute Volta, la Côte d'ivoire et le Niger (voir schéma). Son logeur de Bobo-Julaso était son propre frère aîné de même père. Ce dernier possédait des maisons dans tous les pays d'Afrique de l'Ouest francophone et on dit même qu'il achetait les camions par douzaine.

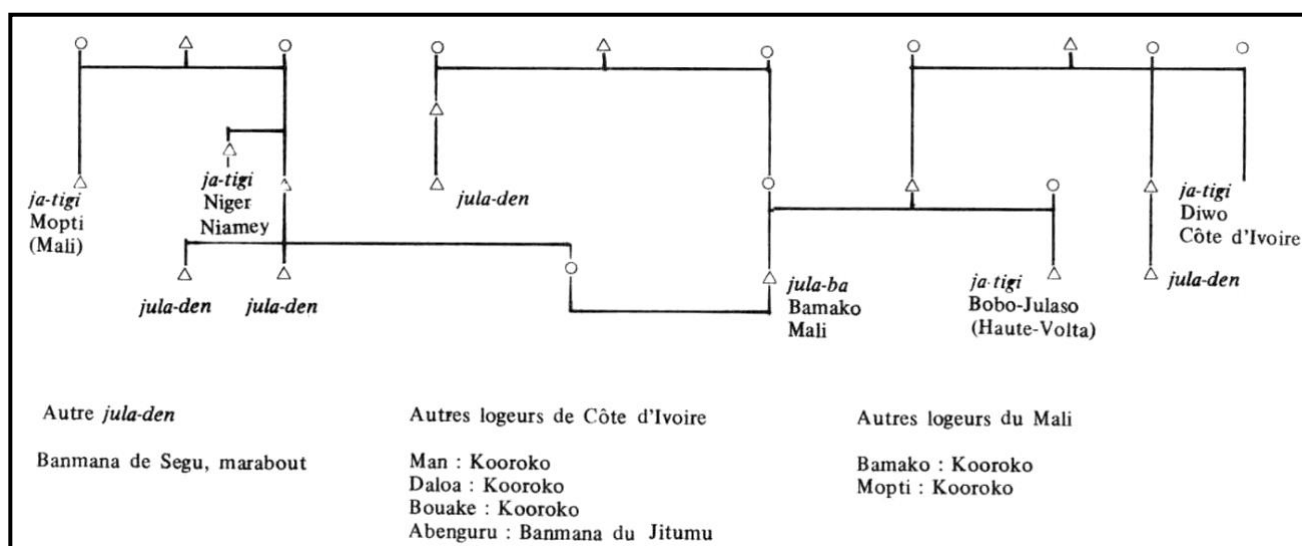
Depuis son décès en 1968, c'est son frère cadet de même père et de même mère qui a pris la succession. En Côte d'ivoire, L.S.S. a un logeur à Diwo qui est un « frère » de même père que le sien. Il a également des logeurs à Man, Daloa, Bouake qui sont tous Kooroko et un logeur à Abenguru qui est à Banmana, originaire du Jitumu (région de Wolosebugu) où lui même est né. Son logeur de Niamey (Niger) est le frère cadet du père de ses deux premiers *jula-den*, celui de Mopti (Mali) et ces mêmes *jula-den* ont un grand-père paternel commun, enfin celui de Bamako qui procède à la vente des colas est également Kooroko.

(Cf. graphique p. 199)

²⁰⁴ Nous n'analyserons pas ici le fonctionnement du commerce de bétail, ni celui du beurre de karité.

Le point de départ d'une opération commerciale est fourni par une information. Le logeur de Bouake par exemple envoie un télégramme au *jula-ba* de Bamako pour l'informer de la rareté du poisson séché ou fumé dans sa ville et donc du haut niveau des cours. Immédiatement le *jula-ba* de Bamako remet à l'un de ses *jula-den* un capital (*manankun*) et celui-ci part pour Mopti ²⁰⁵ en camion ou

[199]



²⁰⁵ Deuxième ville du Mali ; 32.000 habitants en 1967, 1er centre de commercialisation du poisson au Mali (9533 tonnes en 1967 : Annuaire 1967).

[200]

en taxi collectif en ayant soin au préalable de prévenir le logeur de Bouake de son départ pour que celui-ci puisse le renseigner sur l'évolution du cours du poisson dans la ville. Lorsque le *jula-den* arrive chez son logeur à Mopti, le *ja-tigi*, de Bouake a déjà répondu et le *jula-den* est donc en possession d'une information très récente sur les cours du poisson dans cette ville. Cette information, il ne la communique à personne et il la teste pour s'assurer qu'il en détient le monopole.

Il procède à une petite enquête auprès des commerçants de poisson de Mopti pour savoir s'ils sont au courant des cours du poisson à Bouake. De leurs réponses, dépend le volume des achats qu'il va effectuer. Si les autres commerçants ne sont pas au courant du haut niveau des cours à Bouake, le *jula-den* commence à acheter. Dès lors, deux cas se présentent, ou bien le poisson est en abondance à Mopti et dans ce cas le *jula-den* achète directement aux pêcheurs Bozo qui viennent vendre le poisson en pirogue sur la digue ou bien le poisson est rare et à ce moment là, le *jula-den* est obligé d'avoir recours aux bons offices de son *ja-tigi*. Dans le deuxième cas en effet les pêcheurs Bozo refusent de vendre leur poisson à quelqu'un qu'ils ne connaissent pas. Or le *jula-den* est un étranger à Mopti. Il est donc tenu de recourir à un intermédiaire, en l'occurrence son logeur. Celui-ci, bien qu'il ne soit pas un autochtone, est installé de longue date à Mopti où il se livre au commerce et a su nouer au fil des ans des relations d'amitié avec les pêcheurs Bozo auxquels il vend de la cola, du mil, des hameçons, des filets etc... à crédit ²⁰⁶.

Le *jula-den* indique donc à son *ja-tigi* les catégories de poisson qu'il veut acheter ainsi que le prix, par exemple cent cinquante francs maliens le kilo ²⁰⁷. Si le *ja-tigi* parvient à payer le poisson cent vingt cinq francs le kilo, les vingt cinq francs restant sont pour lui. Si les Bozo ne veulent pas vendre le poisson à cent cinquante francs mais à cent soixante quinze francs, le kilo, le [201] *jula-den* dit au *ja-tigi* d'acheter

²⁰⁶ Cas intéressant qui montre la persistance au sein de la situation marchande, de relations interpersonnelles fondées sur le statut respectif des échangistes. Ces relations de dépendance personnelle sont d'autre part l'instrument privilégié de l'exploitation intense exercée par les *ja-tigi* sur les pêcheurs Bozo.

²⁰⁷ 1,50 F français.

le poisson à cent soixante quinze francs le kilo et lui donne cinq francs de commission par kilo. Quand le poisson est acheté, le *jula-den* achète les caisses et les nattes qui serviront à emballer le poisson. Il part au bord du fleuve où se trouvent les campements Bozo et où il embauche des manœuvres (*baranyini*) Dogon et Bella (captifs de Twareg) qui mettent le poisson dans les caisses.

Les caisses sont ensuite transportées dans un magasin à poisson appartenant à un autre Kooroko, où elles sont dénombrées et pesées ²⁰⁸. Ce n'est que lorsque toutes ces opérations ont été effectuées que les Bozo sont payés. Le *jula-den* se met alors à la recherche d'un camion et part pour Bouake avec son chargement. Arrivé dans cette ville, il entrepose ses caisses de poisson dans le magasin loué par son logeur auquel il verse un franc par kilo de poisson entreposé ²⁰⁹. Il procède ensuite à la vente de son poisson en gros ²¹⁰, soit directement, soit par l'intermédiaire de son logeur avec qui il se met d'accord sur le prix de vente. Les clients sont surtout des femmes (*jegesamuso*, *jege* : poisson, *sa(n)* : acheter, *muso* : femme) qui achètent le poisson à crédit et qui le revendent à Bouake ou en brousse.

Quand les sommes correspondant aux diverses ventes ont été récupérées, le *jula-den* se met à la recherche de cola. Il se renseigne auprès de son logeur qui lui indique la région, par exemple Man, où l'on trouve de la bonne cola et à bon prix. Arrivé à Man, il descend chez son logeur qui l'informe de la situation du marché de la cola dans sa ville. S'il y a beaucoup d'acheteurs et donc que les cours sont élevés, le *jula-den* part en brousse où il achète un chargement de cola aux Bushman. Il fait ensuite transporter ce chargement jusqu'au magasin du logeur. Si les acheteurs sont peu nombreux, le *jula-den* reste en ville et le logeur cherche de la bonne cola pour son hôte mais ce dernier achète directement aux vendeurs sans passer par son intermédiaire.

²⁰⁸ Il y a donc ici dissociation entre la fonction de logeur, celle de courtier (selon la terminologie de Polly Hill : 1966), et celle de magasinier. Les Kooroko utilisent le même terme pour désigner les trois fonctions (*ja-tigi*) sauf peut-être pour la troisième, qu'ils désignent également par le terme de *mangasa-tigi* (propriétaire de magasin), *mangasa* étant la déformation Banmana du terme français magasin.

²⁰⁹ Il donne en outre 100 francs CFA par jour aux femmes de son logeur pour sa nourriture plus un cadeau en partant s'il le désire.

²¹⁰ Au minimum une caisse.

Quand la quantité de [202] cola correspondant à un chargement a été réunie (environ 6 tonnes) ²¹¹ le *jula-den* achète sept cent kgs de feuilles (*wooro fura*, *wooro* : cola, *fura* : feuilles), cent vingt paniers vides ²¹² et embauche des manœuvres Marka qui savent bien « attacher » la cola. Dans le magasin du logeur, la cola est versée sur des nattes, les mauvaises sont ôtées et on remplit les paniers à l'aide d'un petit panier nommé *seki* contenant deux kgs de cola. Chaque panier contient cinquante deux kgs de cola. En tout avec les feuilles, l'armature et la ficelle il pèse cinquante cinq kgs. Lorsque les cent vingt paniers ont été confectionnés le *jula-den* télégraphie au *jula-ba* à Bamako et à ses logeurs de Bobo-Julaso (Haute Volta) et de Niamey (Niger) afin de savoir dans laquelle de ces villes, la cola manque. La cola est moins souvent vendue au Niger et en Haute Volta car les droits de douane sont plus élevés dans ces deux pays ²¹³.

Si la cola doit être vendue à Bamako, le *jula-den* cherche un camion qui part pour le Mali, place son chargement sur le camion et l'accompagne jusqu'à Bamako. Quand il est arrivé, il entrepose son chargement chez un Kooroko qui tient un magasin de cola dans le quartier de Niarela et qui connaît bien les cours de cette marchandise. Pour entreposer son chargement, le *jula-den* paye un prix forfaitaire de cent francs maliens par panier au ja-tigi. La cola est vendue en gros et à crédit. S'il n'y a pas du tout de cola à Bamako et donc que les cours sont très élevés, le logeur vend les paniers de cola en présence du *jula-den* qui peut ainsi contrôler les transactions effectuées par son ja-tigi ²¹⁴. Si au contraire la cola est en abondance à Bamako, le *jula-den* laisse en dépôt son chargement au ja-tigi avec mission pour lui de le vendre et lui donne un prix qui permette de réaliser un certain bénéfice.

²¹¹ Ou 120 paniers de 55 kg chacun, correspondant à la charge utile maximum d'un camion T. 46. Citroën utilisé habituellement pour le transport de la cola.

²¹² L'armature de ces paniers est faite avec une liane qui se trouve en abondance dans la région de Diwo et qu'on nomme *gwagakolo*.

²¹³ Respectivement 1800 francs CFA, par panier en Haute-Volta, 1200 francs CFA au Niger et 1305 francs maliens au Mali.

²¹⁴ Ceci montre en passant les limites de la confiance que s'accordent deux commerçants, même si comme c'est le cas ici, ils appartiennent au même groupe. Cet exemple montre également qu'il ne faut pas s'exagérer l'importance de la solidarité qui règne au sein de ces « confréries » (Tricart 1956, Vernière 1969). Pour plus de détail, voir infra.

Lorsque le problème de l'écoulement de la cola est réglé, le *jula-den* se rend chez le *jula-ba* pour lui rendre compte de son voyage.

[203]

Fonctions économiques et sociales des réseaux marchands

L'analyse concrète du fonctionnement d'un réseau permet de mettre en évidence les multiples fonctions des réseaux marchands. Ceux-ci assument en premier lieu une fonction d'hébergement. Le Kooroko recherche les contacts personnels mettant en jeu les relations de parenté, d'alliance ou de voisinage. Il n'est pas question pour le *jula-den* lorsqu'il voyage et indépendamment du coût supérieur que cela représenterait pour lui, de loger à l'hôtel ou dans un campement, à supposer qu'il y en ait un ²¹⁵. Il descend chez son logeur où il trouvera une atmosphère familiale, une cuisine à son goût, et où il pourra échapper à la solitude que comporte tout voyage à l'étranger.

Le problème du stockage est aussi un de ceux qui est résolu par l'existence de ces réseaux (Polly Hill 1969). Le *jula-den* est un commerçant de gros, il a besoin d'un emplacement, pour entreposer ses marchandises. Cet emplacement, son logeur le lui fournit sous la forme de sa concession ou d'un magasin qu'il met à la disposition de son hôte ²¹⁶. L'existence de ces réseaux a également pour fonction

²¹⁵ On cite le cas de *jula-den* qui lorsqu'ils arrivaient à Abidjan descendaient à l'hôtel, menaient une vie dissolue et s'habillaient à l'européenne. Il s'agit précisément de *jula-den* qui n'ont pas réussi et ne sont jamais devenus *jula-ba*.

²¹⁶ Le fait que le *jula-den* pratique un commerce de gros, explique pourquoi il n'opère pas sur un marché. En effet, contrairement au détaillant, il n'a pas à étaler une marchandise pour attirer l'attention d'un vaste public. Il traite dans le cas de la cola, par exemple, avec quelques intermédiaires (*wooro tefe*, *wooro* : cola, *tefe* : courtier) qui connaissent l'emplacement de la concession ou du magasin du logeur et qui achètent la cola en grosses quantités (plusieurs paniers). Ce phénomène ainsi que l'a montré P. Hill (1971) explique l'échec des tentatives pour établir une typologie des marchés africains, puisque précisément une part importante du commerce se fait hors de ces marchés. Ceci joint au fait que dans de nombreuses sociétés africaines pré-coloniales,

d'assurer une médiation entre le *jula-den* et le monde extérieur. Le *jula-den* possède le statut d'étranger partout où il se rend, il a donc besoin d'intermédiaires soit pour acheter comme dans le cas de Mopti, soit pour vendre puisqu'il ne connaît pas les cours locaux des marchandises qu'il veut écouler. En outre étant données les caractéristiques du système de crédit qui en l'absence de reconnaissance de dettes, repose uniquement sur la confiance du créancier en son débiteur, le *ja-tigi* joue le rôle de garant des transactions. Il est en effet plus capable que son hôte d'évaluer la solvabilité des acheteurs et de faire pression, le cas échéant, sur les récalcitrants puisqu'il réside sur place. Enfin le logeur peut servir d'interprète à son hôte lorsque les acheteurs ou les vendeurs ne parlent pas la même langue que ce dernier.

[204]

La fonction des transmissions de l'information est une des plus importantes qu'assument les réseaux marchands. Le bétail, le poisson (fumé ou séché) et la cola sont des marchandises dont les cours fluctuent très rapidement à la fois dans les pays producteurs et les pays consommateurs ²¹⁷. Aussi le commerçant à longue distance doit-il être tenu constamment au courant des cours de ces trois produits au Mali, en Côte d'Ivoire, en Haute Volta et au Niger, s'il veut faire des bénéfices. Les réseaux exercent également une fonction de contrôle du commerce à longue distance et notamment des *jula-den*. Les *jula-ba* confient en effet des sommes d'argent très importantes aux *jula-den* qui sont souvent assez jeunes et qui peuvent être tentés de dilapider leur argent au cours de leurs voyages. Grâce à l'existence de ces réseaux, les *jula-den* sont constamment surveillés et le moindre écart de conduite est immédiatement rapporté au *jula-ba*.

les échanges aient été développés sans qu'il existe de marché, porte une grave atteinte à la théorie de Bohaman et Dalton (1962) qui établissent une typologie des sociétés africaines selon le rôle qu'y jouent le marché lieu (*market place*) et le principe de marché (*market principle*).

²¹⁷ Les employés de la poste de Bamako disent que les commerçants de cola n'ont pas de parole. Ils envoient un télégramme, en Côte d'Ivoire le matin disant que le panier de cola coûte 8000 francs maliens et un autre l'après-midi selon lequel il en coûte 4000. Les Kooroko utilisent l'expression *Banmana sulokho* (marché mort) pour désigner le marché du poisson, voulant dire par là, que les cours changent très vite et qu'on peut être ruiné du jour au lendemain.

De même, par le *ja-tigi* le *jula-ba* est informé sur les prix auxquels les différentes marchandises ont été vendues et achetées à l'étranger et au Mali. Comme le *jula-ba* connaît les frais de transport, d'hébergement et de nourriture qu'entraîne un voyage Mali-Côte d'Ivoire et retour, il est très difficile au *jula-den* de garder de l'argent par devers lui, même s'il est tenté de le faire.

Enfin les réseaux marchands, jouent le rôle de banque. Ce rôle bancaire est double, d'une part le *ja-tigi*, sert de changeur au *jula-den* lorsque celui-ci vient d'un pays n'appartenant pas à la même zone monétaire que celui de son logeur et d'autre part, ces réseaux sont utilisés pour le transfert de capitaux d'un pays à un autre selon les aléas de la conjoncture politique et économique.

[205]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[206]

[207]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
 Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
 de la communauté kooroko

Chapitre 6

L'origine du profit dans le capitalisme commercial

[Retour à la table des matières](#)

De même que les réseaux marchands européens du XVI^{ème} siècle ²¹⁸, les réseaux arabes transahariens du moyen âge ²¹⁹ et les réseaux Jula

²¹⁸ Jeannin (1957 : 55) « À des marchands qui, de Marseille, trafiquent avec le Levant, ou, du fond de la Baltique, avec les Pays-Bas, la seule distance pose en elle-même, des problèmes difficiles. Ils peuvent les résoudre par l'emploi de commis voyageant tandis que le maître reste au siège de l'entreprise. Chez les frères Hermite de Marseille, l'un séjourne fréquemment au Levant, à Alep ou à Tripoli, lorsqu'il rentre il laisse l'administration de ses affaires syriennes à quelque compatriote. Certains marchands allemands entretiennent en permanence un facteur aux Pays-Bas. D'autres ont un correspondant attiré servant de commissionnaire, ébauche d'un type de société très répandu ».

²¹⁹ Peres (1937) cité par Mauny (1961 : 392) « Au XIII^{ème} siècle, ils (les Almaquari) aménagèrent la route Sidjilmassa-Oualata par Teghaza « en creusant des puits et en donnant toute sécurité aux marchands ». Cinq des petits fils du fondateur « constituèrent une société où, après avoir apporté ce qu'ils possédaient, ils devraient mettre tout ce qu'ils acquerraient pour partager les bénéfices d'une façon uniforme ». Deux s'établirent à Tlemcen, un à Sidjilmassa et deux à Oualata ; ils y firent souche. « Le Tlemcenien expédiait au Saharien les marchandises que celui-ci fixait et le Saharien lui envoyait des peaux, de l'ivoire, des noix de cola et de la poudre d'or. Le Sidjilmassien, tel l'aiguille de la balance, les informait des points de hausse ou de baisse et, par correspondance les tenait au courant des transactions des négociants et des nouvelles du pays, de telle sorte que leurs biens communs s'accrurent et que leurs affaires prirent une importance considérable ».

des périodes pré et post coloniales ²²⁰, les réseaux marchands Kooroko actuels constituent ce que nous pouvons appeler avec Marx une des « formes antédiluviennes du capital » : le capital marchand ²²¹. La question de l'origine du profit dans ce type de capitalisme est complexe car le capital marchand existe rarement à l'état pur, il est le plus souvent combiné à d'autres activités qui viennent obscurcir les mécanismes de son propre fonctionnement. De plus, nous ne pouvons le saisir actuellement que sous sa forme dominée : celle qui est la sienne sous le règne de l'impérialisme. Le capital marchand en tant que tel n'est pas un « mode de production », comme le fait remarquer Marx ²²². Le capital commercial, limité à sa véritable fonction qui est d'acheter pour vendre ne crée donc ni valeur, ni plus value ²²³. Par conséquent le profit que le commerçant réalise lors de la vente de ces marchandises n'a pas sa source comme c'est le cas pour le capitaliste industriel dans la réalisation de la plus value extorquée à des travailleurs au sein d'un processus de production. Le profit commercial a pour origine l'échange inégal c'est-à-dire l'achat de marchandises au-dessous de leur valeur et leur revente au-dessus ²²⁴. Les moyens par lesquels le [208] commerçant peut s'approprier une fraction de la valeur des marchandises qu'il achète et qu'il vend aux vendeurs et aux acheteurs c'est-à-dire en définitive aux producteurs sont multiples. Parmi celles-ci il faut signaler en premier lieu le truquage des poids et des mesures qui semble avoir joué de tout temps un grand rôle dans le commerce traditionnel ouest-africain. Dubois (1897 : 288) signale à propos de Tombuktu, qu'un écrit de l'Askia Mohammed dénonce l'usage des faux poids et des fausses mesures. Binger (1892. t. 1 : 308-309 : t. 2 : 166) de son côté, rapporte qu'à Kon et à Bonduku les poids n'ont pas tous la même grosseur et que dans cette dernière ville en particulier, les Jula

²²⁰ Curtin. (1967 : 152-169).

²²¹ « Le capital portant intérêt, ou pour lui rendre, sa désignation archaïque, le capital usuraire, participe avec son frère jumeau, le capital marchand, des formes antédiluviennes du capital, lointains avant-coureurs du mode de production capitaliste, qui se retrouvent dans les types sociaux les plus divers de l'économie ».

²²² Marx (1968 II : 1266) : Le Capital, III, 5^{ème} section, chapitre XIX, « Remarques sur l'usure pré-capitaliste ».

²²³ « L'usure et le commerce exploitent un mode de production donné. Ils ne le créent pas, ils lui demeurent extérieurs (ibid. 1283).

²²⁴ *Ibid.* 1056.

achètent l'or aux producteurs avec des poids forts et le revendent avec des poids faibles. La liste est longue de ces fraudes et falsifications : choix de marchands ayant des doigts éfilés pour mesurer les morceaux de sel (*kogotla*) ; découpage de la main du commerçant entre le pouce et l'index pour que l'empan (*sibiri*) destiné à mesurer la bande de coton soit plus grand. Pour l'époque contemporaine, il faut signaler le truquage des balances destinées à peser la cola, le fait de mettre les petites noix dans le fond des paniers, etc... Toutefois, le profit commercial qui résulte de l'escroquerie est susceptible d'être remis en cause dans la mesure où il suppose l'ignorance par les producteurs du mécanisme de leur propre exploitation. Ainsi un de nos informateurs nous déclarait que de nos jours il était très difficile de « rouler » les producteurs ivoiriens de cola, notamment par le truquage des balances, car des jeunes gens scolarisés assistent au déroulement des grosses transactions. De même il est possible que le « troc muet » du sel contre l'or décrit par les Arabes, les Portugais et les premiers voyageurs Européens constitue la « réponse » des producteurs d'or à l'exploitation dont ils étaient victimes de la part des commerçants. Ce système en effet témoigne d'une extrême méfiance des producteurs à l'égard des commerçants puisqu'il est destiné à permettre aux vendeurs [209] d'or d'examiner dans le détail et hors de la présence des commerçants qui pourraient les tromper, les marchandises qu'on leur offre.

Le profit commercial peut également prendre sa source dans les mesures prises par les commerçants pour annihiler les effets de la concurrence sur les prix de marché. On peut ranger sous cette rubrique, l'entente entre commerçants pour fixer les prix d'achat et de vente, le coxage ou le rabattage qui consiste à aller au devant des acheteurs, l'intoxication psychologique par la propagation de fausses rumeurs concernant les prix (Marc : 1909, 173), et toutes les techniques qui consistent à créer une conjoncture manipulée (Diop : 1971, 142). La spéculation occupe à cet égard une place de choix dans le commerce traditionnel ouest-africain. Elle peut soit consister dans l'accaparement et le stockage de certaines denrées qui sont revendues à des prix élevés pendant les périodes de rareté (céréales pendant la « soudure », cola etc...), soit en l'expédition de marchandises en des lieux où elles sont

rare et chères ²²⁵. Dans tous les cas les commerçants sont donc à la recherche d'une situation de monopole, individuel, temporaire et localisé d'où ils tirent une partie de leur profit ²²⁶. C'est ce qu'indique clairement Ibn-Khaldoun dans le passage de la Mouqaddima consacrée au profit des marchands maghrébins du XIV^{ème} siècle. « Il faut savoir que le terme commerce a le sens suivant : c'est l'acquisition de richesses par augmentation du fonds qu'on y consacre, quand on achète une marchandise à bas prix pour la revendre plus cher, qu'il s'agisse d'esclaves, de grains, d'animaux, d'armes ou d'étoffes. On nomme bénéfice le montant de cette augmentation. Voici comment on cherche à l'obtenir : on emmagasine la marchandise et on profite de la variation du cours la concernant, dans le sens de la hausse : ce qui procure un grand bénéfice, ou bien, on la transporte dans un autre pays, où elle est plus en vogue que là, où on l'achète, d'où encore, aussi, un grand bénéfice. C'est pourquoi un vieux négociant [210] répondit à qui lui demandait quel est le vrai sens du mot commerce » : « Je vais te faire comprendre en deux mots : achète à bas prix et vends cher. Voilà comment à lieu le commerce » ²²⁷.

Le profit commercial peut également résulter de l'opacité du marché c'est-à-dire de la méconnaissance par l'acheteur et le vendeur des prix d'achat et de vente des marchandises par le commerçant. Dans le cas du commerce à longue distance, ceci est particulièrement net puisque le marchand en tant qu'intermédiaire entre des sociétés situées à des centaines ou des milliers de kilomètres de distance les unes des autres est le seul à connaître les prix de marché des marchandises produites par ces sociétés. Tel semble être le sens du passage de l'ouvrage de Binger (1892. t. 2 : 99) où celui-ci décrit le commerce de Salaga « si le petit commerce, dit-il, est plongé dans un semblable marasme, c'est bien la faute des indigènes, qui, au lieu de varier les produits qu'ils se procurent aux comptoirs de la Côte s'en tiennent toujours à une même

²²⁵ « Le capital commercial paraît impossible dès que l'échange se fait entre équivalents. Il ne semble pouvoir dériver, que du double bénéfice conquis sur les producteurs de marchandises dans leur qualité d'acheteur et de vendeur, par le commerçant qui s'interpose entre eux comme intermédiaire parasite » (Marx 1963 I : 711).

²²⁶ Voir Dubois (1897 : 288) et infra.

²²⁷ Nous faisons abstraction pour le moment du transport qui sera analysé par la suite.

série d'articles, lesquels finissent naturellement par être dépréciés. Il arrive alors que l'acheteur, connaissant trop bien le prix de revient à la côte, marchande tellement sur le prix d'achat, que le vendeur qui a besoin d'argent, est forcé de céder à vil prix ce qu'il est allé chercher au loin, croyant réaliser de beaux bénéfices ». Ce texte de Binger indique très bien, par contraste, que les marchands, s'ils veulent réaliser de beaux profits, doivent faire le commerce des marchandises nouvelles dont le prix d'achat par le commerçant est inconnu des éventuels acheteurs. Le marchand arrive d'autant mieux à faire de substantiels profits avec ces marchandises nouvelles qu'il n'a pas affaire à des producteurs mais à des chefs, des rois qui utilisent le surplus prélevé sur leurs sujets à des fins de jouissance et d'ostentation ²²⁸.

Un exemple de ce phénomène peut être donné par le pèlerinage à la Mecque en 1325, de Mansa Musa, souverain [211] de l'Empire du Mali. « Cet homme (Mansa Musa) ajouta le Mehmendar, a répandu sur le Caire les flots de sa générosité, il n'a laissé personne, officier de la Cour ou titulaire d'une fonction sultanienne quelconque, qui n'ait reçu de lui une somme en or. Les gens du Caire ont gagné sur lui et sur son entourage, tant par achat et vente que par dons et par prises, des sommes incalculables. Ils revendirent si bien l'or au Caire qu'ils en abaissèrent le taux et qu'il en avilirent le cours. Des négociants de Misr et du Caire ont compté les gains et les bénéfices qu'ils réalisèrent sur ces gens-là. Quelqu'un d'entre eux achetait une chemise ou un haïk, ou un izai, ou tout autre chose et le payait cinq dinars quand elle ne valait pas un dinar » (Al Omari : 1927 : 76-80). L'ignorance du prix de l'or au Caire par le souverain du Mali et sa suite est donc à l'origine de l'exploitation que les commerçants de cette ville firent subir à ces derniers et par delà aux producteurs soudanais. Ce cas d'échange inégal donne également la mesure des profits que les marchands arabes devaient retirer du commerce de l'or - transaharien ainsi que de l'exploitation dont était victime l'Afrique Noire à cette époque ²²⁹. Comme le dit justement Marx, « tant que le capital commercial assure l'échange des produits de communautés humaines peu développées, le profit commercial

²²⁸ Ibn Khaldoun (1965 : 123) ; cf. également Marx : « La loi du commerce est d'acheter bon marché, pour revendre cher ».

²²⁹ cf. Marx 1968 II : 1099.

n'apparaît pas seulement comme extorsion et filouterie, mais c'est bien de là qu'il provient en grande partie ».

Très souvent et surtout de nos jours, le capitalisme commercial ouest-africain exerce son action de concert avec son « frère jumeau » le capitalisme usuraire. C'est notamment le cas dans la région de Mopti, où les commerçants vendent aux pêcheurs qui manquent de moyens de production, le fil de pêche à un prix supérieur de 25 à 50% à celui du marché et se font payer en poisson sous évalué au moins de, 25% (voir supra et Diop 1971 : 111). De même, dans la région de Wolosebugu (Sud-Est de Bamako), les Kooroko pressurent les paysans [212] Banmana en leur faisant notamment des avances sur récoltes à des taux d'intérêts atteignant 100 % au moment du paiement de l'impôt.

Si le mouvement du capitalisme commercial, la transformation d'argent en marchandises et de marchandises en argent (A-M-A) et celui du capitalisme usuraire, la transformation d'une quantité d'argent en une quantité plus grande d'argent (A-A') ne sont pas des formes productives du capital en ce sens que la plus value n'est pas contrairement à ce qui se passe dans le « mode de production capitaliste » appropriée à l'extérieur du processus de production mais dans l'échange, les activités annexes du capitalisme commercial qui ont été de tout temps associées au commerce traditionnel ouest-africain sont-elles productives et ajoutent de la valeur au marchandises.

Ces activités annexes sont, comme le dit Marx, à propos du mode de production capitaliste « ... des frais de circulation qui peuvent résulter de processus de production qui ne se prolongent que dans la circulation et dont le caractère productif est donc simplement caché sous la forme circulatoire » (II : 575). Parmi ces activités annexes, il faut signaler le triage, l'emballage, l'entreposage, la mise en détail et surtout l'industrie des transports ²³⁰. On sait le rôle qu'a joué et que

²³⁰ Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'une part du profit des marchands arabes ait eu pour origine la différence entre le prix de production des marchandises importées au Soudan et exportées de ce pays. En effet la productivité du travail ayant servi à fabriquer les marchandises importées était dans certains cas (produits manufacturés, étoffes, verrerie, cf. Mauny 1961 : 374) supérieure à celle de produits exportés (or et esclaves, *ibid.*) ; cf. Marx II : 1099. « Il (le capital commercial) ne se contente pas d'exploiter la différence entre les prix de production des différents pays agissant ainsi sur la détermination des valeurs des marchandises et leur égalisation ».

joue encore, en Afrique de l'Ouest, la division internationale du travail ou le commerce à longue distance et l'industrie des transports qui en est la résultante. Jusqu'à une période récente il était pratiquement impossible de dissocier chez le commerçant ouest-africain sa fonction de marchand proprement dite de sa fonction de transporteur. Nous avons vu plus haut avec le texte d'Ibn Khaldoun sur le commerce que le fait de transporter une marchandise au loin procurait un profit au commerçant. Comme le remarque d'ailleurs cet auteur : « De même, encore le transport de marchandises, en provenance d'un pays lointain, ou quand les routes sont dangereuses, sera plus avantageux et lui procurera un [213] profit considérable. C'est en garantie pour ce qui est des différences de cours. La dite marchandise, en effet est alors rare, il y en a peu en raison de cet éloignement, ou du risque extrême encouru sur les routes. Les transporteurs sont en petit nombre et il n'y en a guère. Or, quand la marchandise est rare et qu'on la trouve avec peine, le prix en augmente. Mais, si le pays d'origine est proche et la route sûre, il y a beaucoup d'importateurs, la marchandise devient abondante et son cours baisse. Voici pourquoi ceux qui vont volontiers jusqu'au Soudan, sont des gens riches, pourvus de grands biens, en raison de ce que la route est longue et pénible ». (1965 : 124).

Ibn Khaldoun pressent donc bien que le fait de transporter des marchandises sur de longues distances procure au marchand un profit mais il ne distingue pas à l'intérieur de ce profit la part qui résulte de la réalisation de la valeur ajoutée à la marchandise par le transport et celle qui provient d'une situation de monopole.

Binger de son côté remarque à la fin du XIX^{ème} siècle qu'« un cheval qui vaut deux ou trois esclaves chez les Maures en vaut de six à dix dans le Kaarta et le Beledougou à Ouolossebougou dix à quinze, dans le Ouassoulou quinze à vingt. Par contre un esclave vaut d'autant plus cher qu'il se rapproche du Maroc. C'est la loi que subissent toutes les

« Le transport n'augmente pas la quantité des produits. S'il en modifie parfois les propriétés naturelles, ce n'est pas à quelques exceptions près - un effet utile voulu, mais un mal inévitable. Mais la valeur d'usage des choses ne se réalise que par leur consommation, et celle-ci peut rendre nécessaire leur déplacement, donc le processus de production additionnel constituant l'industrie des transports » (Marx 1968 II : 583).

marchandises, dont le prix augmente en raison de l'éloignement du lieu de production » (1892. t. II, 130) ²³¹.

L'industrie des transports est donc un processus productif additionnel de même que les autres activités annexes du commerce : le triage, l'emballage, l'entreposage, etc... Dans la mesure où le marchand effectue lui-même toutes ces opérations, son profit — indépendamment de la spéculation — provient de la réalisation de la valeur ajoutée par son travail. Cependant dans ce cas, ses possibilités d'accumulation sont limitées. Par contre s'il fait trier, emballer et transporter des paniers de cola par les esclaves, ses cadets et ses femmes, il pourra [214] extorquer à ces derniers - dans la mesure où, comme c'est le cas, le produit de la vente lui revient en totalité — une certaine quantité de plus value. Ce phénomène est très bien mis en lumière par l'un de nos informateurs qui nous déclarait que la richesse d'un commerçant Kooroko était fonction de la taille de sa famille. Plus un commerçant a de frères, de fils et de dépendants en général, plus il peut faire transporter de paniers de cola et plus il peut en envoyer à l'étranger pour faire fortune. Le commerce à longue distance dont on sait l'importance pour l'Afrique de l'Ouest pré-coloniale dans la mesure où il ne résume pas au fait d'acheter pour revendre avec bénéfice, mais où il englobe un certain nombre d'activités productives constitue donc ce que nous pourrions appeler une « forme de production additionnelle ». Bien qu'additionnelle cette forme de production n'est pas pour autant accessoire car sans elle l'échange de marchandises produites dans des zones géographiques différentes ne pourrait se réaliser.

À l'intérieur de cette forme de production ²³² dont l'importance a décliné aujourd'hui en raison de l'abandon de plus en plus fréquent par le commerçant du transport de ses propres marchandises, on peut repérer des formes marquées d'inégalité. Dans le cas des réseaux colatiers Kooroko par exemple dont l'organisation ne diffère pas sensiblement de celle des autres réseaux — Jula etc. — on a d'un côté

²³¹ En dehors bien sûr des autres facteurs qui conditionnent la valeur d'un esclave (voir infra).

²³² Nous employons ici l'expression « forme de production » et non pas « mode de production », voulant dire par là que les aspects productifs du commerce ne déterminent pas les sociétés qu'ils ont pour effet de mettre en relation mais sont au contraire déterminés par les processus productifs qui interviennent au sein de ces dernières.

le *jula-ba* qui exerce essentiellement une fonction de contrôle du commerce à longue distance et de l'autre côté d'une part certains *jula-den* qui sont exploités ²³³ dans le cadre de la parenté, de l'alliance, des relations de clientèle, des rapports contractuels et autrefois de la captivité, et d'autre part les manœuvres qui eux sont exploités dans le cadre du salariat ²³⁴.

Une part du profit commercial provient donc de la réalisation de la plus value extorquée par le capitaliste, qu'est le *jula-ba* aux travailleurs que sont certains *jula-den* et les manœuvres.

[215]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[216]

²³³ Par exploitation nous entendons « reproduction de la division sociale du travail ». Pour nous les oppositions jeunes/vieux - femmes/hommes ne relèvent pas de la division technique du travail (la division sexuelle du travail des ethnologues dans ce dernier cas) mais de la division sociale du travail. Car pas plus qu'il n'est dans la nature des femmes de faire la cuisine, il n'est dans la nature des « vieux » de commander.

²³⁴ Idem.

[217]

Les négociants de la Savane.

Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Deuxième partie : Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté kooroko

Chapitre 7

L'évolution du commerce de la cola

[Retour à la table des matières](#)

Avant la conquête de Bamako, en 1883 par les Français, il y avait relativement peu de commerçants installés à demeure dans cette ville. Bamako était essentiellement un point de rencontre pour des marchands (Maures, Soninké, Jula, Kooroko) venus d'ailleurs que les notables locaux Ture et Drave notamment, qui jouaient le rôle de logeur (*ja-tigi*) ainsi que les courtiers (*tefe*) étaient chargés de mettre en rapport (Meillassoux 1963). La colonisation va changer cet état de chose et nous avons vu les Kooroko venir se fixer en grand nombre dans la capitale du Soudan, attirés par la croissance et la position stratégique de cette ville dans le commerce de la cola. S'ils en vinrent à occuper une position dominante dans ce commerce, cela ne signifie pas pour autant qu'ils en détinssent l'exclusivité. À la même époque qu'eux vint se fixer à Bamako, un autre groupe de commerçants, les Jula qui bien qu'occupant une place moins importante que les Kooroko au sein du trafic colatier y jouaient cependant un rôle non négligeable. Les Jula ou Jula-Ba dont le nom a servi par la suite à désigner l'ensemble des commerçants africains de l'ex AOF, sont originaires du sud-est du Mali (région de Sikaso) et du nord de la Côte d'Ivoire (régions de Tengrela, Bunjali, Ojene et Sambatigila). Ce sont ces grands commerçants décrits

par Caillié (1965) et Binger (1892) et qui à l'époque pré-coloniale faisaient le va et vient entre les zones préforestières et les grandes places marchandes de la savane et du Sahel. À une époque plus [218] récente, pendant la deuxième guerre mondiale vinrent s'ajouter aux Kooroko et aux Jula, deux autres groupes de commerçants les Soninké et les Maninka-Mori, qui eux aussi possédaient dès avant la colonisation une longue expérience du commerce.

Les Soninké dont l'habitat d'origine est situé dans le Nord-Ouest du Mali, ont une histoire associée de longue date au commerce à longue distance et notamment au commerce transsaharien (Empire de Ghana). Les Maninka-Mori sont originaires de la région de Kankan (Guinée) qui fut au XVIII^{ème} siècle et au XIX^{ème} siècle, une métropole religieuse et commerçante (Person 1967).

Ces deux groupes n'occupaient avant l'indépendance qu'une place peu importante dans le commerce de la cola, comparativement aux Kooroko et aux Jula. Ils étaient plutôt spécialisés dans d'autres types de commerce : tissus imprimés et bétail pour les Soninké, grain, tissus et produits manufacturés pour les Maninka-Mori.

À côté de ces commerçants africains qui dominaient largement le commerce bamakois de la cola, il faut signaler que de 1946 à 1958 un certain nombre de Syro-Libanais se lancèrent également dans le commerce de gros de ce produit entre Bamako et Dakar. Il est à noter que ces commerçants Syro-Libanais n'eurent aucun mal à s'introduire dans ce négoce qui était jusque là l'apanage des Africains. Quand la cola se vendait bien au Sénégal, ils achetaient à crédit aux marchands africains toute la cola en stock à Bamako et remboursaient une fois les ventes effectuées ²³⁵. Parfois ces commerçants Syro-Libanais possédaient également des réseaux analogues à ceux de leurs confrères africains. Tel était le cas notamment d'E.A. dont le frère résidait à Kaolack au Sénégal.

²³⁵ Selon l'un de nos informateurs les commerçants africains de Bamako avaient plus confiance dans les libano-Syriens, qu'entre eux.

La structure actuelle du commerce

Depuis l'indépendance en 1960, on assiste à un net déclin du commerce de cola à Bamako. Nous avons vu [219] que les importations bamakoises de cola étaient tombées de 16.500 tonnes en 1955 à 6.500 tonnes en 1962 ; il semble d'après les estimations que nous avons effectuées en 1970, qu'elles n'atteignent même pas ce chiffre et qu'elles doivent avoisiner les 5.500 tonnes. Sur ces 5.500 tonnes environ 4.000 tonnes sont réexpédiées vers l'ouest du pays par le Dakar-Niger. Il est bien évident que cette chute des importations n'est pas sans conséquence sur la structure de ce commerce à Bamako.

Celui-ci est très fortement hiérarchisé. Au sommet de la pyramide on trouve les grossistes, importateurs-exportateurs, les *jula-ba* qui sont une quinzaine à Bamako, une dizaine d'entre eux étant des Kooroko. Ces grossistes ont le capital nécessaire pour acheter un ou plusieurs chargements de cola en Côte d'Ivoire (cent vingt paniers au plus) c'est-à-dire au minimum un million de francs maliens. Souvent mais pas toujours les grossistes sont en même temps logeurs et magasiniers (*ja-tigi*). Ce métier est de plus en plus prisé par les grossistes qui devant les aléas de l'importation et de l'exportation de la cola préfèrent se rabattre sur la magasinage, activité dans laquelle on ne peut pas perdre. Avant l'éclatement de la Fédération du Mali en 1960, les magasins de cola (*mangasa*) étaient éparpillés dans Bamako. Depuis cette date il s'est opéré un regroupement et désormais l'ensemble de ces magasins se trouve dans les vieux quartiers commerçants de Bozola et de Niarela.

Ces magasins sont en général d'anciens vestibules de concessions en banco où l'on entreposait autrefois les paniers de cola. Ces constructions, à toit en terrasse ont été agrandies et aménagées en magasin par l'adjonction de portes métalliques aux ouvertures donnant sur la rue, et la fixation de nattes ou de plaques d'isorel au plafond pour préserver les paniers de cola de la chaleur. Certains d'entre eux sont très vastes et peuvent contenir jusqu'à deux cent cinquante paniers de cola qui sont empilés sur le sol en terre battue.

Ces magasins en nombre d'une vingtaine à Bamako sont en général loués pour des sommes variant entre cinq mille et dix mille francs par mois. Ils sont utilisés par les *jula-ba* qui en possèdent pour entreposer leurs propres chargements ainsi que pour les chargements des autres grossistes de la ville et des marchands de cola venant de Côte d'Ivoire.

Lorsque l'un de ces derniers ou son représentant arrive à Bamako avec son chargement de cent vingt paniers, il l'entrepose chez le magasinier. Celui-ci avance les cent soixante cinq francs maliens nécessaires au dédouanement de la marchandise et procède à la vente. Le magasinier est entièrement responsable des paniers de cola qui lui ont été confiés par le grossiste.

S'il les vend à crédit et que le débiteur ne rembourse pas sa créance, il doit donner la somme correspondante au marchand. Lorsque le magasinier a vendu la totalité du chargement, il prélève sur la somme globale les cent soixante cinq mille francs correspondant aux droits de douane qu'il a avancés, paye le transporteur (1.000 francs par panier) et prend pour lui une commission de cent francs par panier pour les frais de magasinage et de vente. Parfois à la demande du marchand de Côte d'Ivoire, le magasinier se charge d'acheter pour ce dernier, avec l'argent provenant de la vente du chargement, des bœufs, des moutons, du poisson séché ou fumé qu'il remet au représentant comme frêt de retour.

(Cf. tableaux pp. 221-222)

Ces tableaux appellent plusieurs ordres de constatations. D'une part le premier tableau montre bien que si les Kooroko, en tant que groupe, occupe encore aujourd'hui une place prépondérante dans le commerce de cola bamakois, les plus gros des magasiniers de ce groupe qui font huit mille paniers par an viennent derrière deux *ja-tigi* dont l'un est *Jula* et l'autre *Banmana* et qui font respectivement douze mille et dix mille paniers par an.

[221]

Tableau I

Ethnie	Noms des logeurs-magasiniers	Nombre de paniers
Kooroko	1) L.B.S	8000
	2) L.K.S	8000
	3) L.D.K	8000
	4) L.B.D	5000
	5) L.D.K	5000
	6) J	5000
	Total	39000
Jula	1) L.B.S	12000
	2) M.D	5000
	3) L.N.S	3000
	4) L.M.T	3000
	5) S.K	1000
	6) M.K	1000
	Total	25000
Divers	1) L.A.J (Soninké)	8000
	2) L.T.K (Banmana)	10000
	3) B.T (Soninké)	1000
	4) D.K (Banmana)	1000
	5) L.B.D (Somono)	1000
	6) M.T et N.F (Maninka)	4000
	Total	25000
	Total général	89000

[222]

Tableau II

Dates	Janv.	Fév.	Mars	Avril	Mai	Juin	Juil.	Août	Sept.	Oct.	Nov.	Déc.
0												
1												
2		120	25									
3			120									120
4											20	
5												
6						140		140				
7		448	93									
8				130								
9									100			
10					120		45					102
11	120		200	59		240						
12						50						
13								108				120
14											140	
15			120		120						87	70
16		234			120	177						
17		140								20		
18										52		
19	112		120				120					
20	120		119									
21			120									
22	120		120									
23	140	140					28		38			
24	120			240		240						
25			360	73		160		74				
26	54		25			60		74				
27	104		100	120	120				30		120	
28												
29	240		120			140						
30												140
31			240					120		222		
	1010	1062	1737	767	480	1207	313	442	168	314	347	552

[223]

Ceci comme nous le verrons plus loin tient au prix de magasinage pratiqué par ces derniers.

Le second tableau indique d'autre part que les arrivages varient considérablement selon les mois de l'année et qu'en particulier l'époque de la saison des pluies (Juillet-Août Septembre-Octobre) est une période relativement creuse. Il y a plusieurs explications à cela. D'une part il existe plusieurs catégories de cola et d'autre part les colatiers ne donnent pas tous des fruits à la même époque de l'année.

Plusieurs sortes de cola de Côte d'ivoire arrivent à Bamako. Parmi les plus répandues il faut signaler celle d'Agboville qui est rouge et blanche, celle de Daloa dont les fruits sont rouge clair et blanc, celle de Man qui est rouge et celle d'Abenguru dont les noix sont rouges et blanches. Les colatiers de la région d'Agboville donnent des fruits à partir du mois d'octobre, ceux de Daloa et d'Abenguru en novembre, décembre et janvier et ceux de Man en mars et en avril. Toutes ces colas ont, en commun, le fait de se conserver un certain temps si elles sont entretenues de façon convenable mais celles de Man ont ceci de particulier qu'elles sont produites le plus tard dans l'année et qu'elles se conservent le plus longtemps, de sept à huit mois. De l'avis de nos informateurs, c'est cette dernière qualité de cola qui procure aux marchands les plus beaux bénéfices. Toutes ces caractéristiques rendent compte de la disparité des arrivages mensuels constatés pour le magasin de K.S. Les colatiers produisant d'octobre à avril, et les diverses activités de collecte et de conditionnement (épluchage, lavage, triage, emballage) prenant un certain temps, les plus gros arrivages se font à Bamako entre janvier et juin. La période creuse de la saison des pluies correspond donc à une époque où il n'y a pas de production de cola en Côte d'ivoire et où les gros stocks de cola constitués dans les magasins de Bamako sont écoulés.

[224]

En dehors des grossistes et des magasiniers, il y a toujours dans les magasins de cola un grand nombre de personnes qui se trouvent à l'intérieur ou bien sont assises sur le pas de la porte. Parmi celles-ci il faut d'abord mentionner les demi-grossistes (*wooro tefe* ou *jagomanfla*) qui restent en permanence à Bamako, achètent aux grossistes et aux magasiniers plusieurs dizaines de paniers, les stockent et les revendent

quand la cola devient rare sur le marché et que les cours sont élevés. Au dessous de ces derniers se trouvent d'autres intermédiaires qui eux opèrent à une plus petite échelle. Ils achètent quelques paniers aux demi-grossistes et les revendent aux détaillants (*fufunintigi*) qui vont les écouler dans Bamako noix par noix.

À côté de ces différents intermédiaires, se tiennent également les employés et les convoyeurs (*jula-den* et *wooro madola*) des grossistes qui veillent à l'écoulement du stock de leur patron et participent à l'entretien des paniers de cola.

Lorsqu'un chargement arrive en Côte d'Ivoire, les paniers sont en effet ouverts et les colas versées sur des nattes.

Les commerçants et leurs employés procèdent ensuite au tri des noix, mettent les bonnes de côté et donnent celles qui sont pourries ou germées aux femmes qui les utilisent pour teindre les pagnes. Les bonnes noix sont alors comptées collectivement par les commerçants et jetées dans un récipient rond en osier jusqu'à ce que la quantité de cola entrant dans un panier soit atteinte ²³⁶. Une fois cette tâche effectuée, les manœuvres (*baranyini*) viennent chercher les récipients, versent les colas dans les paniers dont les feuilles pourries ont été remplacées par des fraîches et les attachent avec de la ficelle. Cette opération doit être renouvelée tous les trois mois si l'on veut que la cola soit conservée en bon état. Les manœuvres qui se livrent à ce travail sont des migrants saisonniers originaires de la région de Segou. Ils sont aisément [225] reconnaissables à leurs vêtements faits de bande de coton blanche ou teinte à l'indigo qui les distinguent des commerçants vêtus de grands boubous ou de blouses blanches ²³⁷. Ils viennent chaque année à Bamako au moment de la saison sèche et touchent pour leur travail une rémunération forfaitaire de vingt francs maliens par panier.

²³⁶ 2250 grosses noix ou 3000 petites. Le système de comptage est remarquable de rapidité. Les commerçants sont assis en cercle sur une natte autour des tas de noix de cola et du récipient en osier. Le premier commerçant prend dans chacune de ses mains cinq noix de cola et les jette dans les récipients en osier en disant « un », le suivant fait la même chose et dit « deux ». Lorsqu'ils arrivent à 50, il y a 500 noix de cola dans le panier. Ils mettent alors une noix de cola de côté et recommencent l'opération jusqu'à ce que le nombre de 2250 ou 3000 noix soit atteint.

²³⁷ La blouse blanche est l'uniforme des Wahabia voir infra.

Enfin la description du monde du magasin ne serait pas complète si l'on omettait de mentionner la présence des marchands qui viennent de différentes localités de province (Kayes, Nioro, Kita et Segou) pour effectuer leurs achats de cola ainsi que celle de griots et de marabouts en quête de quelques subsides.

La question du monopole

À Bamako, une grande partie du commerce de la cola, depuis le stade du gros jusqu'à celui du détail se fait à crédit sans que dans la plupart des cas, il existe une trace écrite quelconque, de la transaction effectuée entre le vendeur et l'acheteur. Dans certains cas, les vendeurs font bien signer des « bons » aux acheteurs mais cette pratique est assez rare. Elle répugne en effet aux vendeurs qui, ce faisant, pourraient laisser croire qu'ils doutent de l'honnêteté de l'acheteur. Elle est d'autre part inefficace car il est difficile de mettre la main sur les débiteurs et de les traîner devant les tribunaux. Le système de crédit essentiel pour la distribution de la cola repose donc entièrement sur la confiance. Abner Cohen (1969 : 20) a suggéré dans son excellent ouvrage sur la communauté Hausa d'Ibadan en Nigéria que l'insécurité propre aux systèmes de crédit fiduciaires pourrait être atténuée lorsque les membres d'une ethnie contrôlaient la totalité et la majorité des étapes du circuit de distribution d'un produit donné, en l'occurrence la cola. En d'autres termes, le contrôle ethnique ou le monopole tribal exercé sur un certain type de commerce serait la méthode la plus [226] efficace pour assurer la sécurité des transactions effectuées grâce à ce système de crédit.

S'il n'est pas douteux que l'existence des liens de parenté, d'alliance, d'identité ethnique, religieuse ou d'origine géographique soit particulièrement propre à instaurer la confiance entre deux commerçants, il nous semble impossible de parler de « monopole tribal » à propos du commerce de cola bamakois. Nous avons vu plus haut que les Syro-Libanais n'ont eu aucune peine à s'insérer dans le commerce bamakois de la cola auquel ils ont participé activement de 1946 à 1958. D'un autre côté bien que les Kooroko aient occupé et occupent encore une place prépondérante dans le commerce de la cola de la ville, ils n'ont jamais essayé d'éliminer les autres groupes de

commerçants et d'imposer leur domination sur l'ensemble du marché. En fait, en ce qui concerne les Kooroko chaque commerçant ou de façon générale chaque réseau marchand Kooroko travaille pour son propre compte sans qu'il y ait entente ou accord pour fixer les prix et contrôler le marché.

À chaque stade du commerce de la cola, depuis le grossiste jusqu'au détaillant il y a certes des Kooroko, mais il n'y a pas qu'eux. Un non Kooroko, par exemple, peut très bien obtenir quelques paniers de cola à crédit auprès d'un demi-grossiste appartenant à ce groupe. Pour cela il suffit qu'il soit présenté au vendeur par une connaissance commune (en général au commerçant) qui se porte garant de lui. Au début, les paniers sont vendus à crédit à l'acheteur qui doit rembourser après un certain délai. Pendant cette période le commerçant qui a fait fonction d'intermédiaire est responsable de son protégé. Au bout de quatre ou cinq opérations, l'intermédiaire cesse d'être responsable et le crédit est accordé sans délai à l'acheteur.

S'il est possible à quiconque d'acheter de la cola à crédit à Bamako, il est également permis à n'importe qui de venir en vendre. Barbara Lewis (à paraître) cite bien le [227] cas d'Ivoiriens venus vendre de la cola dans cette ville et qui ne sont pas parvenu à écouler leur stock. Elle croit pouvoir faire état à ce propos du monopole exercé par les réseaux Jula sur le commerce de la cola entre la Côte d'Ivoire et le Mali. Ce cas, selon nous, peut toutefois trouver une explication différente. À notre connaissance en effet il n'existe aucun ostracisme des magasiniers de cola bamakois envers quelque marchand que ce soit. Par contre, il est fort possible que la cola apportée par ces Ivoiriens ait été mal triée ou bien que, ne possédant pas de réseaux d'information, ils soient venus avec leur chargement au moment où le marché était saturé.

En fait, derrière ce problème du « monopole tribal » se dessine en filigrane celui des « Jula ». Sans vouloir relancer la polémique sur ce sujet, auquel Person a apporté une importante contribution (op. cit.) il importe néanmoins d'apporter quelques précisions. Nous avons vu précédemment que le terme « Jula » possède à Bamako une acceptation très précise. Il désigne les commerçants originaires du sud-est du Mali et du Nord de la Côte d'Ivoire. Le terme n'implique d'ailleurs pas la pratique du commerce, car on peut être Jula et être marabout (*mori*), tisserand (*gesedala*), cultivateur (*senekela*) et autrefois guerrier (*tontigi*). Ainsi les Traoré de Sikaso dont les figures les plus célèbres

sont Tieba et Ba-Bemba sont considérés comme Jula. À Sikasso, le mot Jula sert à désigner ceux qui parlent la langue banmana nommée *julakan* par opposition aux Senufo qui sont appelés Banmana par les Jula.

Sous la colonisation, le terme a été utilisé par les administrateurs pour se référer à l'ensemble des commerçants africains de l'AOF et de nos jours les Ivoiriens s'en servent pour désigner les Maliens en général quelle que soit leur appartenance ethnique ou leur région d'origine.

Un observateur peu attentif pourrait dire, par exemple, que le commerce de gros de la cola à Bouake (Côte d'Ivoire) est monopolisé par les Jula. En fait, si l'on prend [228] comme échantillon les sept plus gros commerçants de cette ville, on s'aperçoit que d'une part, ils sont tous d'origine malienne et que d'autre part, le premier est un Fula du Ganadugu (cercle de Niena, région de Sikaso), le second un Fula du Wasulu (cercle de Yanfolila, région de Sikaso), le troisième un Jula de Sikaso, le quatrième un Kooroko, le cinquième un marabout (mon) de Garalo (cercle de Buguni), le sixième un Banmana du Ganadugu (cercle de Niena, région de Sikaso) tandis que le septième est un Maninka de Kangaba.

Tous ces commerçants de Bouake, de même que les grossistes-magasiniers de Bamako ont en commun le fait de parler le Banmana (Jula) — la lingua franca du commerce traditionnel ouest-africain - et d'être tous musulmans. Ceci peut donner de l'extérieur une impression d'homogénéité tribale et de solidarité commerciale. Néanmoins il appartiennent à des groupes différents et au sein de chaque groupe, chaque commerçant et chaque réseau travaille de façon indépendante²³⁸. Les magasins de cola de Bamako étant regroupés dans deux quartiers contigus, Bozola et Niarela, il est très facile aux différents grossistes et magasiniers de se rencontrer et d'échanger des informations sur les prix. Cet échange régulier d'information sur les cours détermine en permanence le prix de marché de la cola à Bamako, mais il n'y a aucune volonté d'entente délibérée de la part des commerçants pour fixer les prix.

De la même façon, bien qu'un grossiste en cola ait en général un logeur-magasinier attitré, il peut très bien en changer. Ceci arrive par

²³⁸ La thèse défendue ici rejoint les idées émises par Lovejoy (1973) à propos des Kambarin Beri Beri, marchands de cola Hausa de Kano.

exemple lorsque le marchand estime qu'il a été volé et que le prix auquel le magasinier lui a vendu les paniers de cola est supérieur à celui du marché. C'est également le cas lorsqu'un ou plusieurs ja-tigi pratiquent un prix de magasinage inférieur à celui des autres.

Jusqu'en 1963, les marchands de cola payaient un logeur-magasinier vingt cinq francs par panier entreposé quelque soit la durée du magasinage. À cette époque, les [229] différents magasiniers de Bamako se réunirent à l'instigation de l'un d'entre eux, L.B.D. et décidèrent devant l'augmentation des impôts divers et des droits de douane de fixer le prix du magasinage à cent francs par panier.

Cette entente entre les magasiniers fut de courte durée. Elle fut brisée en 1964 par deux magasiniers n'appartenant pas au même groupe ethnique, L.B.S. (Jula) et L.T.K. (Banmana) qui décidèrent de « couler » les autres magasiniers de Bamako en abaissant les prix du magasinage à cinquante francs par panier. Afin de bénéficier au maximum de cette mesure, les deux magasiniers précipités se sont rendus chez les plus gros marchands de cola de Côte d'Ivoire afin que ces derniers envoient les paniers de cola chez eux. Le résultat ne s'est pas fait attendre puisque le tableau I (voir supra) indique bien que ces deux magasiniers sont ceux qui reçoivent le plus de cola.

La baisse du profit et ses conséquences

Cette guerre des prix s'inscrit dans le contexte d'un rétrécissement du marché de la cola malien. Nous avons vu précédemment que les marchands de cola bamakois avaient perdu en 1960 le marché sénégalais de ce produit. Bien que le CMLN ait autorisé de nouveau en janvier 1970 les exportations maliennes de cola vers le Sénégal, les commerçants de Bamako éprouvent certaines difficultés à reconquérir le marché sénégalais, Les raisons de cette situation sont multiples. D'une part, les commerçants sénégalais de cola préfèrent les noix en provenance de Bamako, car elles sont mieux triées que celles venant d'Abidjan à Dakar par bateau. Cependant les doubles droits de douane maliens et sénégalais que la cola transitant par Bamako doit acquitter ainsi que les frais de transport, la rendent difficilement compétitive avec celle venant par bateau. Enfin les commerçants bamakois se heurtent

au Sénégal à la SIDICO qui domine largement le [230] marché sénégalais et qui jouit d'un traitement de faveur de la part du gouvernement. La faiblesse des réexportations bamakoises de cola de mai à juillet 1970 (71 tonnes) traduit bien les difficultés qu'éprouvent les marchands bamakois à reconquérir le marché sénégalais ²³⁹.

Cependant la perte de ce marché n'explique pas tout. Ainsi si l'on ne tient pas compte des 8.000 tonnes de cola réexportées de Bamako vers le Sénégal en 1955, il est aisé de constater que les importations maliennes de cola, destinées à la consommation intérieure non seulement n'ont pas progressé mais qu'elles ont même légèrement décliné puisqu'elles étaient de 12.000 tonnes en 1955 et de 11.900 tonnes en 1967. D'autres facteurs doivent donc être invoqués pour expliquer ce phénomène. Il y a en premier lieu la baisse de la commercialisation de l'arachide qui de 70.000 tonnes en 1963, est tombée à 27.000 tonnes en 1967-68, les entraves apportées au commerce extérieur et de façon générale la détérioration de la situation économique et du niveau de vie des masses maliennes depuis l'indépendance.

À cela il faut ajouter la désaffection croissante du public à l'égard de la cola. Ce fruit dont la consommation a fortement progressé sous la colonisation est maintenant de plus en plus délaissée par les fonctionnaires, les jeunes en général et surtout les scolarisés au profit d'autres excitants comme la cigarette et le thé vert. Il n'est pas douteux qu'à terme, la cola qui est produite, distribuée et consommée dans le

²³⁹ Un bref séjour effectué au Mali, en novembre 1975, nous a permis de constater que la structure du commerce de la cola à Bamako, avait profondément évolué depuis 1970. La quasi-totalité des commerçants de cola de Bamako est en voie d'être regroupée au sein de la « Société Malienne des Produits du Cru ». Celle-ci a un capital de 7.500.000 F.M. et comprend 250 membres. Elle est présidée par un Kooroko : L.D.K. Du 1/1 au 1/7/1975 elle a exporté 14.250 tonnes de cola à Bamako. Sur ce tonnage 8.250 tonnes ont été réexpédiées au Sénégal. Cependant des dissensions ethniques se sont fait jour au sein de la société : notamment entre Kooroko et Maninka. Par ailleurs, le commerce de la cola semble être une activité secondaire pour beaucoup de ses membres.

cadre des sociétés dépendantes et de formes dominées du capital aura complètement disparu de la scène ouest-africaine ²⁴⁰.

Le rétrécissement progressif du marché est donc un des éléments qui conditionne la baisse du profit des commerçants bamakois. Si d'autre part, on prend en considération l'augmentation des droits de douane et des impôts divers (patente, impôt sur le chiffre d'affaires) intervenue depuis l'indépendance, on conviendra aisément que contrairement à l'opinion défendue par plusieurs [231] auteurs (Couty 1967, Diop 1971 : 140) le commerce de la cola n'est plus, de nos jours excessivement rémunérateur.

Pour s'en convaincre, il suffit de procéder à l'estimation des marges bénéficiaires réalisées par un gros commerçant de cola de Bamako. Prenons le cas d'un grossiste-magasinier Kooroko qui fait 8.000 paniers par an. Supposons que sur ces 8.000 paniers, 2.000 paniers lui appartiennent. Il ne peut espérer faire actuellement en moyenne plus de 500 francs de bénéfice par panier. Cela fait donc un million de francs maliens. Sur les 6.000 paniers qui ne lui appartiennent pas, il touchera 600.000 francs pour le prix du magasinage. En tout il aura 1.600.000 francs de bénéfice annuel. De cette somme, il faut retrancher la location du magasin : 60.000 francs par an, les impôts sur le chiffre d'affaires : 100.000 francs. Il ne lui restera donc comme bénéfice net que : 1.440.000 francs maliens par an soit 120.000 francs maliens par mois.

Pour les autres grossistes-magasiniers qui reçoivent moins de paniers, les profits sont évidemment encore moins importants. A telle enseigne que l'un de nos informateurs âgé d'une soixantaine d'années et propriétaire du local de l'Ambassade Soviétique et d'une autre villa lui rapportant 3.000.000 f.m. par an, nous déclarait qu'il ne faisait le commerce et le magasinage de la cola (1.000 paniers par an) que pour « s'occuper ».

Au niveau inférieur, celui des demi-grossistes, les profits sont encore moins élevés. Ceux-ci n'achètent que quelques dizaines de paniers à la fois et cherchent à les revendre avec un bénéfice de 200 à 250 francs par panier. À l'extrémité inférieure, c'est-à-dire au niveau des détaillants, les profits sont un peu plus élevés puisque un panier

²⁴⁰ Toutefois, ce mouvement est contradictoire. En effet, la consommation de cola se développe chez les populations qui, autrefois, ne consommaient pas ce fruit.

acheté 8.000 francs peut rapporter lorsqu'il est vendu noix par noix une vingtaine de milliers de francs de bénéfices. Cependant, les emplacements — comme le grand marché — où un panier peut être écoulé rapidement sont rares et au demeurant chaque panier est souvent fractionné [232] en lots de 100 à 500 noix qui sont vendus par des petits tabliers, des femmes et des enfants.

À cette analyse du profit au sein du commerce colatier, il conviendrait sans doute d'apporter un correctif concernant la contrebande et la corruption des fonctionnaires. Il n'est pas douteux qu'un certain nombre de paniers de cola — qu'il est évidemment impossible d'estimer — passe clandestinement la frontière ivoiro-malienne de même que la frontière entre le Sénégal et le Mali, et échappe ainsi aux droits de douane maliens et sénégalais. Toutefois il ne semble pas que ce nombre soit très élevé contrairement à ce qui se passe pour le bétail par exemple. Les paniers de cola sont en effet beaucoup plus difficilement manipulables qu'un troupeau de bœufs conduit par un berger Peul et dont on ignore le véritable propriétaire ²⁴¹. D'autre part la corruption coûte cher ! Le rétrécissement du marché et la baisse du profit sont à l'origine d'un certain nombre de modifications intervenues dans la structure du commerce de la cola à Bamako depuis l'indépendance. D'une part les Syro-Libanais qui au demeurant sont très nombreux à avoir quitté le Mali sous le régime de Modibo Keita, ont complètement déserté le commerce de la cola depuis l'indépendance. D'autre part les Kooroko mais pas seulement eux, se sont soit partiellement reconvertis dans d'autres activités commerciales ou annexes, soit ont eux aussi abandonné complètement ce commerce. Parmi ces autres activités il faut signaler notamment le commerce du poisson séché et fumé, du bétail des produits vivriers, des tissus, de la « bricole » et le transport. Toutes ces activités sont très inégalement rémunératrices. Le commerce du poisson séché et fumé par exemple, est très risqué et les marges bénéficiaires, au moins au stade du gros,

²⁴¹ En 1967, les statistiques des pays importateurs de bétail malien indiquaient 120.000 têtes de bétail en provenance de ce pays alors que les statistiques maliennes ne mentionnaient que 42.970 têtes de bétail exportées. Cf. Ph. Decraene, « Le Mali fait face à une situation financière très difficile », *Le Monde* 28-29 août 1969.

semblent relativement peu importantes ²⁴². Les Kooroko le nomment d'ailleurs *sulokho* (marché mort) car on peut y être ruiné du jour au lendemain. De même de commerce du bétail contrairement à ce qui a été souvent dit était sous le régime de [233] Modibo Keita très peu ou pas du tout rémunérateur. Ceci ne peut paraître surprenant que si l'on ne voit dans le bétail qu'un objet de commerce, ce qui était loin d'être le cas de 1962 à 1968. Le bétail, forme par excellence de la richesse mobilière, était sous le régime de Modibo Keita l'instrument privilégié de l'exportation frauduleuse du capital en raison de l'inconvertibilité du franc malien. Les commerçants qui voyaient leurs intérêts menacés par les options « bureaucratiques » du régime de Modibo Keita, exerçaient une forte demande sur le bétail malien dont les cours s'élevèrent considérablement. Ayant acheté du bétail à un prix fort élevé, ils exportaient frauduleusement au Ghana et en Côte d'Ivoire dont les marchés étaient saturés et où les commerçants étaient contraints de vendre à perte. L'argent provenant des ventes était soit investi dans ce pays soit utilisé à l'achat de cola et de produits manufacturés qui étaient ensuite réimportés au Mali. Le commerce de produits manufacturés — tissus, bricole — était sous le régime de Modibo Keita — de loin le plus rémunérateur. Face à un marché très mal approvisionné voire totalement déserté par le commerce d'État (*SOMIEX*) et de surcroît à l'abri de la concurrence syro-libanaise et européenne, les Kooroko comme les autres commerçants maliens pouvaient réaliser des profits considérables grâce à l'importation frauduleuse ou non de tissus et de « bricole ». Cette situation a évidemment changé avec le retour à la convertibilité du 1er avril 1967 et plus encore avec le coup d'État militaire du 22 novembre 1968.

Parfois les Kooroko combinent le transport au commerce des produits manufacturés. Tel est le cas notamment de D.D. qui est l'un des plus gros commerçant de Bamako et peut-être du Mali actuellement. D.D. pratique le commerce du bois et d'autres marchandises. Il a en outre une flotte de camions Berliet qui font le transport de marchandises entre la Côte d'Ivoire, le Mali et la Haute

²⁴² « Les expéditeurs-exportateurs (ainsi que ceux des grossistes magasiniers qui exercent également cette activité) courent davantage de risques par suite notamment de l'aspect spéculatif du marché du poisson. Encore est-il très difficile de déterminer directement si leur négoce se solde finalement par un bénéfice net ou un déficit » SCET-SEDES 1963-1964, I : 92.

Volta. L'ensemble de ses activités est regroupé sous l'égide [234] des établissements T. qui sont représentés par des succursales à Abidjan, Bobo-Julaso, Kumasi et à Paris. D.D. a en outre l'intention d'ouvrir prochainement une succursale à Niamey au Niger.

Parmi les transporteurs Kooroko, il faut également signaler K.K. ex-président de la coopérative des transporteurs et également propriétaire d'un magasin de cola. L'importance des profits réalisés dans les transports varie considérablement selon le degré d'organisation de l'entreprise. Ainsi beaucoup de commerçants de cola Kooroko de Bamako ont abandonné le transport depuis l'indépendance en raison d'une part du rétrécissement du marché, de la chute du taux du profit et de la concurrence ivoirienne mais aussi pour certains parce que la mise en valeur de plusieurs camions par du personnel peu qualifié (*jula-den*) comme c'est généralement le cas est souvent peu profitable sinon dommageable pour le commerçant-transporteur.

D.D. le directeur de T. — une entreprise qui rapporte ne recrute d'ailleurs pas ses employés parmi ses parents, ou ses proches. Le personnel de son affaire est uniquement choisi sur la base de la compétence et de la qualification ²⁴³.

Les autres Kooroko

Quels que soient les profits qui peuvent être retirés actuellement du commerce traditionnel, il n'en reste pas moins qu'à moyen terme celui-ci est condamné à disparaître. Nous avons vu précédemment que la cola était en passe d'être détrônée par la cigarette et le thé vert. Le poisson séché et fumé quand à lui est menacé à long terme par le développement de la pêche industrielle maritime en Côte d'ivoire et au Ghana (Scet-Sedes, 1963-1964, I : 199). Le commerce du bétail conserve quand à lui un certain avenir bien que les projets de développement de l'élevage dans le nord de la Côte d'ivoire puissent un jour également lui porter un coup [235] fatal. Devant l'avenir incertain du commerce africain, on assiste depuis un certain nombre d'années à une reconversion partielle

²⁴³ Barbara Lewis (1970) fait d'ailleurs la même remarque à propos des transporteurs de Gagnoa.

des jeunes Kooroko vers des activités extra-commerciales. Alors que naguère les Kooroko étaient des commerçants de père en fils, il est aisé de constater actuellement que ce phénomène est en train de disparaître. De plus en plus nombreux sont les jeunes Kooroko qui rebutés par le travail pénible et peu rémunérateur de *jula-den* ainsi que par les contraintes familiales auxquelles il est lié, préfèrent poursuivre leurs études et entrer dans la fonction publique. Il existe déjà un certain nombre de Kooroko instituteurs, employés, géologues, etc... et on trouve dans les rangs plusieurs diplomates et deux ministres. Parfois ces Kooroko non commerçants continuent d'habiter dans la concession du chef de famille et à lui remettre une partie ou la totalité de leur salaire.

Cette persistance de la soumission à l'autorité familiale, alors qu'elle n'est plus sous-tendue par une base économique tangible, n'est-elle pas destinée à durer.

Par ailleurs, ces Kooroko ayant abandonné la pratique du commerce et ayant déjà de ce fait partiellement rompu avec leur lignage, ne seront plus contraints ou incités à prendre femme dans leur communauté mais au contraire à choisir une épouse dans leur nouvelle classe sociale, celle des fonctionnaires.

Ainsi la pratique du commerce et l'endogamie qui faisaient se reproduire la communauté Kooroko en tant que telle, ayant disparues, c'est l'existence même du groupe qui à brève échéance se trouve menacée.

[236]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[237]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

Troisième partie

L'IDÉOLOGIE DES KOOROKO ET DES COMMERÇANTS BAMAKOIS EN GÉNÉRAL

[Retour à la table des matières](#)

[238]

[239]

Les négociants de la Savane.*Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).*Troisième partie : L'idéologie des Kooroko
et des commerçants bamakois en général

Chapitre 1

L'idéologie religieuse***L'idéologie pré-musulmane***[Retour à la table des matières](#)

Par idéologie pré-musulmane, nous entendons une idéologie essentiellement centrée sur des croyances et des cultes relatifs aux interdits (*tana*), aux pactes d'alliance interlignagers (*senankuya*), aux ancêtres, aux génies de village et aux sociétés initiatiques, etc. Loin de nous l'idée de vouloir suggérer que l'idéologie Kooroko pré-musulmane était pure de toute influence musulmane et qu'elle est subitement passée de « l'animisme » à l'Islam sous l'action de Samori et de la colonisation. L'ancienneté de l'implantation de l'Islam en Afrique de l'Ouest n'a pas pu ne pas avoir d'influence, si minimes soient-elles sur des régions qui étaient pourtant relativement à l'abri de ses effets. Si les habitants du Wasulu du début du XIX^{ème} siècle étaient « animistes » (Caillié 1967, t. 1 : 447), ils n'en vivaient pas moins dans une région située à proximité de centres musulmans importants tels que Garalo (Tiemala), Sambatigila et Ojene.

En ce qui concerne les Kooroko, les porteurs de certains jamu tels les Bagayogo déclarent avoir pour lointaine origine Tombuktu et prétendent que leur ancêtre N'Famusa Bagayogo était un marabout arabe. Ce n'est qu'à la suite de leur migration et de leur installation en pays Banmana (Kelayadugu) qu'ils seraient devenus ou [240]

redevenus « animistes » Le cas des Jawara présente certaines analogies avec celui des Bagayogo. Originaires du Kingi (cercle de Nioro), région depuis longtemps soumise aux influences de l'Islam, ils ont probablement apporté avec eux lors de la venue au Kurlamini, des éléments de culture musulmane qui ont dû disparaître ou être modifiés par l'idéologie Banmana environnante. La pratique de l'Islam n'est d'ailleurs pas vécue par les Jawara comme une nouveauté radicale mais plutôt comme la réactivation de certaines coutumes qui avaient été abandonnées par leurs ancêtres.

De façon générale, l'ensemble des Kooroko entrait périodiquement en rapport avec d'autres commerçants, les Soninké par exemple, qui eux étaient musulmans et desquels ils devaient recevoir une influence quelconque.

L'islamisation

Néanmoins avant Samori et la colonisation, on peut dire que l'idéologie des Kooroko et des Wasulunke en général avait essentiellement une base lignagère (interdits, pactes d'alliance, culte des ancêtres) ou bien était associé à un cadre territorial précis (génies de village, société initiatique du Komo). L'islamisation des Kooroko et des Wasulunke a débuté avec Farabalaye Jakite (vers 1870), s'est poursuivie avec Samori et a pris toute son ampleur sous la colonisation. Il est d'ailleurs à noter que dans ce processus d'islamisation du Wasulu et des régions environnantes les Kooroko ont souvent joué un rôle prépondérant. Ainsi à N'Tentu dans le Kurlamini, l'Islam qui avait été introduit pour la première fois par un marabout soninké (Binger 1892 t. 1 : 52-53) fut ensuite diffusé massivement vers 1890 par un Kooroko qui avait appris le Coran à Bamako.

En 1912, le commandant de cercle de Buguni note que le Kurlamini dont la population est de 5800 habitants ne compte que soixante dix musulmans, ceux-ci étant

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

ILLUSTRATIONS

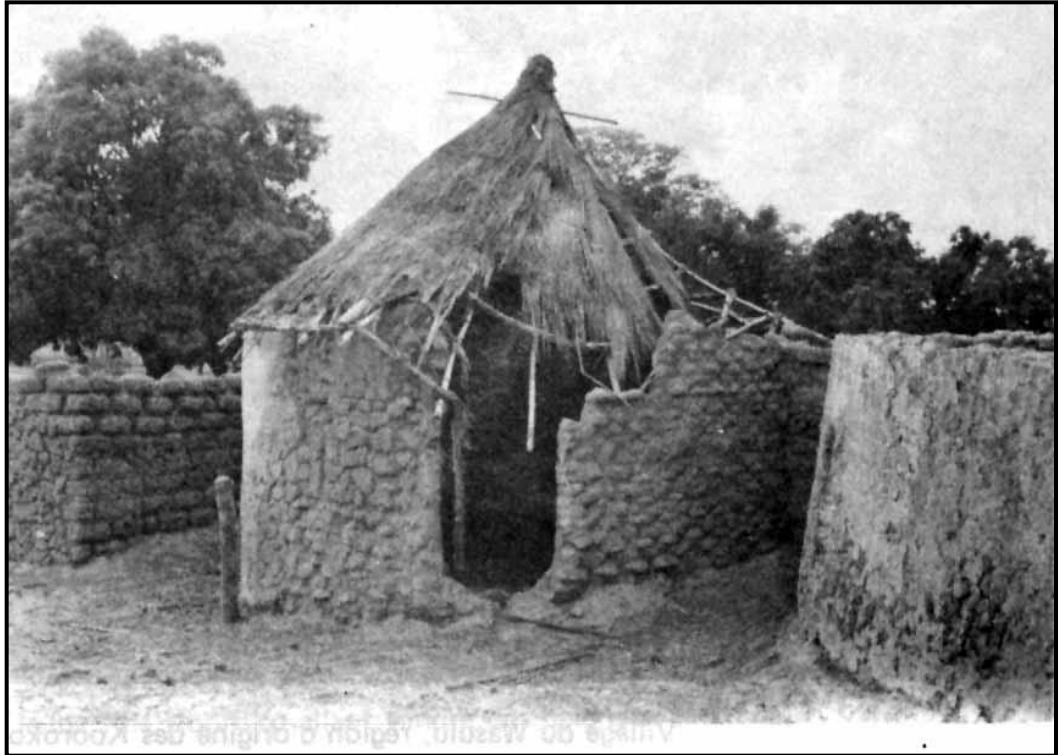
[Retour à la table des matières](#)

PLANCHE 1a



Laji Koleba Dumbiya Buguni. Jeune, il accompagna ses frères qui allaient chercher des fusils en Sierra leone pour Samori.

PLANCHE 1b



Binger, le premier à avoir décrit les Kooroko séjourna dans cette case lors de son passage à Wolosebugu en 1887.

PLANCHE 2a



Scie à sel (période précoloniale).

PLANCHE 2b



Village du Wasulu, région d'origine des Kooroko.

PLANCHE 3a



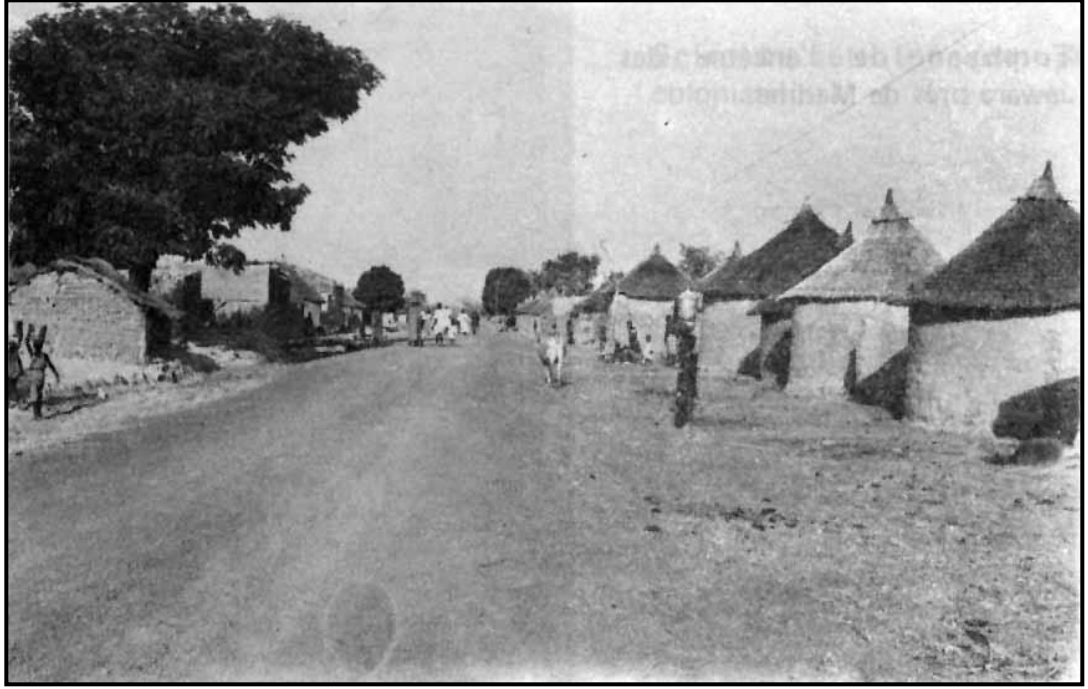
Tombeau de l'ancêtre des Jawara près de Madina.

PLANCHE 3b



Jeune fille Kooroko allant vendre des beignets. (Madina).

PLANCHE 4a



Madina, « Israël de la diaspora Jawara ».

PLANCHE 4b



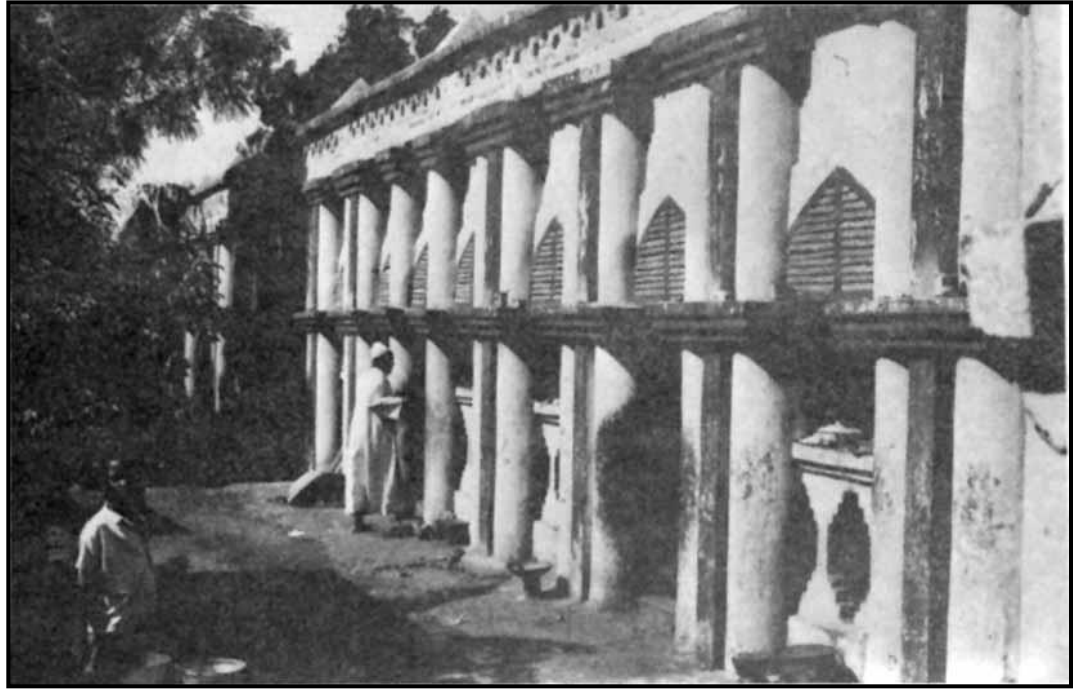
Vieux Kooroko (Madina)

PLANCHE 5a



Laji Menkoro Jawara Segu.

PLANCHE 5b



Concession de Laji Menkoro Jawara, Segou.

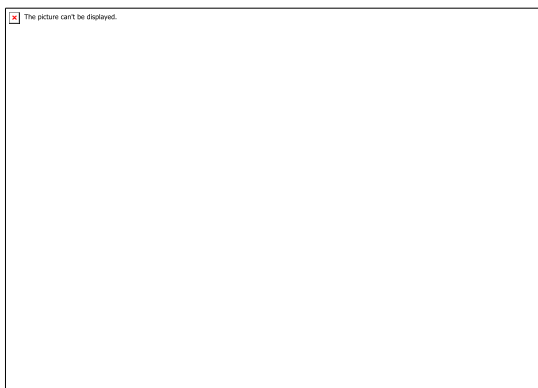
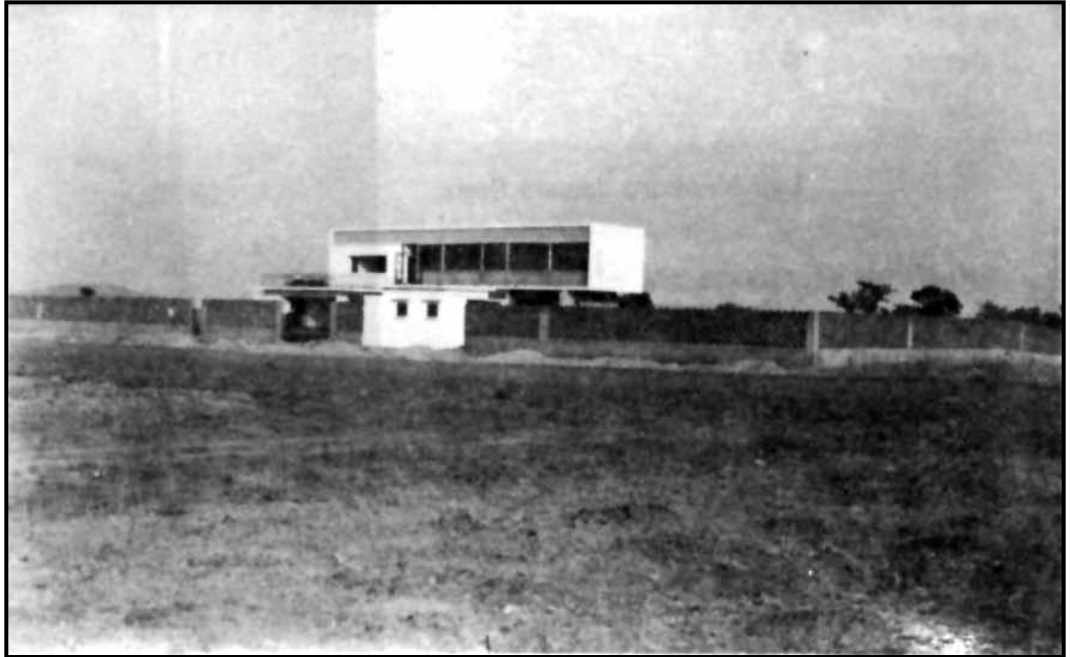
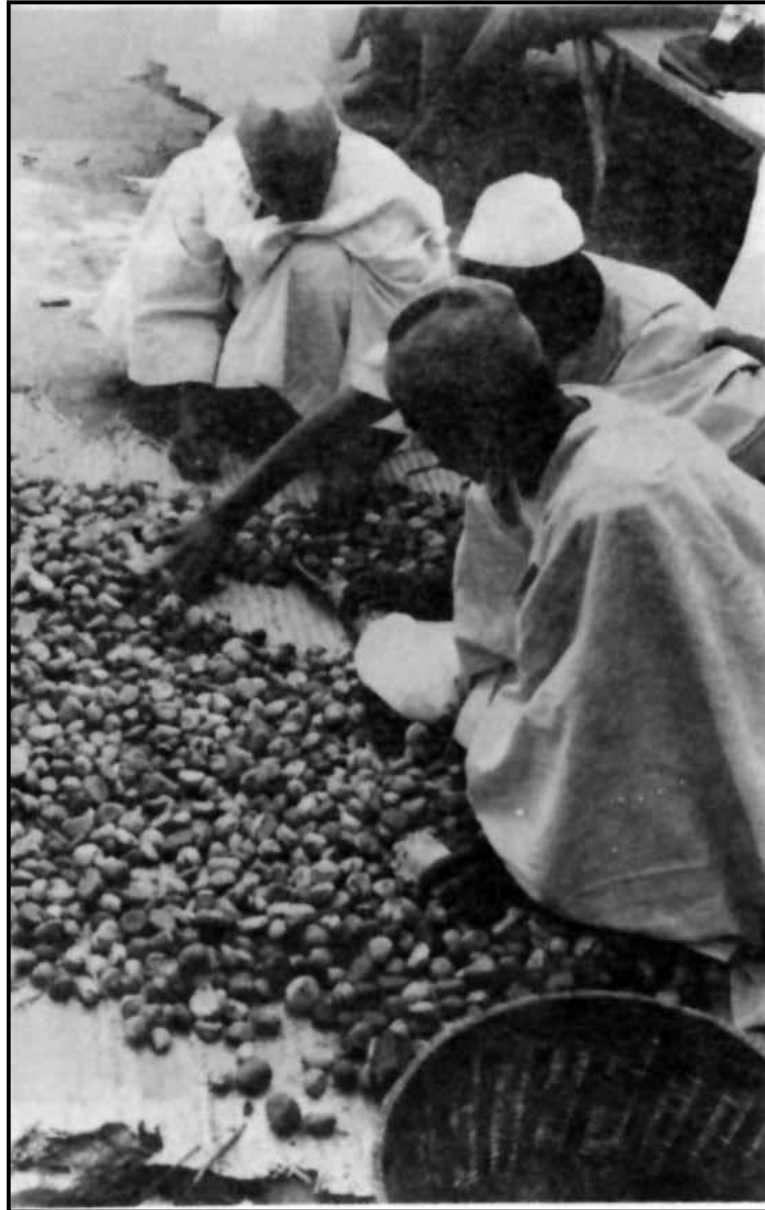


PLANCHE 6a



Une nouvelle fortune Kooroko (Bamako)

PLANCHE 6b



Kooroko triant et comptant les noix de cola (Bamako)



PLANCHE 7a



Jeunes Kooroko confectionnant des cordes servant à attacher les paniers de cola (Bamako).

PLANCHE 7b



Manœuvre et commerçant.

PLANCHE 8a



Manœuvre attachant un panier de cola (Bamako).

PLANCHE 8b



Tabliers vendant de la cola au grand marché de Bamako.

[241]

d'ailleurs « généralement des Dioula », c'est-à-dire des Kooroko. En 1954, les *almani* (imam) de N'Tentu, Farajele, Faragwaran dans le Kurlamini, et de Niesumala dans le Gwaniakha étaient des Kooroko.

Toutefois le processus d'islamisation des Kooroko ne prend tout son sens qu'hors du Wasulu et notamment dans les bourgs comme Wolosebugu ou dans les villes comme Bamako. Dans ces localités, l'adoption de l'Islam répond à des soucis qui sont les mêmes que pour les Kooroko restés au pays mais correspond aussi à des besoins qui sont liés aux nouveaux cadres géographiques et sociaux à l'intérieur desquels se meuvent nos commerçants.

Il est devenu banal de mettre en corrélation l'urbanisation et l'islamisation. L'incompatibilité des religions du terroir — qui comme leur nom l'indique sont associés à un cadre écologique précis — avec la vie urbaine, est un puissant facteur d'islamisation pour n'importe quel migrant ²⁴⁴. À ceci vient s'ajouter pour les Kooroko résidant dans les bourgs ou dans les villes comme Bamako, des circonstances spécifiques qui viennent renforcer leur motivation à s'islamiser. Alors qu'à la période pré-coloniale, ils n'étaient qu'épisodiquement mis en présence de commerçants musulmans, ils sont amenés à Bamako à avoir des relations d'affaires permanentes avec ces mêmes marchands Soninké, Jula, Maninka-Mori ou Maures. La conversion à l'Islam constitue donc le prix d'entrée à l'intérieur de la classe marchande ouest-africaine à laquelle les Kooroko n'avaient liés jusque là que de façon marginale. Ce prix d'entrée, ils le trouvent d'autant moins élevé que leur statut est bas et qu'en adoptant la religion du prophète ils tendent ainsi à compenser sur le plan idéologique, l'infériorité dont ils sont victimes dans le domaine social. Un passage extrait du rapport de tournée effectuée en 1925 par le commandant de cercle de Bamako à Wolosebugu où réside une importante communauté [242] Kooroko, illustre de façon particulièrement frappante cette situation ²⁴⁵.

²⁴⁴ Cf. notamment Cardaire 1954 : 12 : « On a dit avec raison que l'Islam suivait dans sa progression, les axes économiques et qu'il se développait dans les centres urbains ».

²⁴⁵ Archives Nationales, Kouluba, Cercle de Bamako. Rapport de tournée 1925. Sue les Kooroko et l'Islam à Wolosebugu voir Akasaka 1973.

« La population autochtone, entièrement fétichiste semble avoir été fâcheusement influencée par les « dioulas » venus d'un peu partout (Côte d'Ivoire surtout) pratiquant tous la religion musulmane et qui, tout en reconnaissant leur origine inférieure (caste des forgerons, potières et griots) se croient au-dessus des autres parce que musulmans et riches ».

L'adoption d'une religion universaliste par les Kooroko leur permet d'échapper — du moins le pensent-ils — à leur statut de gens de caste. De forgerons-commerçants qu'ils étaient avant leur conversion à l'Islam, ils deviennent des descendants d'Adam et Eve (*Adama ni Awa*). Ceci rend compte à notre avis du fort attachement des Kooroko envers l'Islam et de l'insistance particulière qu'ils mettent à être salués du titre prestigieux de Laji (*El Haj*) lorsqu'ils reviennent de La Mecque.

Les formes de l'islamisation

Etre musulman pour un Kooroko, c'est d'abord et avant tout « prier ». Lorsqu'on demande à un informateur si son père ou son grand-père était musulman ou « animiste », il vous répond selon les cas « il priait » ou « il ne priait pas ». L'appartenance à l'Islam se définit donc d'abord pour les Kooroko par l'observance de certains rites, de certaines pratiques. La prière en effet a d'emblée une valeur dénotative, elle manifeste sans équivoque possible l'attachement de celui qui prie à la religion du prophète. Dans le milieu marchand banakois ceci est très important car l'Islam fournit aux commerçants une idéologie commune qui leur permet de se reconnaître et d'apparaître comme distincts du reste de la société. Mot de passe, signe, code, l'étendard du Prophète est une condition nécessaire sinon suffisante pour effectuer le négoce et pour gagner la confiance de ces dévots que sont [243] les commerçants ouest-africains. Un de nos informateurs de Bouaké nous déclarait que « si l'on ne priait pas, on ne pouvait pas gagner d'argent ». La prière effectuée ostensiblement cinq fois par jour à la maison, au magasin ou à la mosquée — lieu d'affaires autant que de prières —

fournit donc la preuve aux autres commerçants que le fidèle respectera les règles du jeu de la profession ²⁴⁶.

Elle est peut-être pour les commerçants le premier pilier de l'islam encore qu'elle suppose de la part de celui qui la pratique l'observance des quatre autres piliers : la profession de foi, la dîme (*jaka*), le jeûne et le pèlerinage à La Mecque. Parmi ces quatre piliers le pèlerinage à La Mecque est d'abord une obligation pour tout musulman qui en a les moyens matériels ²⁴⁷. Pour le Kooroko il est aussi le moyen de manifester sa richesse et de se distinguer ainsi du reste des musulmans ²⁴⁸. En outre, et c'est ce sur quoi on n'a pas à notre avis insisté, c'est un moyen non négligeable de faire de bonnes affaires. Il n'est pas de marché important au Mali où l'on ne trouve des marchandises rapportées des lieux saints de l'islam par les pèlerins qui peuvent ainsi amortir en partie ou en totalité les frais du voyage ou même faire des bénéfices.

Parmi les Kooroko et les autres commerçants de Bamako, il n'est pas rare de rencontrer des hommes qui ont effectué plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque sans parler des membres de leur famille. En 1970, un certain nombre de commerçants de Bamako décidèrent d'aller prier chaque Vendredi à La Mecque. La Compagnie Air Mali désireuse de renflouer son déficit loua un avion aux pèlerins et leur consentit des conditions très avantageuses puisque le voyage aller et retour ne coûtait que 100,000 francs maliens. L'avion quittait Bamako le jeudi chargé de pèlerins maliens, sénégalais et ivoiriens en majorité Wahabia semble-t-il ²⁴⁹. Avant de partir ils avaient eu soin de se munir de diverses marchandises maliennes (couvertures *kasa* du Masina etc...) qui sont d'un écoulement facile à La Mecque. Après avoir accompli leur devoir [244] religieux, les pèlerins achetaient dans la ville sainte des tapis, des étoffes, de l'or et revenaient le lundi par le même avion à Bamako. Les bénéfices réalisés par les pèlerins étaient paraît-il de l'ordre de 300%, et permettaient aisément de rembourser le prix du voyage.

²⁴⁶ Sur les soi-disants incompatibilités entre Islam et Capitalisme voir la mise au point définitive de Rodinson (1966) dans son magistral ouvrage.

²⁴⁷ Monteil 1971 : 128.

²⁴⁸ Ce pèlerinage à la Mecque coûte très cher : 350.000 francs maliens aller et retour en avion.

²⁴⁹ Le Wahabisme sera analysé en détail plus loin.

En juillet 1970, le gouvernement malien fit encercler l'avion qui revenait de La Mecque et fouiller les commerçants, l'un d'entre eux avait avec lui pour sept millions de francs maliens de marchandises...

La prière, la fréquentation de la Mosquée ainsi que le pèlerinage n'empêchaient pas les commerçants bamakois, au moins avant la diffusion massive du Wahabisme, d'avoir recours conjointement à des pratiques Banmana-Maninka-Wasulunke II est fréquent de voir présenté l'Islam noir comme un Islam de pacotille englué de pratiques magiques et qu'on oppose à un Islam Blanc qui lui serait sérieux, religieux ²⁵⁰.

Cette vision dichotomique qui révèle bien souvent des présupposés racistes ne résiste pas à l'examen des faits.

Vincent Monteil (1971) a en effet bien montré que nombre d'institutions que l'on présente comme caractéristiques de l'Islam noir tels les marabouts, les amulettes, la géomancie, l'adoration des saints ont ou avaient en fait leur équivalent dans l'Islam arabe ou maghrébin. En fait, l'Islam est bien souvent venu donner une forme nouvelle à un contenu ancien comme par exemple dans le cas de l'adoration des saints qu'on peut présenter comme l'équivalent musulman du culte des ancêtres. Néanmoins dans certains cas, il semble difficile de trouver une origine musulmane à certaines pratiques comme celle qui consiste par exemple à acheter un mouton blanc et le garder dans la cour de sa concession pour se protéger contre le mauvais sort. Parfois même de fervents musulmans avaient recours à des devins « animistes » pour découvrir un coupable. Témoin cette anecdote qui nous fut contée à Bamako : « un commerçant avait apporté de la cola dans [245] la concession-magasin d'un commerçant Kooroko L.S.J. Après que le produit de la vente eut été remis au convoyeur, celui-ci lui fut dérobé. Le convoyeur fit appel à un « charlatan » banmana (*boli tigi* : *boli* : fétiche, *tigi* : propriétaire) qui posa un pilon sur les épaules de deux hommes. Il marmonna ensuite certaines paroles et le pilon « dirigea » ses deux porteurs vers L.S.J. ».

Toutes ces pratiques sont maintenant de plus en plus délaissées par les commerçants qui adhèrent en masse au Wahabisme et même par

²⁵⁰ Voir notamment Cardaire (1954) et Froelich (1962).

ceux qui restent fidèles à leur affiliation confrérique mais qui n'osent plus faire état de tels procédés.

Le passage au Wahabisme

Le Wahabisme tire son nom du fondateur du mouvement Mohamed Ibn Abdel Wahab qui naquit en 1703 sur le territoire de ce qui est aujourd'hui l'Arabie Séoudite. Reprenant les thèses de certains prédécesseurs, il propagea une doctrine réformatrice essentiellement axée sur la critique du soufisme ²⁵¹, des confréries, du culte des saints, de la recherche de l'extase, de la « baraka », autant de nouveautés (*bida'a*) et de survivances païennes à condamner.

Pour la diffusion de ses idées, il trouva appui chez les Saoud qui propagèrent la doctrine par le biais de la conquête militaire. Vers 1910, lors de la fondation de l'Arabie Séoudite par Abdulaziz Ibn Saoud, le Wahabisme devint l'idéologie officielle de cet État théocratique (Cardaire 1954 : 77-80).

L'adoption du Wahabisme (*wahabiyaya* en Bamana) par les commerçants bamakois se fit en gros de deux façons. D'une part à l'occasion du pèlerinage à la Mecque, d'autre part sur place à Bamako sous l'influence de ses propagateurs. Il semble bien qu'en ce qui concerne le rôle du pèlerinage dans l'adoption du Wahabisme, la période correspondant en gros à la Seconde Guerre mondiale ait [246] marqué un tournant. Les commerçants qui se sont rendus avant les années 1940 à La Mecque paraissent avoir été peu influencés par le Wahabisme. Par contre ceux qui se sont rendus aux lieux saints à partir des années 45-50 ont été beaucoup plus marqués par ce mouvement. On peut sans doute mettre ce phénomène à l'actif de ces professeurs, originaires de l'AOF et installés en Arabie Séoudite (Cardaire 1954 : 80-81). Un de nos informateurs Kooroko à qui nous demandions comment il était devenu Wahabia nous répondit : « j'ai fait le pèlerinage en 1945, j'appartenais à la Tijaniya à l'époque, en arrivant à La Mecque je me suis renseigné et on m'a dit d'abandonner cette confrérie, c'est de cette façon que je suis devenu Wahabia ».

²⁵¹ Islam mystique.

La diffusion du Réformisme à Bamako a débuté dans les années 1945-1946 avec la venue des quatre premiers diplômés ouest-africains sortis de l'Université Al-Azhar du Caire. Deux de ces diplômés étaient des Maninka-Mori originaires de Kankan (Guinée) et de sa région, les deux autres étaient des Jakhanke de Gambie. Ils appartenaient donc tous les quatre à des groupes associés de longue date au commerce ouest-africain.

Dès leur arrivée à Bamako, de nombreux musulmans bamakois, attirés par le prestige que conférait la fréquentation d'Al-Azhar, leur rendirent visite et s'informèrent auprès d'eux sur la religion musulmane.

Par la suite, ils se livrèrent à des prédications et à des conférences-débats avec des marabouts qu'ils surclassaient aisément grâce à leur culture musulmane infiniment supérieure à la leur. En 1948, Marije Niare le chef de province, recensa et convoqua chez lui, à l'instigation du gouverneur, l'ensemble des musulmans lettrés de Bamako pour évaluer l'importance du mouvement Wahabia. A cette réunion assistaient les deux chefs du mouvement présents cette année là dans la capitale soudanaise : L.M.S.D., et L.M.L.S.

[247]

Dès cette époque, les effectifs Wahabia étaient relativement importants (quelques centaines semble-t-il) ce qui commençait à inquiéter l'administration coloniale, le chef de province, les notables et les marabouts. L'évènement notoire de cette réunion fut la question posée par L.M.L.S. aux présents et relative aux conditions que doit remplir un homme pour être musulman : c'est-à-dire sur la nature des cinq piliers de l'Islam. Les musulmans de l'assistance parmi lesquels se trouvaient de nombreux marabouts furent incapables de répondre à cette question pourtant simple. Le lendemain le journal du PSP, *la Vérité*, publia un article relatant l'incapacité des marabouts bamakois de répondre à une question du leader wahabia, ce qui impressionna vivement les musulmans de la ville et accrut fortement l'audience des réformistes.

Deux ans plus tard en 1950, les Wahabia ²⁵² fondent une association la Choubanou-L-Muslimin et ouvrent une « Ecole Coranique

²⁵² Parfois les Wahabia arguant du fait qu'ils sont les seuls musulmans authentiques refusent d'être appelés ainsi. Ils sont comme ces théologiens qui

Supérieure » dont les programmes sont inspirés de l'Université Al-Azhar (Cardaire, 1954 : 117). L'établissement des Wahabia connaît aussitôt un vif succès. En octobre 1951, elle est fréquentée par 300 élèves venus de toute l'AOF. (ibid. : 118). Après un bref séjour dans cette école les élèves peuvent s'exprimer en arabe, discuter avec les marabouts et même les ridiculiser grâce à leurs connaissances supérieures. Le succès des Wahabia entraîne deux types de réactions. D'une part on assiste en 1951 à la création par Amadu Hampate Ba et Abdul Wahab Dukure, tous deux Hammalistes, d'une école concurrente la Radioul Ilmi d'autre part, l'administration coloniale charge le capitaine Cardaire d'obtenir la fermeture de l'Ecole Supérieure Coranique en dressant le chef de province et les marabouts contre les Wahabia. En novembre 1951, après quelques incidents montés par le Bureau des Affaires Musulmanes, l'Ecole Supérieure Coranique est fermée et les deux leaders Wahhabia originaires de Gambie L.M.S.J. et L.M.L.S. sont expulsés d'AOF.

[248]

À cette époque le mouvement Wahabia s'est quelque peu étoffé et compte environ mille membres. En dépit de la fermeture de l'Ecole Supérieure Coranique, l'institution rivale, la Radioul Ilmi, ne recrute guère en raison du niveau inférieur de l'éducation dispensée et parce que ses fondateurs Amadu Hampaté Ba et Abdu Wahab Dukure sont jugés trop liés aux Français (Chailley 1959-60).

Pendant la période qui va de 1951 à nos jours, le mouvement Wahabia ne cesse d'accroître son audience à Bamako en dépit du pogrom anti-Wahabia de Mai 1957 ²⁵³ et de l'interdiction par le mouvement de Modibo Keita de l'Union Culturelle Musulmane, association fondée en 1953 et qui regroupait l'ensemble des réformistes d'AOF ²⁵⁴.

selon Marx (1963, I : 616) « établissent deux sortes de religion. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu ».

²⁵³ Voir infra.

²⁵⁴ Cette association fondée à Dakar par Cheikh Toure était régie par la loi de 1901.

En 1970, le Comité Militaire de Libération Nationale a autorisé la reconstitution de l'Union Culturelle Musulmane ²⁵⁵, et a accordé à l'association un terrain dans le quartier d'Hamdallaye pour la construction du siège de l'UCM ainsi que d'une mosquée. Actuellement le mouvement a sous son obédience trois mosquées, celles de Bajalan II, de Badalabugu et de Jikoroni, il possède une medersa de trois cents élèves à Niarela et contrôle l'Ecole Franco-Arabe de N'Tomikorobugu (cinq cents élèves). Les élèves de ces écoles sont en grande majorité des enfants de commerçants qui constituent la clientèle privilégiée du mouvement wahabia à Bamako. A l'heure actuelle on peut dire que la plus grande partie des marchands de la capitale malienne et en particulier les Kooroko, est Wahabia. Il nous reste à expliquer les raisons de cette adhésion massive.

Les causes de l'adhésion

Pendant la période qui suit la fin de la Seconde Guerre mondiale les Kooroko comme les autres commerçants bamakois en dépit de leur richesse et du prestige [249] que confère le pèlerinage à La Mecque n'occupent qu'une position subordonnée au sein de la société bamakoise.

Dans la vie politique, ils ne jouent qu'un rôle secondaire car ils sont souvent de basse extraction et ils témoignent rarement d'une bonne connaissance du français ²⁵⁶. Au sein de la communauté musulmane où le titre glorieux de *laji* devrait leur donner une place de choix, ils sont supplantés par les marabouts et les imams. Les commerçants constituent d'ailleurs une clientèle de choix pour ces derniers. Comme tous les habitants de la capitale soudanaise, les commerçants ont recours aux marabouts pour obtenir guérison, succès et fidélité en amour et réussite dans la vie professionnelle. Mais à la différence des autres bamakois, les commerçants sont peut-être amenés à fréquenter

²⁵⁵ *L'Essor* du 26 juin 1970.

²⁵⁶ Froelich 1962 : 276. Aucun des postes de direction du PSP et du RDA n'était occupé par un commerçant (Morgenthau 1964 :278). Le chapitre de ce dernier ouvrage consacré aux partis politiques maliens s'intitule d'ailleurs d'une façon significative : « Teachers and chiefs in Mali ».

plus souvent les marabouts en raison du caractère spéculatif de leur commerce et de l'attrait que constitue leur fortune. Pour réussir la vente d'un ou plusieurs chargements de cola, les marchands dépensaient des sommes souvent très importantes en consultations auprès des marabouts. Ceux-ci en retour déployaient des trésors d'ingéniosité pour « vendre » à une clientèle qu'ils savent éminemment solvable des recettes, sacrifices, et amulettes prétendument infailibles. Cette situation où les commerçants étaient toujours les bailleurs de fonds sans qu'ils retirassent jamais un profit tangible de leurs « efforts » ne pouvait durer que tant qu'aucune alternative ne s'offrait à eux sur le plan religieux. Dès lors qu'apparaissait une idéologie qui tout en récusant le pouvoir des marabouts leur permettait de conserver une légitimité musulmane, ils allaient s'empressement de l'adopter.

L'aspect anti-maraboutique et « bourgeois » du Wahabisme

Le Wahabisme se présente d'emblée comme une doctrine anti-maraboutique et anti-confrérique. L'article 3 des statuts de l'Union culturelle Musulmane précise que [250] « l'Association a pour but de combattre par des moyens appropriés, l'exploitation éhontée des charlatans, le fanatisme et les superstitions, en un mot de purifier l'Islam en le débarrassant de toutes influences et pratiques corruptrices ».

Les marabouts sont volontiers présentés par les Wahabia comme des individus exploités, paresseux, immoraux et ignorants. A.J., l'imam de la mosquée Wahabia de Badialan II, nous déclarait qu'avant la diffusion massive du Wahabisme : « Les marabouts vivaient de la sueur des autres, ils ne travaillaient pas, ils exploitaient la crédulité des masses ». Le maraboutage est considéré dans une perspective qui n'est pas sans rappeler la critique rationaliste de la religion, comme une technique de conditionnement et de manipulation des masses, un « opium du peuple ». L'immoralité des marabouts est également fréquemment mise en avant par les Réformistes qui la mettent en relation avec leur côté exploités et paresseux. Ainsi insistent-ils sur le fait que le plus grand d'entre eux Fanta Madi de Kankan, dont

l'influence religieuse s'étendait jusqu'à Bamako, possédait quarante quatre femmes. Quant à leur ignorance, elle est selon eux particulièrement évidente puisque beaucoup de marabouts sont incapables de tenir une correspondance en arabe ou de traduire un texte de l'arabe en français.

Ces violentes attaques dirigées contre « l'establishment » musulman ne pouvaient pas ne pas trouver d'échos auprès des marchands bamakois. Ceux-ci étaient las de payer pour des individus « hypocrites » et jouisseurs qui leur barraient l'accès au sommet de la communauté musulmane et qui n'apprenaient rien d'utile à leurs enfants.

Face à ces marabouts dévoyés, les Wahabia se présentent comme les tenants d'un Islam pur et dur. Ils mettent l'accent sur le fait que l'Islam est opposé à l'oisiveté et qu'un homme ne peut vivre uniquement de ses fonctions religieuses. Témoin cet épisode de la vie du prophète qui [251] nous fut contée par L.C.Y., directeur de la medersa de Niarela. « Tous les prophètes qui sont venus ont prescrit à tous les hommes de travailler et ont dit que seul le travail est profitable à l'homme. Personne ne doit sucer le sang de son prochain. Le prophète et ses partenaires étaient en voyage. Arrivés en un lieu, ils ont acheté un mouton, l'un voulait l'égorger, le second proposa de le dépecer, le troisième offrit de le faire cuire. Le prophète dit que tant qu'il n'aurait pas été chercher le bois, il ne mangerait pas. Il insista et déclara : « si j'ai voulu participer à ce travail c'est parce que Dieu l'a voulu. Sinon je sais que je peux ne faire aucun effort. Si j'ai tenu à apporter mon travail, c'est parce que telle est la recommandation de Dieu ».

Le Wahabisme apparaît donc comme une « morale du travail », ce qui dans le contexte ouest-africain lui donne les caractéristiques d'une idéologie bourgeoise²⁵⁷. Le Wahabisme en effet, à la différence des confréries qui s'accommodent parfaitement des structures sociales inégalitaires de l'Ouest africain, récuse totalement les distinctions de caste et de classes héritées de la période précoloniale²⁵⁸. Pour les réformistes, tous les musulmans sont égaux qu'ils soient chefs, griots ou esclaves et à ce titre ils sont tous tenus au travail. Ces idées

²⁵⁷ « La vraie prière c'est le travail » phrase d'un réformiste cité par Monteil (1971 : 348).

²⁵⁸ Voir à ce sujet *ibid.* 275-280.

trouvèrent tout naturellement un terrain favorable chez les commerçants bamakois dont beaucoup comme les Kooroko étaient de basse extraction. L'adhésion au Wahabisme leur permettait de faire fi de l'idéologie aristocratique qui les enfermait dans une catégorie sociale déterminée (forgerons, esclaves, etc.). Elle leur donnait l'occasion de se battre sur leur propre terrain, c'est-à-dire sur celui du statut social fondé sur la richesse sans remettre en cause les fondements de cette richesse. Le modèle de l'homme idéal proposé par les Wahabia était celui du musulman travailleur. Si le musulman grâce au fruit de son travail — par exemple le commerce — réussit à amasser quelques biens, il y a tout lieu de s'en réjouir car pour « faire l'aumône, il faut avoir quelque chose ».

[252]

Au delà d'une idéologie qui paraissait être « faite sur mesures » pour les commerçants bamakois, les propagateurs du Wahabisme proposaient à leur clientèle un système d'enseignement destiné à leurs enfants. A la différence des marabouts qui se contentaient de leur apprendre par cœur le Coran, les Wahabia mettaient à la disposition de leurs partisans un enseignement en arabe beaucoup plus élaboré. Le programme de l'Ecole Coranique Supérieure, première medersa fondée par les Wahabia en 1950, comportait en première année, outre l'apprentissage du Coran, l'étude de la langue arabe, de l'écriture, de l'arithmétique, et de la grammaire. En deuxième année, l'étude de ces différentes matières était poursuivie tandis que d'autres comme la théologie et la biographie du prophète faisaient leur apparition (Cardaire 1954 : Annexe II).

Cet enseignement outre qu'il devait débarrasser l'esprit des étudiants de toutes les impuretés contenues dans l'Islam Noir par l'accès direct aux textes, leur procurait des connaissances, comme l'écriture et l'arithmétique, qui étaient directement utilisables dans la vie commerciale ²⁵⁹.

Cependant à court terme cet enseignement entraînait en contradiction avec les buts de l'administration coloniale puisqu'il était dispensé en arabe. Il impliquait donc la négation de la présence française et faisait

²⁵⁹ « Notre rôle est de propager l'Islam, de sortir de l'ignorance ceux qui n'ont pas eu l'occasion d'être instruits, de conduire nos semblables sur le droit chemin ». L.C.Y.

référence à un autre monde culturel et politique : le monde arabe dont le nationalisme virulent (Nasser) ne laissait pas d'inquiéter l'Occident. Un auteur aussi engagé que Cardaire (1954 : 122) ne s'y est pas trompé qui écrivait : « Il n'est certes pas inutile de souligner l'intérêt que peut représenter une telle proposition (l'enseignement en arabe) pour quiconque désirerait sortir de l'orbite métropolitaine et adopter une culture étrangère en vue d'affirmer un affranchissement, qui représenterait, en l'occurrence, l'entrée dans une impasse obscure ».

[253]

L'aspect nationaliste et pro-arabe

Les étudiants d'Al-Azhar, originaires d'Afrique de l'Ouest furent influencés pendant leur séjour en Egypte par le mouvement réformiste apparu dans ce pays à la fin du 19ème siècle et qui avait pris aussitôt une forme politique nationaliste. Sur les bancs de l'Université, ils pouvaient côtoyer nombre d'étudiants qui étaient gagnés aux idées fortement anti-occidentales des Frères Musulmans (Cardaire 1954 : 84, 95). À leur retour en AOF, ne pouvant trouver une place dans l'enseignement colonial en raison de leur méconnaissance du français et bénéficiant de subsides dispensés par le gouvernement saoudien ils étaient tout naturellement portés à se dresser contre les autorités coloniales qui les rejetaient du système d'enseignement et à se tourner vers les pays arabes qui leur fournissaient des modèles d'organisation sociale séduisants.

Leur position nationaliste les conduisait également à s'opposer aux marabouts qu'ils accusaient d'être les agents fidèles du colonisateur ²⁶⁰.

Cheikh Touré, président de l'Union Culturelle Musulmane, écrivait en 1953, dans son Manifeste intitulé : « Afin que tu deviennes un croyant » : « Leur manque de foi (aux marabouts) les pousse à une honteuse collaboration avec les colonialistes » ²⁶¹.

²⁶⁰ Nous avons vu plus haut que cette accusation n'était pas dénuée de fondement.

²⁶¹ Cité par Froelich 1962 : 281-282.

En décembre 1957, à l'occasion de la tenue du congrès de l'UCM à Dakar des attaques furent lancées contre le colonialisme accusé d'avoir abâtardi l'Islam ouest africain, et contre les marabouts considérés comme les agents du système. Durant le congrès, la culture islamique fut exaltée, un appel fut lancé à l'unité musulmane et une motion fut votée pour l'octroi de bourses d'études en pays musulman. Les congressistes décernèrent en outre un hommage à Sekou Touré, réclamèrent le cessez-le-feu en Algérie et le retrait des tirailleurs de ce front.

Les positions nationalistes et pro-arabes des leaders Wahabia eurent une résonance profonde au sein du [254] milieu commerçant bamakois dont l'accumulation était freinée par les maisons de commerce françaises et syro- libanaises et dont une partie adhérait au Rassemblement Démocratique Africain (USRDA).

En principe les dirigeants Wahabia étaient neutres dans la rivalité qui opposait le PSP (Parti Soudanais du Progrès), parti pro-français au RDA organisation anticolonialiste, et ils étaient soutenus aussi bien par Fily Dabo Cissoko, leader du PSP que par Mamadu Konaté dirigeant du RDA. En fait, il semble bien que les penchants des « intellectuels » Wahabia soient allés au RDA dont les options plus radicales concordaient mieux avec leur idéologie. Lorsqu'il fut arrêté en 1948 à Kankan, L.M.F., l'un des quatre premiers étudiants ouest-africains sorti d'AL-Azhar, avait d'ailleurs sur lui une carte du RDA.

Néanmoins il était difficile aux dirigeants réformistes d'opter clairement pour l'un ou l'autre parti politique en raison de la composition sociale du mouvement. Si le Wahabisme comptait en effet dans ses rangs une majorité de partisans du RDA - en général assez démunis - il comprenait également une forte minorité de gens acquis au PSP et qui eux étaient fort riches. Les Wahabia, fidèles au PSP étaient en général de gros commerçants qui finançaient en grande partie l'action du Wahabisme et dont, par conséquent, le mouvement ne pouvait se passer.

Les événements de mai 1957

Toujours est-il qu'en 1957 le gouvernement estimant que la tendance pro-RDA prenait de plus en plus d'importance au sein du Wahabisme et craignant que celle-ci devenant exclusive, le mouvement ne se radicalisât à l'extrême et devienne en quelque sorte l'annexe musulmane de ce parti, décida de frapper le Wahabisme et à travers lui le RDA. C'est là l'origine du programme anti-Wahabia de mai 1957.

[255]

La version que nous donnons ici de ces « événements » diffère évidemment de celle qui fut présentée par l'administration coloniale pour qui ces incidents ne mettent en cause que des « Africains » et sans que le gouvernement ait eu la moindre responsabilité en cette affaire ²⁶².

Il était difficile au gouvernorat d'attaquer de front les Réformistes car ceux-ci dans leurs conférences ne prenaient jamais position politiquement. Le nationalisme qui leur était imputé par l'administration coloniale était plutôt la conséquence de la contestation de l'enseignement français et de la mise en avant de la culture arabe que d'une prise de position anti-colonialiste explicite.

Le gouvernement avait donc besoin d'alliés pour mener à bien son offensive anti-Wahabia et anti-USRDA. Ces alliés il les trouve comme neuf ans auparavant chez les notables, les marabouts et les imams de la ville.

Les événements de mai 1957 ont pour toile de fond la situation nouvelle créée par le succès de l'USRDA aux élections de 1956 et par la mise en vigueur de la loi-cadre de 1956 qui permet à l'USRDA de former le premier gouvernement élu du Soudan (Morgenthau 1964 : 284).

Profitant de ces circonstances favorables, les Wahabia demandent, avec le soutien de l'USRDA, l'autorisation de construire une mosquée, d'ouvrir une medersa et le rappel des deux leaders gambiens expulsés en 1951 : L.M.S.J. et L.M.L.S. (janvier-février 1957). Aussitôt les notables et les imams de la ville adressent au gouverneur une motion dans laquelle ils s'opposent à l'ouverture de la mosquée et de la medersa. En mars, une très nombreuse délégation se rend au palais du

²⁶² Archives Nationales, Koulouba. 1E : Rapports Politiques, Bamako, Mai 1957.

gouverneur à Koulouba pour appuyer cette motion. En avril la medersa fonctionne et les Wahabites s'entendent avec le constructeur de la mosquée de Dravela-Bolibana pour en faire leur lieu de culte. Sans doute faut-il dater de la même époque la mise au point de la tactique commune administration coloniale-notables-marabouts-imams car le commandant de cercle note qu'en [256] Mai 1957 « l'opposition traditionaliste décide de passer à l'action »²⁶³. À l'occasion de l'accord passé entre les notables et le gouvernement représenté par le Capitaine Cardaire (Bureau des Affaires Musulmanes), ce dernier aurait conseillé au grand imam de Bamako de déclarer que ceux qui voulaient prier dans la mosquée ne devaient pas croiser les bras²⁶⁴. Cette interdiction formulée par la plus haute autorité religieuse de Bamako donna le signal de la répression anti-Wahabia. La première victime de la répression fut un commerçant très influent tant au sein du milieu Wahabia qu'à l'intérieur du RDA et qui fut frappé par les « traditionalistes », arrêté par la police et condamné à une amende. Le Capitaine Cardaire poursuivant son action fit valoir au chef de province, le danger que représentait pour les traditions c'est-à-dire pour « les notables bamakois » la réouverture d'une medersa wahabia et le développement d'un mouvement soutenu par l'USRDA.

Aussitôt ce dernier réunit tous les marabouts non-Wahabia de Bamako, afin de prendre des mesures pratiques permettant de juguler l'essor du Wahabisme et de préserver leurs intérêts. Au cours de la réunion, il fut décidé que ceux qui croisaient les bras seraient combattus ouvertement qu'ils soient en train de prier à la mosquée ou qu'ils se trouvent dans la rue. Le chef de province convoqua ensuite un à un les « clercs » Wahabia de la ville et les menaça des pires châtiments s'ils ne démissionnaient pas du mouvement réformiste. Certains prirent peur et à cette occasion renièrent leur conviction.

L'épreuve de force était « attendue » pour le vendredi 17 mai 1957, date à laquelle les Wahabia devaient prier dans leur mosquée. La veille, les principaux leaders Wahabia furent convoqués au cercle en présence

²⁶³ Le compte rendu de ces événements provient de la synthèse des Rapports Politiques du cercle de Bamako (mai 1957) et des renseignements qui n'ont été fournis par L.K.K.

²⁶⁴ Les Wahabia prient les bras croisés par opposition aux autres musulmans qui prient les bras le long du corps.

du Commissaire Central et renoncèrent à leur projet de prière. En dépit de cette déclaration les partenaires du chef de province poursuivirent leur action anti-réformiste, obligèrent les Wahabia à sortir de chez eux, les firent huer [257] par la population et menacèrent de les lyncher s'ils ne quittaient pas les rangs du Wahabisme.

Au jour « annoncé » les incidents éclatèrent vers 13h 15 lorsqu'un Wahabia voulant pénétrer dans la mosquée pour y prier fut insulté et pris à partie, par la foule « traditionaliste ». Pendant tout le reste de l'après-midi et jusqu'à 17 heures des petits groupes de manifestants profitant de la bienveillante neutralité de la police se dispersèrent dans Bamako et traquèrent les Wahabia dans les rues et dans leurs concessions qu'ils pillèrent. Un certain nombre d'entre eux réussirent à se barricader chez eux ou à se réfugier dans les commissariats de police. Au terme du pogrom trente concessions selon le gouvernorat et deux cent soixante dix huit selon les Wahabia avaient été pillées par les manifestants. Quel que soit le nombre exact de concessions pillées, le fait marquant est que, selon les Wahabia, la plus grande partie de ces concessions appartenaient à des membres ou des sympathisants de l'USRDA ²⁶⁵.

Dès la fin de ces incidents qui firent également un mort, les leaders Wahabia et les responsables de l'USRDA se réunirent afin d'analyser la situation. Ils estimèrent que ce pogrom avait pour but de dresser les membres de l'USRDA les uns contre les autres - Wahabia et non Wahabia - et qu'en conséquence, il convenait de garder son calme et de ne pas céder à la provocation. Parallèlement les autorités par la voix d'Amadu Hampate B a lancèrent un appel au calme à la radio.

Le lendemain des incidents les autorités convoquèrent les responsables Wahabia et les traditionalistes qui après bien des péripéties parvinrent à la conclusion d'un accord. Le gouvernement accorda la moitié des dommages et intérêts réclamés par les Wahabia ²⁶⁶ et les chefs des différents quartiers de Bamako se portèrent garants de leur sécurité.

L'affaire était donc réglée en dépit de la tension qui se manifesta encore chaque vendredi pendant une certaine [258] période. Comptant

²⁶⁵ 254 concessions sur les 278 pillées.

²⁶⁶ Neuf millions de francs sur dix-huit.

sur le soutien du gouvernement USRDA, les leaders Wahabia réitérèrent leur demande en faveur de la réouverture de la medersa et de la construction d'une mosquée. À leur grande surprise, ils s'aperçurent que certains membres du gouvernement et en particulier Madeira Keita étaient opposés à la construction de la mosquée. Ceci peut paraître surprenant puisque nous avons vu qu'il existait une certaine convergence entre les mots d'ordre de l'USRDA et ceux du Réformisme. En fait, bien que les leaders de l'USRDA et ceux du Wahabisme aient eu comme ennemi commun le colonialisme français, ils étaient loin de représenter les mêmes intérêts.

L'USRDA dont le noyau dirigeant était formé par des instituteurs représentait fondamentalement les intérêts des fonctionnaires et des employés du secteur privé, donc de ceux qui étaient passés par l'école française, même si de riches et influents marchands participaient au mouvement et finançaient son action. Le mouvement Wahabia au contraire qui était dirigé par des lettrés en arabe avait pour mission de défendre les revendications des commerçants bamakois. L'USRDA par conséquent avait intérêt à soutenir les Wahabisme dans la mesure où une partie de ses membres et sympathisants lui était fidèles et où son idéologie allait dans le sens de ses propres mots d'ordre. Par contre à terme les intérêts de ces deux mouvements étaient contradictoires. Le groupe dirigeant de l'USRDA qui formera plus tard les cadres de la bureaucratie malienne espérait consciemment ou non fonder son pouvoir sur la détention d'un savoir hérité du colonisateur.

Les leaders Wahabia avaient, un univers culturel de référence totalement différent. Pour eux le salut ne pouvait venir que du rapprochement ou même de l'incorporation politique au monde arabe et de l'arabisation du Mali et de l'Afrique de l'Ouest en général. Il semble bien au demeurant que face à ces événements l'accord entre les deux organisations ne fut jamais total car Chailley laisse entendre que les ministres USRDA ne firent pas tout ce [259] qu'il fallait pour voler au secours de leurs « alliés » Wahabia si ce n'est qu'ils ne furent pas fâchés de voir le gouvernement prendre en main la répression contre ce mouvement ²⁶⁷.

²⁶⁷ « La sympathie des ministres va à l'aile marchande de l'Islam donc aux réformistes mais ils ne veulent pas aller trop loin et se compromettre. Lors

Néanmoins après la venue à Bamako d'une délégation de l'UCM, les Wahabia obtinrent en mars 1958 la réouverture de la medersa et en janvier 1959 le gouvernement leur accorda un terrain à N'Tomikorobugu où se trouve l'actuelle école franco-arabe.

Ainsi en dépit de l'interdiction de construire une mosquée les réformistes avaient obtenu partiellement satisfaction puisqu'ils disposaient de deux écoles où était dispensé un enseignement en arabe. Le répit fut toutefois de courte durée car peu de temps après le gouvernement recommanda aux Wahabia d'introduire l'enseignement du français dans les medersas. Les Wahabia suivant les conseils du gouvernement décidèrent donc d'enseigner aux enfants l'arabe pendant les trois premières années d'études puis le français. Cette mesure ne rencontra pas l'agrément du gouvernement qui obligea les réformistes à enseigner les deux langues simultanément.

Cette lutte sourde entre les réformistes et le gouvernement malien avait une toute autre résonance qu'une simple discussion portant sur les mérites respectifs de l'enseignement des deux langues. En fait la rivalité entre partisans de l'enseignement du français et de l'arabe traduisait l'existence d'un conflit entre la bureaucratie malienne naissante et la classe marchande de ce même pays. L'imposition de l'enseignement du français dans les medersas constituait donc l'expression de la première défaite de la classe marchande malienne qui était d'ailleurs obligée de se mettre à l'apprentissage de cette langue pour se reconvertir. Cette défaite était également l'indice de la faiblesse de cette classe et annonçait d'autres déroutes qui allaient, elles, se dérouler à la fois sur le plan religieux (fermeture des mosquées Wahabia, étatisation de la medersa de N'Tomikorobugu, interdiction de l'UCM) mais également sur un terrain plus proprement « politique ».

[260]

NOTES

des graves incidents de Bamako en 1957, ils manœuvrèrent pour que ce soit les Français qui prennent leurs responsabilités » (Chailley 1959).

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[261]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).
Troisième partie : L'idéologie des Kooroko
et des commerçants bamakois en général

Chapitre 2

L'idéologie politique

[Retour à la table des matières](#)

En analysant l'idéologie religieuse des Kooroko et des autres commerçants bamakois, nous avons fait des incursions dans le domaine de l'idéologie politique (partis, système électoral) domaine qui renvoyait lui-même à celui des luttes économiques et sociales (alliance fonctionnaires-employés-commerçants contre notables administration coloniale, conflit bureaucratique-classe marchande). Il est en effet impossible de dissocier dans la pratique ce qui relève de la politique, du religieux de l'économique et du social ²⁶⁸.

Ainsi quand nous parlons de l'idéologie politique, nous envisageons le domaine que l'idéologie assigne au politique c'est-à-dire pour nous ce qui concerne les partis politiques, le système électoral, la lutte pour le pouvoir, etc.

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, avec l'apparition du Mali de la « politique » comme disent les Maliens, c'est-à-dire des partis politiques et de la compétition électorale, les commerçants

²⁶⁸ Balandier (1967 : 41) relève bien cette difficulté lorsqu'il écrit dans son *Anthropologie Politique* : « Les difficultés d'identification du politique se retrouvent aussi au niveau des phénomènes économiques, si l'on considère à part la relation très apparente qui existe entre les rapports de production régissant la stratification sociale et les rapports de pouvoir ».

bamakois avaient le choix entre deux affiliations politiques : l'USRDA et le P.S.P. ²⁶⁹.

L'option politique des commerçants bamakois était fonction de leur stratégie. Ceux qui avaient une stratégie à court terme optaient pour le P.S.P. - courroie de transmission de l'administration coloniale — qui leur permettait [262] de bénéficier d'avantages de toutes sortes. En 1946, à l'occasion des premières élections législatives, le P.S.P. proposa aux commerçants bamakois des prêts pour l'achat de camions en échange de leur adhésion. Nous avons vu par ailleurs l'aide que le P.S.P. apporte aux Jawara pour la fondation de leur nouveau village grâce à l'adhésion de leur chef, l'un des plus gros commerçants de cola de Bamako à l'époque et de son fils qui occupait des fonctions importantes au sein de ce parti.

Ceux qui voyaient plus loin et qui imaginaient un avenir libéré du colonialisme français choisissaient d'adhérer à l'USDRA dont les options plus radicales correspondaient mieux comme nous l'avons vu avec l'affiliation du nombre d'entre eux au Wahabisme.

L'après-guerre correspondit à une période d'intense prospérité pour le commerce de la cola et le commerce africain de Bamako en général. Cependant, l'accumulation des commerçants bamakois était freinée par les maisons du commerce française (SCOA, CFAO, etc.) les Syro-Libanais qui leur barraient l'accès aux secteurs les plus profitables du commerce (importation et distribution en gros de produits manufacturés) et par les banques françaises qui pendant longtemps refusèrent de leur accorder des prêts ²⁷⁰.

Aussi n'est-il pas surprenant de voir un grand nombre de commerçants adhérer à l'USRDA dès le début de son existence. L'affiliation à l'USRDA de nombreux marchands bamakois ne fut pas sans influence sur les succès électoraux et politiques futurs de ce parti politique. La détention des réseaux leur permettait de toucher de larges

²⁶⁹ Le RDA et l'USRDA furent fondés en octobre 1946 à Bamako, le PSP peu de temps après. Les premières élections furent organisées afin de désigner les membres de l'Assemblée Nationale Constituante le 21 octobre 1945 (Morgenthau 1964 : 275-276).

²⁷⁰ À propos des groupes sociaux qui prennent conscience de la dépendance nationale Balandier (1971 : 158) cite : « Les bourgeoisies locales dont l'essor est limité par le caractère strictement dépendant des économies nationales ».

couches de la population malienne et d'assurer la liaison entre les différentes sections territoriales du Rassemblement Démocratique Africain (Morgenthau 1964 : 288).

Les commerçants bamakois apportaient également à l'USRDA un soutien financier dont celle-ci avait le plus grand besoin et en contrepartie obtenaient au sein de cette organisation quelques rares postes importants.

[263]

Le père de l'un de nos informateurs Kooroko fournit les fonds nécessaires à l'achat du premier véhicule de Mamadu Konaté président de l'USRDA. Chez un autre Kooroko, L.S.J. dont il a été question plus haut, l'organe du parti l'Essor était imprimé. Au sein du parti on trouvait certains commerçants à des postes élevés : L.D.S. (Soninké) était commissaire aux conflits du Comité Directeur, tandis que L.D.T. (Banmana) était trésorier du parti. On peut citer également M.M. qui occupait par ailleurs de hautes fonctions au sein du mouvement Wahabia. Cependant pas plus que le P.S.P., dont le leader Fily Dabo Cissoko était un chef de canton lettré, l'URSDA qui avait à sa tête des instituteurs n'était dirigé par un commerçant ²⁷¹.

Au demeurant seuls, M.M. leader Wahabia et L.D.S. qui est cultivé en arabe représentaient véritablement les marchands maliens à l'intérieur de l'USRDA car L.D.T. était passé par l'école française (Ecole commerciale de William Ponty), ce qui le différenciait nettement de ses confrères.

Morgenthau (1964 : 288) fait état de la modération des commerçants lors des discussions politiques à l'intérieur de l'USRDA sauf en ce qui concerne le problème des inégalités héritées de la période pré-coloniale. Toutefois il ne semble pas - d'après les informations que nous avons pu recueillir que l'anti-colonialisme des commerçants ait été moins virulent que celui des fonctionnaires, employés et autres salariés. Le fait essentiel est que les commerçants étaient en général illettrés en

²⁷¹ Les commerçants étaient nettement sous-représentés à l'intérieur du RDA. Il n'est pour s'en convaincre que d'analyser la composition sociale des délégués au congrès de Bamako (septembre 1957) : 162 fonctionnaires (dont 35 de la Santé, 44 de l'enseignement, 83 de la fonction publique ; 17 commerçants, industriels et artisans (c'est nous qui soulignons) ; 53 salariés divers ; 5 chefs coutumiers. Source, Jacques Arnault (1958 : 297).

français et donc incapables de prendre en main eux-mêmes leurs intérêts politiques et que l'USRDA représentait les intérêts d'autres couches de la population malienne. Ces commerçants par conséquent ne pouvaient être qu'une force d'appoint — non négligeable certes — à l'intérieur de l'USRDA dont la force motrice était toutefois constituée par les fonctionnaires et les employés qui utilisaient les petits salariés et les paysans comme masse de manœuvre. Bien que le [264] RDA ait pris plusieurs fois la défense des commerçants maliens en ce qui concerne par exemple l'obtention de plus grandes facilités de crédit ²⁷² et la suppression de la taxe sur les colas, l'idylle entre la future bourgeoisie d'État et la classe marchande ne pouvait se poursuivre très longtemps dès lors que l'empire coloniale se faisait de moins en moins lourde ²⁷³.

Le premier nuage survint à la suite du pogrom anti-Wahabia de 1957 lorsque le gouvernement USRDA interdit aux Wahabia de construire une mosquée. Le second motif de discorde intervint à l'occasion de l'éclatement de la Fédération du Mali (22 août 1960) et de l'interruption du trafic ferroviaire entre le Mali et le Sénégal décidée unilatéralement par les dirigeants maliens (Foltz 1965 : 183). Cette décision qui fut prise sans tenir aucunement compte des intérêts des commerçants maliens porta un coup terrible aux commerçants bamakois et notamment à ceux de cola qui voyaient le marché sénégalais leur échapper presque totalement ²⁷⁴. Elle leur montra également que désormais le gouvernement pouvait se passer d'eux et que la politique économique malienne serait orientée dans un sens non conforme aux principes de l'économie libérale, à laquelle ils étaient attachés. Dès lors le cycle infernal était déclenché. Les commerçants maliens s'empressèrent

²⁷² Snyder (1965 : 69, 75) Le passage de la résolution économique du Congrès de Bamako de 1957 concernant les commerçants était à cet égard assez ambigu. D'une part, il mettait l'accent sur la nécessité d'obtenir des avantages pour les commerçants africains, d'autre part il insistait sur le caractère parasitaire du commerce traditionnel. Source : Jacques Arnault, (1958 :301).

²⁷³ Cf. Balandier (1971 : 275) « À une époque plus récente, dès le moment où la revendication d'indépendance s'exprime et s'organise, il se crée un « front » d'opposition au colonisateur. Et cette large unité contribue à réduire, au moins provisoirement, les antagonismes entre classes sociales naissantes ».

²⁷⁴ Contrairement à ce que pense Foltz 1965 : 158.

d'exporter dans les pays limitrophes les capitaux qu'ils estimaient menacés par la politique « socialiste » du nouveau régime.

En retour et pour contrer les commerçants ainsi d'ailleurs que les entreprises françaises et syro-libanaises, le gouvernement malien décidait le 1er juillet 1962 la création d'un franc malien inconvertible ²⁷⁵. La réponse des commerçants maliens à cette mesure qui portait atteinte à leurs intérêts est connue, c'est la manifestation de juillet 1962, dont le mot d'ordre était « Vive le CFA » (Diop 1971 : 149). Face à cette manifestation la réaction du gouvernement fut brutale. Fily Dabo Cissoko et Hamadou Dicko, les anciens leaders du P.S.P. qui représentaient [265] désormais les intérêts de la classe marchande malienne, ainsi que Kasum Touré, un riche et influent commerçant furent arrêtés et condamnés à mort ²⁷⁶. Vingt-deux autres commerçants furent arrêtés, condamnés et envoyés à Kidal, au Sahara ²⁷⁷. La répression exercée par le régime de Modibo Keita à l'encontre du milieu marchand malien marquait pour cette classe la fin de son existence en tant que force politique. Désormais les commerçants maliens allaient se tenir à l'écart de la scène politique et essayer de profiter des occasions qui leurs étaient offertes par la politique économique malienne ²⁷⁸. La bureaucratie malienne, en effet, pour donner une base économique à son pouvoir de classe paracheva l'action entamée avec la création du franc malien inconvertible et procéda à la mise en place d'un secteur d'État industriel et commercial. Ce dernier composé de la SOMIEX pour l'importation, l'exportation et la distribution d'un certain nombre de produits de base, de l'OPAM pour la commercialisation des céréales et du réseau des coopératives rétrécissait donc le champ d'action des commerçants maliens auxquels

²⁷⁵ La création du franc malien (= 1 franc CFA) s'est accompagné de celle de la Banque de la République du Mali et du départ de ce pays de la BCEAO.

²⁷⁶ Leur condamnation à mort fut commuée en détention à perpétuité, néanmoins ils disparurent dans des circonstances mystérieuses (Meillassoux 1970).

²⁷⁷ Le fils d'un de nos informateurs fut condamné à 20 ans de prison. En 1966 lorsqu'il fut remis en liberté, sur les 20 condamnés 8 étaient décédés.

²⁷⁸ Encore faut-il mentionner la révolte de Wolosebugu de juin 1968 qui était dirigée par un commerçant Kooroko. Cette révolte, toutefois, répondait également à d'autres préoccupations que celles des commerçants.

il ne restait plus en principe que certains produits manufacturés importés, le bétail, le poisson séché et fumé et la cola ²⁷⁹.

Le monopole exercé par l'État sur une partie du secteur commercial joint aux diverses mesures édictées par la bureaucratie malienne pour contrôler le commerce privé et réaliser l'accumulation porta à n'en pas douter un coup très dur à nombre de commerçants maliens. L'augmentation des droits de douane et des impôts divers ²⁸⁰ (patentes, impôts sur le chiffre d'affaires), l'obligation faite aux commerçants de se regrouper à l'intérieur de sociétés mutuelles ou commerciales ou de posséder un capital élevé (commerçant individuel) pour pouvoir accéder à l'importation, la nécessité de tenir une comptabilité, de déposer un capital bloqué en banque ²⁸¹, l'obligation d'exporter pour importer (procédure EXIC) et de rapatrier une certaine partie des produits des exportations en [266] devises, toutes ces mesures décrétées par le gouvernement malien génèrent sans doute un certain nombre de commerçants maliens qui abandonnèrent le commerce, voire même partirent à l'étranger. Cependant certaines de ces mesures « socialistes » parce que pratiquement nationalistes selon l'excellente expression de Majhemout Diop (1971 : 149), présentaient certains avantages pour les commerçants. D'une part en effet la création d'un secteur économique d'État s'il restreignait le champ d'action des commerçants maliens avait aussi pour effet de les débarrasser de la concurrence européenne et syro-libanaise, d'autre part le système mis en place (SOMIEX, législation et contrôle du commerce) laissait subsister des « trous » à l'intérieur desquels certains commerçants maliens pouvaient aisément se glisser. Aussi la mise sur pied d'un appareil économique d'État permît-elle paradoxalement le développement d'une couche fort restreinte il est vrai de commerçants,

²⁷⁹ La SOMIEX (Société Malienne d'importation et d'Exportation) avait le monopole de l'importation du sel marin, du lait, du sucre, de la farine, du ciment, des métaux non ferreux (non élaborés), de la percale, de la cretonne, du thé et de l'huile. Elle avait le monopole de l'exportation des arachides, du coton, du karité, de la gomme et de la laine.

²⁸⁰ Création notamment d'une taxe de 40 MF par kg de cola importé (60 MF à partir de 1967).

²⁸¹ Loi N.65-14/AN RM du 27 mars 1965 statut général de la profession de commerçant en République du Mali, décret d'application N.62/PG RM du 29 mai 1965.

transporteurs et entrepreneurs qui profitant du départ des maisons européennes et syro-libanaises et utilisant leurs liens familiaux ou autres avec les dirigeants — quand ils n'étaient pas chargés de faire le commerce pour eux — réussirent à accumuler des fortunes relativement considérables. Parallèlement les difficultés d'approvisionnement de la SOMIEX ainsi que sa mauvaise gestion firent que celle-ci approvisionna très mal voire déserta complètement le marché malien qui revint en grande partie aux commerçants. Ainsi, au total la classe marchande malienne qui était déjà faible, était de surcroît divisée quant à son attitude envers le régime de Modibo Keita²⁸². Ceux qui étaient victimes du système n'avaient aucune possibilité de se révolter contre lui, ceux qui en profitaient en exportant frauduleusement du bétail et en important non moins frauduleusement des marchandises n'avaient aucune raison de se rebeller contre un régime dont ils exploitaient les faiblesses.

Aussi peut-on affirmer que la classe marchande malienne ne joua pas un rôle direct dans le renversement [267] du régime de Modibo Keita, même si en fait par la nature de ses activités elle contribua à sa perte. Les exportations frauduleuses de capitaux qui alimentaient le marché libre du franc malien à l'extérieur contribuèrent grandement au retour du Mali dans la zone franc et à la dévaluation de Mai 1967 qui sonnèrent en fait le glas du régime (Amin 1971 : 264). Cependant le retour à la convertibilité en Avril 1968 fut loin de satisfaire complètement les commerçants qui voyaient à juste titre dans cette

²⁸² L'analyse à laquelle se livra Majhemout Diop sur les rapports entre la classe marchande et la bourgeoisie d'État malienne est intéressante mais pêche gravement par le fait qu'il croit que le nombre des commerçants maliens dépasse les 250.000. Pourtant Gallais (1967, II : 574) estime qu'à Mopti l'élite marchande est peu nombreuse et réunit une centaine de familles » (deuxième ville du Mali et premier centre de commercialisation du poisson séché et fumé). Nous avons vu par ailleurs que les grossistes-magasinières en cola de Bamako sont une quinzaine. En outre le recensement effectué en 1967 des organismes divers agréés en République du Mali montre qu'il y avait à cette date 44 « commerçants individuels (10 millions de capital), 2 sociétés commerciales (5 millions de capital) et 34 sociétés Mutuelles agréées (15 millions de capital) : Ceci représente environ 400 gros commerçants maliens, c'est dire ayant 1 million de plus de capital ; on est loin des 250.000 sauf à englober dans cette catégorie les innombrables détaillants et micro-détaillants (tabliers) qui ne constituent en fait que des « chômeurs déguisés ».

mesure l'amorce de la cessation de l'état de pénurie et donc de la disparition de leurs super-profits. Le coup d'État du 22 novembre 1968 fut néanmoins salué par les commerçants qui se reconnaissaient volontiers dans l'idéologie libérale du nouveau régime. Quelques jours après le renversement de Modibo Keita, on put voir défiler bruyamment dans les rues de Bamako les « richards » (*baana*) vêtus de grands boubous au volant de leurs grosses voitures tandis que leurs dépendants et employés se tenaient dans les camions. Si les commerçants accueillirent avec joie l'arrivée au pouvoir des militaires ceux-ci dont la base sociale interne était aussi fragile que celle de leur prédécesseurs firent tout pour les gagner à eux ²⁸³. Ils abolirent tout d'abord la loi sur le commerce de 1965 et lui substituèrent une réglementation beaucoup plus souple dispensant notamment les « gros » commerçants désormais classés en commerçants individuels (assujettis seulement à la patente), sociétés anonymes (25 millions de FM de capital) sociétés à responsabilité limitée (7 millions de FM de capital), sociétés en nom collectif (3 millions de FM de capital) et sociétés de caution mutuelle (1.750.000 de FM de capital) de déposer le quart de leur capital sur un compte bloqué en banque donnant la possibilité au conjoint d'un fonctionnaire ou d'un salarié d'exercer le commerce ²⁸⁴. Parallèlement le Comité Militaire de Libération Nationale tenta de faire participer les commerçants à la commercialisation du mil en leur faisant avancer les capitaux nécessaires par l'OPAM. Le résultat fut un échec [268] total. Les commerçants utilisèrent la plus grande partie des capitaux pour acheter du mil à des fins spéculatives ou, pour l'exporter clandestinement ou bien encore se servirent de l'argent avancé comme fonds de roulement pour leurs propres affaires. (Diop 1971 : 151-152).

²⁸³ C'est tout du moins le cas actuellement. Dans les premiers mois qui suivirent le coup d'état du 22 novembre 1968, les militaires qui avaient supprimé la milice, les champs collectifs et rétabli la libre circulation des grains eurent le soutien des paysans. Cependant celui-ci reposait sur un malentendu car pour les paysans la chute de Modibo Keita signifiait la disparition de l'État, de tout État oppresseur. Aussi refusèrent-ils de continuer à payer l'impôt, d'envoyer les enfants à l'école etc... Les militaires les ramenèrent rapidement à la raison. Au demeurant l'augmentation des impôts et le rétablissement partiel de la commercialisation d'État ramenèrent progressivement les paysans à l'état de résistance passive ou d'hostilité qui était le leur sous le régime précédent.

²⁸⁴ Ordonnance N ; 12 CMLN du 1er mars 1969, décret N. 48 PG RM du 11 mars 1969.

Enfin les militaires invitèrent les commerçants maliens à rapatrier leurs avoirs déposés à l'étranger pour les investir au Mali dans le secteur productif.

Comme certains auteurs (Couty, Diop) ils pensaient pouvoir utiliser ces formes dominées du capital pour mettre en place un secteur industriel national. Mais là aussi les résultats ne sont pas particulièrement brillants. Depuis le coup d'État, le seul investissement envisagé dans le secteur industriel par un commerçant malien est celui de M.S.D. (fabrique de vinaigre et d'eau de javel) qui est l'un des plus riches d'entre eux et qui n'est pas précisément représentatif de son milieu.

En réalité l'option libérale du nouveau régime qui favorisé en fait le retour des capitaux européens et syro-libanais joint à la faiblesse numérique, financière des marchands maliens rendent illusoire tout développement national fondé sur cette classe.

[269]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[270]

[271]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

I. Il s'est constitué en Afrique de l'Ouest, à l'époque pré-coloniale, Plusieurs groupes de commerçants, dont les Kooroko, qui ont utilisé les occasions qui se présentaient à eux pour maximiser leur accumulation. Celles-ci sont notamment intervenues, à la fin du XIX^{ème} siècle, sous la forme d'un afflux considérable d'esclaves puis sous la colonisation par le développement des cultures commerciales et la diffusion des moyens de transport et de communication modernes. L'utilisation de ces conditions nouvelles par les commerçants ouest-africains a permis à certains d'entre eux d'accumuler des fortunes relativement considérables, dans les secteurs dits « traditionnels » : cola, poisson séché et fumé, bétail, etc. c'est-à-dire des secteurs concédés par le capitalisme international au capitalisme autochtone. De ce point de vue, les fortunes amassées par les commerçants témoignent de leur faculté d'adaptation à des situations nouvelles. Cependant, ces commerçants dominés n'ont jamais pu, sauf exception, opérer hors du domaine qui était le leur.

Le mode d'agression du capitalisme occidental (conquête coloniale) sur l'Afrique de l'Ouest a eu, en effet, pour résultat de réserver aux firmes expatriées et à leurs satellites (Libano-Syriens) les secteurs les plus profitables du commerce, c'est-à-dire l'exportation et l'importation de gros, tandis qu'il obligeait les commerçants africains [272] soit à se cantonner dans les secteurs les moins rentables, soit à devenir des commis subalternes des grandes maisons de commerce (Coquery-Vidrovitch et Moniot 1974 : 316). De 1960 à 1968, la politique du régime de Modibo Keita : « socialiste » en théorie, mais

« nationaliste » en fait, a eu des conséquences contradictoires sur les milieux commerçants. En rompant partiellement avec l'impérialisme et en concédant aux commerçants certains secteurs situés en aval du commerce d'état, ce régime a permis à une partie d'entre eux d'accumuler dans des conditions favorables.

Cependant, sa politique d'indépendance monétaire, d'étatisation du commerce et de répression à l'égard du milieu marchand l'a progressivement détaché d'une fraction de cette classe. C'est ainsi que la fuite des capitaux à l'étranger et l'antagonisme larvé de certains commerçants à l'égard du pouvoir ont préparé progressivement la chute du régime socialiste et l'arrivée des militaires au pouvoir.

Depuis 1968, les rapports entre la bourgeoisie d'état et la classe marchande se sont radicalement transformés. Les tensions qui existaient comme deux classes sociales distinctes ont aujourd'hui disparu. À l'heure actuelle, on peut dire que le pôle marchand et le pôle bureaucratique de la classe dominante fonctionnent pratiquement en symbiose.

II. La question reste ouverte du caractère autochtone ou importé du commerce en Afrique de l'Ouest. Les récentes synthèses de Person (1968) et de Meillassoux (1971) situent bien la controverse mais laissent, à notre avis, pendante la solution qui repose sur les progrès de l'archéologie et sur l'étude intensive de l'origine des différentes communautés Jula, du nord de la Côte d'Ivoire notamment. S'il n'est pas douteux en effet que les échanges transsahariens ont imprimé leur marque au commerce ouest-africain dans son ensemble, il n'est pas non plus interdit de penser que ce commerce est venu se [273] greffer sur des échanges plus anciens affectant le Bilad Es Sudan (pays des Noirs) proprement dit. La solution réside peut-être également dans une façon différente de poser la question. Le caractère autochtone ou importé d'une institution, en l'occurrence le commerce, dépend en effet de l'échelle à laquelle on se réfère et des limites spatiales de la (des), société(s) en question. C'est tout le problème de la définition de l'espace socio-économique d'une société, de sa cohérence et de son niveau de détermination qui émerge ici. À cet égard, le commerce de même que d'autres institutions comme la guerre et les relations de domination politique entre sociétés ont ici une valeur démonstrative

certaine dans la mesure où leur prise en considération incite à déplacer l'objet de l'anthropologie (Amselle 1974).

Par le biais de l'analyse de tels phénomènes, ce dernier se porte en effet de l'étude de la société X ou Y, à l'analyse des relations entre les sociétés X et Y, Cette modification de l'éclairage anthropologique remet en question l'essentiel de la démarche de la discipline qui a tendance, depuis le fonctionnalisme, contemporain pour l'essentiel de la période coloniale, à considérer chaque société comme une monade sans portes ni fenêtres. Des travaux récents s'inspirant de la démarche dynamiste mettent l'accent sur l'étude des rapports entre sociétés différentes non seulement pour la période contemporaine (situation coloniale et néo-coloniale) mais également pour les périodes pré-coloniales dont on s'aperçoit aujourd'hui qu'elles sont le loin de correspondre à des sociétés pré-capitalistes puisque le capitalisme au moins depuis le XVI^{ème} siècle y manifeste d'une façon ou d'une autre, sa présence. Ces travaux qu'ils portent sur le commerce entre les sociétés lignagères du Congo au XIX^{ème} siècle (Dupré 1972) ou sur la place de Baoulé dans l'ensemble économique ouest-africain pré-colonial (Chauveau 1972 et 1974) renforcent un courant dont il faudra bien un jour [274] analyser le refoulement par l'anthropologie et que l'on pourrait qualifier d'historiciste. Orienter l'anthropologie dans le sens de l'historicisme signifie à notre sens que la priorité doit être donnée à l'étude du jeu réciproque des transformations d'une société et de son environnement. En d'autres termes, il conviendrait de situer ou de « positionner » dans un cadre spatial et historique déterminé, chaque ethnie ou région faisant l'objet d'une investigation anthropologique. Cette précaution méthodologique dépasse la critique du « présent ethnographique » qui affecte nombre de monographies. Elle vise à considérer chaque société comme élément d'un système plus large qui ne se confond pas non plus avec la catégorie de « mode de production ». En effet cette catégorie et particulièrement lorsqu'elle est appliquée aux sociétés dites pré-capitalistes où elle est utilisée de pair avec le qualificatif lignager, domestique ou tout autre, est toujours affectée d'un coefficient localiste. Or la compétence d'un chef de lignage à fortiori d'un roi pré-colonial ne s'arrête pas à la gestion d'un lignage ou d'un royaume strict sensu. Le rapport de son lignage aux autres lignages, de son royaume aux autres ethnies fait intrinsèquement partie de ses attributs. Pour lui la politique extérieure au sens large est au

moins aussi importante que la gestion interne de son lignage ou de son royaume.

Pour formuler cette proposition de façon plus précise, on pourrait dire que dans un groupe social si élémentaire soit-il (par exemple un lignage), le rapport à l'extériorité constitue une donnée immédiate de sa constitution et de maintenance.

Dans ce qu'il faut étudier, c'est le système global où l'ensemble des déterminations qui pèsent sur les éléments, leur donne leur poids spécifique, leur imprime leur rythme propre de développement. En se transformant, celui-ci modifie la place assignée à chacun de ces éléments qui à leur tour réagissent sur lui.

[275]

C'est dire qu'il ne saurait être question d'étudier hors de leur contexte précis, les rapports qu'entretiennent le capitalisme avec les sociétés pré-capitalistes. Nous postulons ici que pas plus qu'il n'y a une seule forme de société capitaliste dont les lois de fonctionnement seraient définies une fois pour toute et qui se subsumerait dans la catégorie « mode de production », il n'y a de société pré-capitaliste dont la forme demeurerait immuable au cours de l'histoire. Si le premier terme de cette proposition est plus facile à admettre que le second c'est parce que les sociétés pré-capitalistes, notamment dans la tradition anthropologique, sont essentiellement vues comme froides, répétitives, etc. Or, pour nous, non seulement toutes les sociétés ont une histoire et sont dans l'histoire, ce qui est banal, mais elles sont également sujettes à des transformations de formes ou de « changes de formes » selon l'expression de Marx.

Ceci illustre bien à notre avis le caractère arbitraire des typologies élaborées pour rendre compte des sociétés relevant de la juridiction des anthropologues. Toute typologie est en effet par définition a-historique ou plutôt elle est évolutionniste, ce qui n'est contradictoire qu'en apparence, c'est-à-dire qu'elle épingle les primitifs actuels comme si ces derniers étaient nos ancêtres contemporains. À prétendre qu'une société africaine contemporaine relève du type lignager féodal ou asiatique, c'est oublier que le seul mode de production qui ait véritablement droit à ce titre actuellement c'est l'impérialisme. Toutes les autres sociétés dites précisément non ou pré-capitalistes sont déterminées par ce système, c'est-à-dire que l'espace de leur

reproduction est fonction de la reproduction du système global. Plutôt que des sociétés isolées, il faut appréhender pour chaque période historique des « chaînées de sociétés » dont la trame apparaît lorsqu'on prend en considération les modes de relation qui existent entre chacun des éléments : commerce, guerre, domination politique, etc... Cette démarche conduit à réinsérer ces objets [276] éclatés que sont les sociétés primitives dans une histoire qui peut être celle d'un sous-continent ou d'un continent. Les relations entre sociétés, entre ethnies, qu'elles soient de nature marchande, guerrière, ou politique, créent ces différences de potentiel, ou ce « développement inégal » qui est le fond de l'histoire.

[277]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

SOURCES

INFORMATEURS

Bamako

[Retour à la table des matières](#)

Burlaye Bagayogo, Bamako
Laji Adama Bagayogo, Bamako
Laji Zumana Bagayogo, Bamako
Mamadu Bagayogo, Bamako
Menogo Bagayogo, Bamako
Shiaka Bagayogo, Bamako
N’Famusa Balo, Bamako
Laji Basidiki Damba, Bamako
Isa Dumbia, Bamako
Jeli Kane Jeli Dumbia, Bamako
Laji Bakari Dumbia, Bamako
Almami Ja, Bamako
Kelemonzon Jabate, Bamako
Laji Basiru Jabate, Bamako
Laji Tumani Jabate, Bamako
Laji Seku Jabate, Bamako
Tiemokho Jabate, Bamako
Laji Amara Jabi, Bamako
Laji Muhamadu Sanusi Jabi, Bamako
Ibrahima Jakite, Bamako

Ismaila Jara, Bamako
Mamadu Jara, Bamako
Amadu Jawara, Bamako
Dramane Diawara, Bamako
Gausu Jawara, Bamako
Laji Daman Jawara, Bamako
[278]
Mamadu Jawara, Bamako
Gausu Kamara, Bamako
Laji Daman Kamara, Bamako
Abdukarim Kante, Bamako
Burlaye Kante, Bamako
Ibrahima Kante, Bamako
Laji Drisa Kante, Bamako
Laji Musa Kante, Bamako
Laji Suleiman Kante, Bamako
Tijani Kante, Bamako
Laji Seydu Kone, Bamako
Laji Teneman Konate, Bamako
Karim Kulibali, Bamako
Laji Kalifa Kulibali, Bamako
Laji Mamadu Kanajigi, Bamako
Laji Kabine Kaba, Bamako
Karamoko Sangare, Bamako
Laji Banzumana Sanogo, Bamako
Masa Sidibe, Bamako
Sale Sidibe, Bamako
Abdulaye Sumanoro, Bamako
Drisa Sumanoro, Bamako
Drisa Sumanoro, Bamako
Jigi Sumanoro, Bamako
Kasum Sumanoro, Bamako
Laji Shiaka Sumanoro, Bamako
Yakuba Sumanoro, Bamako
Laji Namori Traore, Bamako
Sori Traore, Bamako
Laji Menkoro Ture, Bamako
Laji Cheikna Yatabari, Bamako
Almami Malik Yatara, Bamako

[279]

Cercle de Bamako, arrondissement de Wolosebugu

N'Fali Bagayogo, Wolosebugu
Laji Karamoko Dumbia, Wolosebugu
Laji Siriki Dumbia, Wolosebugu
Usman Dumbia, Wolosebugu
N'Tokhon Samake, Wolosebugu
Zinaban Samake, Wolosebugu
Laji Mosomba Sumanoro, Wolosebugu
Faseri Sumanoro, Wolosebugu
Jaba Jawara, M'Piebugu
Morojan Kulibali, NTentubugu

Segu

Laji Menkoro Jawara, Segu

Sikaso

Adama Traoré, Sikaso

Kolonjeba

Musa Jawara, Kebila

Nara

Majaga Sumare, Gumbu

Cercle de Buguni, arrondissement central

Laji Koleba Dumbia, Buguni
Laji Seribajan Jawara, Buguni
Tiekoro Kante, Buguni
Laji Falen Kulibali, Buguni
[280]
Mamadu Kulibali, Buguni
Bemba Kulibali, Buguni
Mande Traore, Buguni
Sibije Balo, Madina
Fajo Jawara, Madina
Kamaje Musa Jawara, Madina
Laji Shiaka Jawara, Madina
Mamuruba Jawara, Madina
Sine Jawara, Madina

Cercle de Buguni, arrondissement de Keleya

Amadu Bagayogo, Keleya
Laji Sekuba Bagayogo, Keleya
Musa Bagayogo, Basa

Cercle de Buguni arrondissement de Garalo

Laji Bafin Kane, Garalo
Amadu Kante, Garalo
Laji Bugu Kante, Garalo
Mamadu Sangare, Garalo

Cercle de Yanfolila, arrondissement central

Mamari Shiaman, Yanfolila
Sayon Sumanoro, Yanfolila

arrondissement de Filamara

Mameri Jabate, Basidibejin
Tumani Sidibe, Basidibejin
Jefode Dumbia, Dugufin
Dramane Kulibali, Filamana
Brema Sangare, Filamana
Fode Dumbia, Filamana
[281]
Tieba Sidibe, Filamana
Jamusa Jawara, Sangarejin
Moro Sangare, Sangarejin

arrondissement de Faragwaran

Musa Bagayogo, Faragwaran
Dugufana Balo, Faragwaran
Mamari Jara, Niarako
Dokoro Samake, N'Tentu
Siriman Samake, N'Tentu

arrondissement de Yorobugula

Lamine Jalo, Berele
Musa Dumbia, Madina-Jasa
Seku Jakite, Madina-Jasa
Amadu Kuyate, Madina-Jasa
Musa Bagayogo, Yorobugula
Solomani Dumbia, Yorobugula
Numusa Jabate, Yorobugula
Barijan Jakite, Yorobugula
Bugu Jalo, Yorobugula
Musa Shiaman, Yorobugula
Fako Sumanoro, Yorobugula

arrondissement de Dusujana

Tieule Kulibali, Koloni
Tumani Sangare, Koloni
[282]

arrondissement de Kalana

Musa Dumbia, Ajila
Moro Sidibe, Ajila
Fode Kamara, Kalana
Musa Sidibe, Koshiala
Maliki Kamara, Koshiala
Saatigi Sidibe, Kalana
Famakhan Sumanoro, Kalana
Zumana Sumanoro, Kalana
Sidiki Sidibe, Niesumala
Soma Sumanoro, Niesumala
Saatigi Sidibe, Sajurula

arrondissement de Sekorole

Amadu Kulibali, Sekorole
Basi Jawara, Sekorole
Mamadu Dumbia, Sekorole
Seydu Jawara, Sekorole
Araba Mogo-Sidibe, Bambala
Dauda Sidibe, Sekorole
Laji Saatigi Sidibe, Sekorole

Côte d'Ivoire

Tiemokhojan Balo, Bouake
Laji Banzumana Jalo, Bouake
Siriman Keita, Bouake

[283]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

SOURCES

Documents d'archives

[Retour à la table des matières](#)

Collomb, Docteur.

Notice sur le cercle de Bamako 1884-1885

Archives Nationales, Koulouba.

Monographies du cercle de Bougouni,

Territoire du Soudan Français

Tome 1 : 1953

Tome 2 : 1953

Tome 5 : 1955

Archives Nationales, Koulouba

Papers printed for the use of the Colonial Office 879, 29, African
West (366) Sierra Leone

Major A.M. Festing's - Mission to Almami

Samodu I. Diary

Public Record office, Londres.

Rapport de tournée, 1925

Cercle de Bamako

Archives Nationales, Koulouba.

Rapports politiques du cercle de Bougouni,
1894-1915.

Archives Nationales, Koulouba.

Rapport Politique Bamako,

Mai 1957.

Archives Nationales, Koulouba.

[284]

Les négociants de la Savane.
Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).

SOURCES

OUVRAGES CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

AKASAKA Masaru, 1973, « Ouélessébougou : a village in Southern Man, its characteristics as market seulement », *Kyoto University African Studies* 8, p. 117-149.

AL-OMARI, 1927, (1337), *Masalik el Absar fi Mamalik el-Amsar. I. L'Afrique moins l'Egypte*. Traduit et annoté par Gaudefroy Demombynes. Paris, Paul Geuthner.

AMIN Samir, 1969, *Le monde des affaires sénégalais*. Paris : Editions de Minuit.

AMIN, Samir, 1970 *L'accumulation à l'échelle mondiale*. Paris : Anthropos, Dakar : IFAN.

AMIN, Samir, 1971, *L'Afrique de l'Ouest bloquée*. Paris : Editions de Minuit.

AMSELLE, Jean-Loup, 1969, « Rapport de mission sur l'économie marchande au Mali (octobre 1967-juin 1968) », *Cahiers d'Etudes Africaines*. IX, 34, p. 313-317.

AMSELLE, Jean-Loup, 1970, « Les réseaux marchands Kooroko », *African Urban Notes*, V, 2, p. 143-158.

AMSELLE, Jean-Loup, 1971, « Parenté et commerce chez les Kooroko », in Claude Meillassoux, éd., *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London), p. 253-265.

AMSELLE, Jean-Loup, 1974, « Sur l'objet de l'anthropologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LVI, p. 91-114.

ARNAULT, Jacques, 1958, *Procès du colonialisme*. Les essais de la Nouvelle Critique, 6, Paris : Editions Sociales.

AUBERT, A., 1939, (1932). « Coutume Bambara (cercle de Bougouni) », in *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale Française*, Tome. II : *Soudan* Paris : Larose.

BALANDIER ; G. 1967, *Anthropologie Politique*. Paris, Presses Universitaires de France.

BALANDIER, G., 1971 *Sens et puissance*. Paris : Presses Universitaires de France.

[285]

BINGER, L.G., 1892, Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889). 2 tomes. Paris : Hachette.

BOHANNAN. P et DALTON. G., eds. 1962. *Markets in Africa*. Evanston, III Northwestern University Press.

BOUTILLIER, J.L., 1971, « La cité marchande de Bouna dans l'ensemble économique ouest-africain pré-colonial », in Claude Meillassoux, ed., *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London), p. 240-252.

BOYER, G., 1953, Un peuple de l'Ouest soudanien : les Diawara. Mémoires IFAN, 29, Dakar.

BRASSEUR, Gérard. 1961, « Etude de géographie régionale : le village de Ténentou (Mali) », *Bulletin de TIFAN*, série B, XXIII, 3-4, p. 607-675.

CAILLIE, René, 1965, (1830). Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné dans l'Afrique Centrale. Paris : Anthropos.

CARDAIRE Marcel, 1954, L'Islam et le terroir africain, *Etudes Soudanaises*, 2. p 1-184.

CHAILLEY, Marcel, 1959, L'Islam au Soudan. Document CHEAM N. 3242. Paris, 13 p. multigr.

CHAUVEAU, Jean-Pierre 1972, Note sur la place du Baoulé dans l'ensemble économique ouest-africain pré-colonial. Abidjan : ORSTOM (doc. multigr.).

CHAUVEAU, JP., 1974, *Note sur les échanges dans le Baoulé pré colonial*. Abidjan : ORSTOM (doc. multigr.).

COHEN, Abner, 1965, « The social organization of crédit in a West African cattle market ». *Africa*, XXXV, 1, p. 8-20.

COHEN, A., 1966, « Politics of the kola trade », *Africa*, XXXVI, 1, p. 18-36.

COHEN, A., 1969, *Custom and Politics in Urban Africa*. London : Routledge and Kegan Paul.

COHEN, A., 1971, « Cultural strategies in the organization of trading diasporas », in Claude Meillassoux, ed., *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London), p. 266-281.

COQUERY-VIDROVITCH, C, et MONIOT, H., 1974, *L'Afrique Noire de 1800 à nos jours*. Paris : Presses Universitaires de France.

[286]

COUTY, Philippe, 1967, *La structure des économies de savane africaine*. Dakar : ORSTOM (doc. multigr.).

CURTIN, Philip, D., ed. 1967, *Africa Rem.embered : Narratives by West African from the Era of the Slave Trade*. Madison — London : University of Wisconsin Press.

DALTON, G., 1968, *Primitive, Archaic and Modern Economies*. Garden City, N.Y.

DELAFOSSÉ, Maurice, 1912, *Haut-Sénégal - Niger*. 3 vol. Paris : Larose [Réimpression : Paris, Maisonneuve & Larose, 1972].

DELAFOSSÉ. Maurice, 1955, *La langue mandingue et ses dialectes*. IL Dictionnaire mandingue - français. Paris : Paul Geuthner.

DIETERLEN, Germaine, 1955, « Mythe et organisation sociale au Soudan Français », *Journal de la Société des Africanistes*, XXV, p. 39-76.

DIETERLEN, G., 1965-66, « Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale », *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Ve Section)*, Tome LXXIII, p. 3-28.

DIOP, Majhemout, 1971, Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest. I. Le Mali. Paris : Maspero.

DOUMBIA, Paul-Emile-Namoussa, 1936, « Etude du clan des forgerons », *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF*, XIX, p. 334-380.

DUBOIS, Félix, 1897, *Tombouctou la Mystérieuse*. Paris : Flammarion.

DUPRÉ, Georges, 1972, « Le commerce entre société lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIXème siècle (Gabon — Congo) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XII, 48, p. 616-658.

DUPONT, Christine, 1970, « L'ennemi principal », *Partisans*, 54-55, p. 157-172.

ES'SADI, 1900 (XVIIème siècle), *Tarikh Es-Soudan*. Edité et traduit par O. Houdas Paris : Ernest Leroux.

FINLEY, M.I., 1970 « Aristotle and economic analysis », *Past and Present*, 47, p. 3-25.

FISHER, Allan, et FISHER, Humphrey, 1970, *Slavery and - Muslim Society in Africa*. London : C. Hurst.

[287]

FOLTZ, William, J., 1965, *From French West Africa to the Mali Fédération*. New Haven — London : Yale University Press.

FROELICH, J.C., 1962, *Les musulmans d'Afrique Noire*. Paris : Editions de l'Orante.

GALLAIS, J., 1967, Le delta intérieur du Niger. Etude de géographie régionale. 2 tomes. Dakar : IFAN.

GALLIENI, 1885. Un voyage au Soudan Français. (Haut-Niger et pays de Segou), 1879-1881. Paris : Hachette.

GALLIENI, 1891, Deux campagnes au Soudan Français 1883-1886. Paris : Hachette.

GOODY, Jack, 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*. London : Oxford University Press.

GRIAULE, Marcel, 1948, *L'alliance cathartique*, *Africa* XVIII, 4, p. 242-258.

HAMPATE BA, Amadou, et DIETERLEN, G., 1961, *Koumen, texte initiatique des pasteurs peul*. Cahiers de l'Homme, 1. Paris-La Haye : Mouton.

HILL, Polly, 1966 « Landlords and Brokers : a West African trading System », *Cahiers d'Etudes Africaines*, VI, 23, p. 349-366.

HILL, P., 1971, « Two types of West African house Trade », in Cl. Meillassoux, ed., *The development in indigenous Trade and Markets in West Africa* (London), p. 303-318.

HOPKINS, Nicholas S., *Government in Kita : Social Institutions and Processes in a Malian Town*. Chicago (thèse multigr).

HOPKINS, N.S., 1972, *Popular Government in an African Town Kita. Mali*. Chicago — London : University of Chicago Press.

IBN KHALDOUN, 1965, (1373-79) *Les textes sociologiques et économiques de la Moukaddima*. Paris : Marcel Rivière.

JEANNIN, P., 1957, *Les marchands au XVIème siècle*. Paris : Le Seuil.

JOHNSON, Marion, 1970, « The cowrie currencies of West Africa. I- », *Journal of African History*, X, 1, p. 17-40.

LABOURET, H., 1934, *Les Manding et leur langue*, Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF, XVII, p. 1-270.

LAING, Gordon, 1826, *Voyage dans le Timanni, le Kouranko et le Soulimanna*. Paris.

[288]

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967, (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris La Haye : Mouton.

LEWIS, Barbara, 1970, *The Dioula in the Ivory Coast*. Rutgers, N.Y., Livingston College (doc. dactylogr.).

LEWIS, B. (S.D.) Ethnicity, occupational specialization and interest groups : the transporters association in Ivory Coast. Rutgers, N.Y. Livingston College (doc. dactylogr.).

LEYNAUD, Emile. 1964. Contribution à l'étude des structures sociales et de la modernisation rurale dans la Haute Vallée du Niger. Paris : Sorbonne (thèse dactylogr.).

LEYNAUD, E., 1966, « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », *Cahiers d'Etudes Africaines*, VI, 21, p. 41-68.

LOVEJOY, Paul E., 1970, « The Wholesale kola trade of Kano », *African Urban Notes*, V, 2, p. 129-142.

LOVEJOY, Paul E., 1973, « The Kambarin Béribéri : the formation of a specialized group of Hausa kola traders in the nineteenth century », *Journal of African History*, XIV, 4, p. 633-651.

LUNEAU, R., 1967, « Corrélations entre les dénominations de parenté et les attitudes sociales obligatoires dans la société Bambara », *Psychopathologie Africaine*, III, 2, p. 265-278.

MALI, 1957 Direction de la Statistique. *Annuaire statistique de la République du Mali*. Bamako.

MARC, Lucien, 1909, *Le pays mossi*. Paris : Larose.

MARX, Karl, 1967-68 (1857-58), *Fondements de la critique de l'économie politique*, 2 volumes, Paris : Anthropos.

MARX, Karl, 1963-1968, *Oeuvres. Economie*. Bibliothèque de la Pléiade. 2 vol. Paris : Gallimard.

MAUNY, Raymond, 1961, Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen-Age. d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie. Dakar : IFAN.

MEILLASSOUX, Claude, 1963, « Histoire et institutions du *kafo* de bamako, d'après la tradition des Niaré ». *Cahiers d'Etudes Africaines* IV, 14, p. 186-227. '

MEILLASSOUX, Claude, 1964, « Projet de recherche sur les systèmes économiques africains », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXIV, 2, p. 192-198, repris dans MEILLASSOUX Claude, 1977, « Terrains et Théories », Paris, Anthropos.

[289]

MEILLASSOUX, Cl., 1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris - La Haye : Mouton.

MEILLASSOUX, CL, 1965, « The social structure of modern Bamako », *Africa XXXV*, 2, p. 125-142.

MEILLASSOUX, CL., 1968, *Urbanization of an African Community Voluntary Associations in Bamako*. Seattle — London : University of Washington Press.

MEILLASSOUX, CL., 1970, « A class analysis of the bureaucratie process in Mali », *Journal of Development Studies*, VI, 2, p. 97-110.

MEILLASSOUX, CL., ed. 1971, *The development of Indigenous Trade and Markets in West Africa / L'évolution du commerce africain depuis le XIXème siècle en Afrique de l'Ouest*. London : Oxford University Press, pour l'International African Institute, repris dans MEILLASSOUX Claude, 1977, « Terrains et Théories », Paris Anthropolos.

MEILLASSOUX, Cl., DOUCOURE, L., et DIOWE, SIMAGHA, D. 1967, *Légende de dispersion des Kusa*, Dakar : IF AN.

MENIAUD, Jacques, 1931, *Les pionniers du Soudan avant, avec et après Archinard (1879-1894)*. 2 tomes. Paris : Société des Publications Modernes.

MONTEIL. Charles, 1968, (1929), *Les Empires du Mali*. Paris : Maisonneuve et Larose.

MONTEIL, Vincent, 1971 (1964), *L'Islam noir*. Paris : Le Seuil.

MORGENTHAU, R.S., 1964, *Political Parties in French Speaking West Africa*. London : Oxford University Press.

NIANE, Djibril Tamsir, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris : Présence Africaine.

PAQUES, Viviana, 1956, « Les Samake », *Bulletin de VIF AN*, sér. B, XVIII, p. 369-390.

PAULME, Denise, 1968, « Pacte de sang, classes d'âge et castes en Afrique Noire », *Archives Européennes de Sociologie*, IX, 1, p. 12-33.

PERES, H., 1937, « Relations entre le Tafilalet et le Soudan à travers le Sahara du XIIème au XIVème siècle », in *Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E.F. Gautier (Tours)*, p. 409-414.

[190]

PERSON, Yves, 1967, « Samori et la Sierra Leone », *Cahiers d'Études Africaines*, VII, 25, p. 5-26.

PERSON, Yves, 1968, 1970, *Samori, une révolution dyula*. 2 tomes. Dakar : IF AN.

POLANYI, Karl, ARENSBERG, Conrad M., et PEARSON, H.W., eds. 1956, *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe : The Free Press.

PORTCRES, R. 1960, « La monnaie de fer dans l'Ouest africain au XXème siècle », *Recherches Africaines*, 4, p. 3-13.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., et FORDE, Daryll, eds., 1953 (1950). *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. Paris : Presses Universitaires de France.

RODINSON, Maxime, 1966, *Islam et capitalisme*. Paris : Le Seuil.

SCET-SEDES, 1963-64, *Traitement et commercialisation du poisson séché dans le delta central du Niger*. Tome 1. *Analyse de la situation actuelle*. Paris : Société centrale pour l'Équipement du Territoire — Société d'Étude pour le Développement Économique et Social.

SMITH, Pierre, 1965, « Notes sur l'organisation sociale des Diakhanké : aspects particuliers à la région de Kédougou », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, VIII, 3-4, p. 263-302.

SMITH, P., 1972, « Principes de la personne et catégories sociales », in *La notion de personne en Afrique Noire* (Paris : CNRS), p. 467-490.

SNYDER, F.G., 1965, *One-Party Government in Mali*. New-Haven - London : Yale University Press.

SURET-CANALE, Jean, 1964 *Afrique Noire. L'Ère Coloniale, 1900-1945*. Paris : Editions Sociales.

TRICART, Jean, 1956, « Les échanges entre la zone forestière de Côte d'ivoire et les savanes soudaniennes », *Cahiers d'Outre-Mer*, X, 2, p. 209-238.

VERNIÈRE, Marc, 1969, Anyama, étude de la population et du commerce kolatier », *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, VI, 1, p. 83-112.

VILLIEN-ROSSI, M.L., 1966, « Bamako, capitale du Mali », *Bulletin de l'IFAN*, série B, XXVIII, 1-2, p. 249-380.

[291]

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement [7]

Introduction [11]

PREMIÈRE PARTIE

La formation de la communauté Kooroko []

1. La région d'origine des Kooroko : le Wasulu [25]
2. Les rapports Fula-forgerons : la *senankuya* [37]
3. Les Kooroko [51]

DEUXIÈME PARTIE

Le fonctionnement et l'évolution
de la communauté Kooroko []

1. Les échanges au Wasulu avant Samori [101]
2. Samori [119]
3. La période coloniale et les aspects actuels du commerce au Wasulu [131]
4. Les cadres géographiques et sociaux de la communauté Kooroko de Bamako [151]
5. Les réseaux colatiers [189]
6. L'origine du profit dans le capitalisme commercial [207]
7. L'évolution du commerce de la cola [217]

[292]

TROISIÈME PARTIE

L'idéologie des Kooroko
et des commerçants bamakois en général

Illustrations

1. L'idéologie religieuse [239]
2. L'idéologie politique [261]

Conclusion [271]

Sources

Informateurs [277]

Documents d'archives [283]

Ouvrages cités [284]

Achévé d'imprimer 4^{ème} trimestre 1977
sur les presses des Éditions Anthropos
Méjannes les Alès
30340 Salindres
Dépôt légal 4^{ème} trimestre 1977
ISBN 2-7157-0284-1