



Institut National de Recherche en Sciences Sociales et Humaines

BOLUKI

Revue des lettres, arts, sciences humaines et sociales

ISSN : 2789-9578



N°2, Juin 2022

BOLUKI

Revue des lettres, arts, sciences humaines et sociales
Institut National de Recherche en Sciences Sociales et Humaines (INRSSH)

ISSN : 2789-9578

Contact

E-mail : revue.boluki@gmail.com

Tél : (+242) 06 498 85 18 / 06 639 78 24

BP : 14955, Brazzaville, Congo

Directeur de publication

OBA Dominique, Maître de Conférences (Relations internationales), Université Marien NGOUABI (Congo)

Rédacteur en chef

MALONGA MOUNGABIO Fernand Alfred, Maître de Conférences (Didactique des disciplines), Université Marien NGOUABI (Congo)

Comité de rédaction

GHIMBI Nicaise Léandre Mesmin, Maitre-Assistant (Psychologie clinique), Université Marien Ngouabi (Congo)

GOMAT Hugues-Yvan, Maitre-Assistant (Écologie Végétale), Université Marien Ngouabi (Congo)

GOMA-THETHE BOSSO Roval Caprice, Maitre-Assistant (Histoire et civilisations africaines), Université Marien Ngouabi (Congo)

KIMBOUALA NKAYA, Maitre-Assistant (Didactique de l'Anglais), Université Marien Ngouabi (Congo)

LOUYINDOULA BANGANA YIYA Chris Poppel, Maitre-Assistant (Didactique des disciplines), Université Marien Ngouabi (Congo)

VOUNOU Martin Pariss, Maitre-Assistant (Relations internationales), Université Marien Ngouabi (Congo)

Comité scientifique

- AKANOKABIA Akanis Maxime, Maître de Conférences (Philosophie), Université Marien NGOUABI (Congo)
- ALEM Jaouad, Professeur-agréé (Mesure et évaluation en éducation), Université Laurentienne (Canada)
- BAYETTE Jean Bruno, Maître de Conférences (Sociologie de l'Education), Université Marien NGOUABI (Congo)
- DIANZINGA Scholastique, Professeur Titulaire (Histoire sociale et contemporaine), Université Marien Ngouabi (Congo)
- DITENGO Clémence, Maître de Conférences (Géographie humaine et économique), Université Marien NGOUABI (Congo)
- DUPEYRON Jean-François, Maître de conférences HDR émérite (philosophie de l'éducation), université de Bordeaux Montaigne (France)
- EWAMELA Aristide, Maître de Conférences (Didactique des Activités Physiques et Sportives), Université Marien NGOUABI (Congo)
- EYELANGOLI OKANDZE Rufin, Maître de Conférences (Analyse Complex), Université Marien NGOUABI (Congo)
- HANADI Chatila, Professeur d'Université (Sciences de l'Education- Didactique de Sciences), Université Libanaise (Liban)
- HETIER Renaud, Professeur (Sciences de l'éducation), UCO Angers (France)
- KPAZAI Georges, Professeur Titulaire (Didactiques de la construction des connaissances et du Développement des compétences), Université Laurentienne, Sudbury (Canada)
- LAMARRE Jean-Marc, Maître de conférences honoraire (philosophie de l'éducation), Université de Nantes, Centre de Recherche en Education de Nantes (France)
- LOUMOUAMOU Aubin Nestor, Professeur Titulaire (Didactique des disciplines, Chimie organique), Université Marien Ngouabi (Congo)
- MABONZO Vital Delmas, Maître de Conférences (Modélisation mathématique), Université Marien NGOUABI (Congo)
- MOUNDZA Patrice, Maître de Conférences (Géographie humain et économique), Université Marien NGOUABI (Congo)
- NAWAL ABOU Raad, Professeur d'Université (Sciences de l'Education- Didactique des Mathématiques), Faculté de Pédagogie- Université Libanaise (Liban)
- NDINGA Mathias Marie Adrien, Professeur Titulaire (Economie du travail et des ressources humaines), Université Marien Ngouabi (Congo)
- RAFFIN Fabrice, Maître de Conférences (Sociologie/Anthropologie), Université de Picardie Jules Verne (France)
- SAH Zéphirin, Maître de Conférences (Histoire et civilisation africaines), Université Marien NGOUABI (Congo)
- SAMBA Gaston, Maître de Conférences (Géographie physique : climatologie), Université Marien NGOUABI (Congo)
- YEKOKA Jean Félix, Maître de Conférences (Histoire et civilisation africaines), Université Marien NGOUABI (Congo)
- ZACHARIE BOWAO Charles, Professeur Titulaire (Philosophie), Université Marien Ngouabi (Congo)

Comité de lecture

LOUSSAKOUMOUNOU Alain Fernand Raoul, Maître de Conférences (Grammaire et Linguistique du Français), Université Marien Ngouabi (Congo)

MASSOUMOU Omer, Professeur Titulaire (Littérature française et Langue française), Université Marien Ngouabi (Congo)

NDONGO IBARA Yvon Pierre, Professeur Titulaire (Linguistique et langue anglais), Université Marien Ngouabi (Congo)

NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur Titulaire (Grammaire et Linguistique du Français), Université Marien Ngouabi (Congo)

ODJOLA Régina Véronique, Maître de Conférences (Linguistique du Français), Université Marien Ngouabi (Congo)

YALA KOUANDZI Rony Dévyllers, Maître de Conférences (Littérature, africaine), Université Marien Ngouabi (Congo)

SOMMAIRE

I- HISTOIRE

Incidence du réseau routier sur le développement de la Côte d'Ivoire de 1960 à 1980	
Laurent Abé ABÉ.....	9
Histoire du village de yégué (centre-togo) et son apport dans le développement du pays Adélé du milieu du XIX^e siècle à 1993	
Kokou APEGNON.....	19
Political leadership in gorgui dieng's <i>a leap out the dark</i>	
Mamadou Gorgui BA	29
Le <i>Dawlotuzan</i> : une réponse aux frontières coloniales (XIX^e-XX^e siècle)	
Nanbidou DANDONOUGBO.....	37
La politique d'investissements publics et privés dans l'Afrique occidentale française (AOF) : quels enjeux de 1946 à 1957 ?	
Antoine Koffi GOLE.....	49
Les appareils de sûreté et de sécurité et la surveillance des frontières septentrionales du Cameroun	
Yaya NTEANJEMGNIGNI	63
Social organization of the Diola people from Fongny in lower Casamance: political structure, land law and distribution of tasks (15th-20th century)	
Aliou SENE.....	89
Cameroon museums as hubs of spiritual art	
Victor BAYENA NGITIR.....	99
Le Njambur, conflit de souveraineté pour la mise en valeur des sols et le contrôle des activités commerciales entre la colonie, le pouvoir central et les populations locales au milieu du XIX^e siècle	
Ibrahima SECK.....	117

II- GÉOGRAPHIE

Contraintes dans l'enregistrement des actes par les commissions foncières de base dans les communes de affala, Kao et Barmou de la région de Tahoua au Niger	
Elhadji Mohamoud CHEKOU KORE	138
Contribution du tourisme dans le développement socio-économique de la ville de Djenné/région de Mopti (Mali)	
Sory Ibrahima FOFANA, Charles SAMAKE et Siaka DOUMBIA.....	151
Dynamique de l'occupation du sol et son incidence sur l'agriculture périurbaine des niayes méridionales à Dakar	
Maguette NDIAYE, Alla MANGA, Yaya Mansour DIÈDHIOU et Pascal SAGNA	163

Filière karité et lutte contre la pauvreté de la femme rurale du Mandoul (Sud du Tchad) : Une professionnalisation manquée	
Ouyo Kwin Jim NAREM et Togyanouba YANANBAYE	181

III- LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE

L'intronisation du chef de village : une manifestation ancestrale de Bèlèdougou (Mali)	
Amadou Zan TRAORÉ, Famakan KEITA et Nassoum Yacine TRAORÉ	195
A Postmodern Reading of “The Arcadian Myth” in ben Okri’s <i>in Arcadia</i>	
Souleymane TUO.....	207
L'art comme lieu de résistance à l'ordre établi chez Theodor w. Adorno	
N'guessan Jonas KOUASSI.....	223
Mémoires de porc-épic Mabanckouenne entre oralité-écriture	
Aimée Noëlle GOMAS et Chris Emmanuel BAKOUMA MALANDA	233
Radicalisation et fondamentalisme : une problématique d'un vivre ensemble dans le Nigeria contemporain ; une analyse de <i>Another episode of trauma</i> (2014) de Temilolu Fosudo	
Abib SENE.....	241

IV- SOCIOLOGIE

L'enjeu socio-culturel du sacrifice dans quelques films ivoiriens	
Yao N'DRI et Kadja Olivier ÉHILÉ	253
VIH/sida, bouleversements biographiques et recomposition identitaire chez les patients d'Adzopé	
Jean Bilé WADJA et Taïba Germaine AINYAKOU.....	263
Usages de l'entretien individuel dans les recherches qualitatives réalisées par les étudiants de sociologie en côte d'ivoire	
Yogblo Armand GROGUHE.....	277

V- COMMUNICATION-SCIENCES DE L'ÉDUCATION ET DU LANGAGE

Diagnostic des quartiers précaires des zones à risque d'Abidjan : quelle stratégie de communication pour une intervention en milieu urbain pauvre ?	
Mamadou DIARRASSOUBA.....	291
L'impact de l'éducation préscolaire sur les performances dans l'expression orale des apprenants du cycle d'éveil de l'école primaire	
Béatrice Perpétue OKOUA et Bertie Stevalor Aristote VILA	305
La Problématique de la formation initiale des instituteurs en République du Congo	
Yolande THIBAULT-MPOLO	317
Néologie et métissage linguistique dans <i>La Vie Et Demie</i> de Sony Labou Tansi	
Achille Cyriac ASSOMO.....	329

III- LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE

L'INTRONISATION DU CHEF DE VILLAGE : UNE MANIFESTATION ANCESTRALE DE BÈLÈDOUGOU (MALI)

Amadou Zan TRAORÉ, École Doctorale-DESSLA-Kabala (Mali)

E-mail : alzattr@gmail.com

Famakan KEITA, École Normale de l'Enseignement Technique et Professionnel (ENETP),
Bamako (Mali) / E-mail : famakankeita74@yahoo.fr

Nassoum Yacine TRAORÉ, École Doctorale-DESSLA-Kabala (Mali)

E-mail : nassoumyacine20@gmail.com

Résumé

Chaque regroupement d'hommes nécessite une organisation structurelle, un type de pouvoir spécifique. N'ayant pas connu de Royaume comme le Manding ou Ségou, le Bèlèdougou a une toute autre forme de pouvoir local appelé le *Dugutigi*¹. Traditionnellement, les villages sont administrés par des chefs assistés de leurs conseillers. Ces derniers régissent et tranchent collégialement les questions de la communauté. À la suite d'une stratification sociale, les nobles ont l'exclusivité de ce poste, selon une codification patrilinéaire nommée *Fabolo ani den bolo*. Tout commence avec le décès du chef qui donne lieu, alors, à une période de transition au cours de laquelle le collège de sages se consulte pour affiner un choix et décider de la future personne à introniser après un protocole consacré. Son intronisation réunit le village, ses ressortissants et ses alliés. Le *Dugutigya* est une fonction honorifique et sacrée. L'accession au poste de chef de village est une attestation de la pureté de souche qui s'inscrit dans le culte du Bamanan appelé le *Yerewoloya*². Le choix entériné, la communauté réunie prépare l'intronisation matinale populaire au préambule sacré. C'est sur cette spécificité d'intronisation du chef de village d'hier à aujourd'hui dans la zone de Bèlèdougou que va porter cette contribution avec la méthode qualitative.

Mots-clés : Bèlèdougou, intronisation, modernité, pouvoir, tradition.

Abstract

Each human being regrouping together requires a structural organization, a type of specific power. Not having known a kingdom like Manding or Ségou, Bèlèdougou has got completely different form of endogenous power called the Dugutiki. Traditionally, villages are administrated there by headman assisted by their councils. Those ones govern and collegially decide the community issues. From a social stratification, the nobles exclusively get this position, according to a patrilineal codification called *Fabolo ani den bolo*. The death of the headman is then, the occasion of a period of transition during which the college of wises consults each other to refine a choice and decide on the future person to enthroned after a consecrated protocol. His enthronement gathers the whole village, its nationals and allies. The *Dugutikiya* is an honorary and sacred function. Its accession is a testimony of stock purity which is in line with the Bamanan people cult called *Yerewoloya*. The ratified choice, the community in unison, prepares the popular early enthronement in the sacred preamble. It's that specificity

¹ Le chef de village.

² *Yere* : même, lui-même ; *wolo*: naissance ; *ya* : particule d'appartenance, désigne un enfant né d'un couple uni selon les canaux traditionnels bamanan.

Keywords: Bèlèdougou, enthronement, modernity, power, tradition.

Introduction

Depuis la Rome et la Grèce antique, le pouvoir et ses déclinaisons constituent une dimension à la fois fascinante et imprévisible des sociétés humaines. Du moyen âge à l'invention coloniale occidentale, plusieurs pouvoirs comme du Wagadou et du Manding, du Ghana et de Séguéla, du Kajoor du royaume Mossi du Moro Naba confirment la complexité d'un type de pouvoir perceptible en milieu traditionnel Ouest-africain. En effet, le Bamanan a une approche marquée du pouvoir qu'il nomme Fanga. Dans ce milieu, le pouvoir constitue un levier sociopolitique structurel qui suscite toujours des dissensions dans la gestion des hommes et des terres. Ce pouvoir s'acquiert, par des canaux traditionnels, qui aiguise les convoitises tout en nourrissant constamment les trahisons. De ce fait, ce pouvoir est âprement disputé et jalousement gardé. L'espace géographique du Bèlèdougou n'échappe pas à cette complexité du pouvoir. La conception du pouvoir sur cette aire culturelle relève d'une considération socioculturelle endémique. Ce pouvoir traditionnel s'acquiert par des méthodes spécifiques. Le Bèlèdougou, dépourvu de royaume, a été régi par un autre type de pouvoir qui a traversé les époques : le *Dugutigya*. L'originalité impose qu'il ne peut être brigué ni par les forgerons et les griots, encore moins par les peuls et les allogènes. Les *Yerewolokew* se succèdent, de père en fils.

Autorité suprême de la sphère sociopolitique au Bèlèdougou, le chef du village est le garant du village auprès des autorités administratives coloniales et postcoloniales. Gardien et relai des valeurs ancestrales, cette autorité coutumière est, le lien entre les vivants et les morts. Par sa sagesse, il est écouté par la communauté qu'il sert avec abnégation. Ce groupe ethnique sacrifie le pouvoir de son chef ; celui-ci siège dans un vestibule. Il est bâti en banco de forme carrée ayant deux portes opposées. L'une s'ouvre sur la cour intérieure et l'autre sur la rue. C'est en ce lieu inédit que les liens matrimoniaux sont noués mais où aucun divorce n'y est prononcé. Le chef de village, tel un Maire, a le pouvoir d'interdire certaines pratiques néfastes dans son village d'où cet adage bamanan :

Duguti ta ye a ka dugu ye,
Nga ti si nina be a sako ke...

Le village appartient au chef de village,
Mais un suicidaire y fait sa volonté...

En ce sens, détenteur de l'autorité, le chef de village se voit investi d'un pouvoir élargi qui lui confère le droit de regard sur tout ce qui concerne la collectivité villageoise : la coopération avec les communautés voisines, les festivités des sociétés d'initiation d'hommes et de femmes, l'organisation du monde agricole, le *fura*, le *guantugu* (CF. A. Z. Traoré et N.Y. Traoré, 2020). Dans ce cumul de fonctions, le chef de village tel un chef d'État, est assisté de conseillers. La collégialité de ce milieu instruit un porte-parole qui joue le rôle de conseiller à la communication. Si, dans la plupart des communautés ouest-africaines, c'est le griot qui officie ce rôle, dans l'ordre ancestral des Bamanan du Bèlèdougou, la tâche est octroyée à un forgeron *Baanumu*.

En outre, si le chef est frappé par la mort, le conseil de sages décide de ses obsèques. Traditionnellement, elles constituent une fête où les sociétés d'initiations du Komo et du Do font leurs sorties appropriées. Le cours des obsèques prend des allures d'une manifestation festive par le passage des types musicaux du terroir notamment le *Cibaranin*, le *Ngusun bala*,

L'intronisation du chef du village : une manifestation ancestrale de Bèlèdougou (Mali)

le *Dununjan*, le *Duguturu*, le *Janbara*³ et le *jurukeleleni*⁴, symbole d'une ultime reconnaissance communautaire. Les répertoires traditionnels saluent et honorent le défunt, chef de village, qui n'a pas « forfait à l'honneur (...) » (F. D. Sissoko, 2000, p. 47) pendant son existence, avant son voyage pour le *seledo*⁵. Suite à ces funérailles, le collège de sages confie l'intérim à un des petits fils du chef de village défunt. Cet intervalle leur permet d'affiner leur choix et décider de la date de l'intronisation future. Cette cérémonie codifiée se fait toujours le dernier dimanche du mois de *chaaban*⁶ (*sunkalo makɔnɔ*) et après une saison pluvieuse généreuse.

Or, de nos jours, avec le mode d'administration décentralisée moderne, le maire et ses conseillers municipaux, le préfet et le sous-préfet, le chef de village, la fonction du *Dugutigiya* au Bèlèdougou est profondément bousculée dans son essence. Face à cet emballlement sociopolitique, son village subit une spoliation de ses terres, un droit coutumier, par des spéculateurs fonciers aidés de certains villageois peu scrupuleux. Dans la philosophie du Bamanan, seules deux choses importent, en plus du *danbé* ou de la *horonya* : ses terres et ses femmes. Exceptés, ces deux, tout le reste est relatif et discutable. Certains membres du village, non éligibles à ce poste, tentent d'outre passer cette constitution ancestrale. Ils sont soutenus dans ce projet déstructurant par des alliés riches et puissants de l'administration nationale. En effet, c'est le *Fadenyā*⁷ séculaire du Bamanan qui se dévoile dans de telles transgressions. Cette déstructuration des lois organiques ancestrales est schématisée ainsi dans la sagesse bamanan :

Ni koko peren nan,	Si le mur se fissure,
Basaw bi do a fe.	Les marguillats y pénètrent.

Cet article soulève, avec la méthode qualitative, en premier lieu l'intronisation du chef de village au Bèlèdougou suite à la perte de son prédécesseur. En second lieu, il souligne les portées socioculturelles et politiques de telle manifestation face à la modernité qui désacralise certaines valeurs de la tradition.

1. Des obsèques de l'ancien au choix du nouveau chef de village

La vie est un processus complexe, la finitude de ce déroulé est la mort. Cette thématique universelle atteste toujours du caractère temporel de l'espèce humaine. Cependant, vu l'univers biologique humain ou végétal, la mort semble inscrite dans l'ADN de tout vivant. Ce constat accablant et fatal est fait dans toutes les religions du terroir comme celles relevées⁸. Au Bèlèdougou, l'intronisation du chef de village, dans la plupart des cas, a lieu vers le troisième âge. La vie et ses quêtes multiples et multiformes ont laissé leurs traces, creuser le sillon irréversible et inexorable du temps. À cet âge de la sagesse, soixante à soixante-dix ans révolus, ce chef d'un âge sculpté par le vécu et ses versants, atteint le summum du podium socioculturel. En effet, abîmé par la vie, depuis le jour de l'intronisation, malgré la ferveur populaire, l'idée d'une fin prochaine taraude les esprits. En attendant l'épilogue de son séjour terrestre, le chef de village officie pleinement son rôle ancestral sur les traces de ses devanciers.

Conséquence d'un âge avancé, le chef de village intronisé dépasse rarement une décennie de règne, même si, exceptionnellement, certains atteignaient quinze ans et voire plus de quarante ans il y a quelques siècles. Sous le poids de l'âge et d'un déterminisme céleste, il rejoint les ancêtres après quelques années d'exercice du *Dugutigiya*. À l'instar de beaucoup de

³ Musque jouée et dansée exclusivement par les forgerons.

⁴ C'est une guitare traditionnelle monocorde que les pasteurs jouent lors de la transhumance et d'autres cadres récréatifs de la communauté.

⁵ Littéralement en Bamanankan *Selé* : tombe, *do* : site de, espace de, le cimetière, temple des aïeux.

⁶ Mois linéaire précédent celui du carême.

⁷ La rivalité fraternelle.

⁸ Pour l'Islam, Sourate Alhimrane, verset 185 et le Christianisme, Genèse, chapitre 3 verset 19.

milieu négro-africain, la mort a plusieurs dénominations selon le contexte et le type de décès : *sara*, *fatura*, *torala*, *kunsɔrila*. Mais pour designer la disparition du chef sociopolitique coutumier une particularité surgit dans l'expressivité du Bamanankan de ce terroir. On dit :

Dugutigi bin nan...

Le chef de village est tombé...

Suite à ce cachet divin, le cercle familial informe ses *Kankɔrsigiw*⁹. Pour ce faire, un tam-tam spécifique (*tabalé*) est joué. Son rythme est accompagné par des coups de fusils (*wɔyɔba mugu*). Les enfants du défunt apportent des couvertures en guise de contribution. Puis les chefs des villages voisins et l'administration publique : le préfet, le sous-préfet et le maire sont informés. Le plus âgé des petits fils va égorger une chèvre au cimetière à l'endroit où la tombe doit être creusée. Dépourvu de morgue, le corps de l'illustre défunt est conservé selon les méthodes ancestrales : l'usage de la poudre de cauris, le massage traditionnel avec des mixtures du beurre de karité consacré et des formules appropriées contre une putréfaction rapide. Le corps pouvait être conservé ainsi dans l'intervalle de trois jours. La tombe est creusée au son des tam-tams. C'est encore le doyen des petits-fils qui donnent le coup d'envoi (*sele datike daba*). Après ces rites, a lieu une fête pour honorer et saluer le chef de village défunt qui a vécu selon la codification ancestrale.

À la différence des religions révélées où les notions du Paradis, de l'Enfer et autre Purgatoire existent, au Bèlèdougou, voire l'homme du monde négro-africain en général, croit plutôt à la réincarnation. Les morts depuis leur repos céleste du royaume du silence veillent sur les vivants et aiguillonnent très souvent leurs vies terrestres d'où cette sagesse négro-africaine :

« (...) Les Morts ne sont pas sous la Terre :

Les Morts ne sont jamais partis :

Ils sont dans l'Arbre qui frémit

Ils sont dans le Bois qui gémit

Ils sont dans l'Eau qui coule

Ils sont dans l'Eau qui dort

Ils sont dans la Case, ils sont dans la foule (...) » (B. Diop, 2002, p. 64).

En d'autres termes, la mort, perçue et appréhendée comme une suite normale, est une partie intégrante de la vie, servant de relai nécessaire entre les vivants et les morts. Sur ce terroir, tout se fait avec l'approbation des Aïeux (*fasuw*). En ces lieux, le retour du chef de village vers les mânes des ancêtres ne peut rester sans une vague d'émoi. Ainsi, dès l'annonce de son décès, toute la communauté villageoise, les voisins et les alliés arrivent aussitôt pour les festivités funéraires en apportant de part et d'autre leurs contributions (riz, mil, sorgho etc.) : des coqs, des chèvres voire des taureaux pour ceux qui en ont les moyens. Partant, ils viennent ainsi magnifier leur solidarité, exprimer leur compassion et surtout prendre part aux funérailles. Avant les obsèques, les sociétés d'initiations du Komo et du Do font leurs épiphanies expiatoires et circonstanciées afin d'éloigner les esprits malfaisants.

L'enterrement du chef de village a lieu toujours très tôt le matin même s'il rendait l'âme dans la matinée. Les obsèques attendent le lendemain matin. Cette période d'inhumation est un impératif socioculturel dû à son rang. L'inhumer dans le reste de la journée est d'un mauvais présage. Le corps du défunt est accompagné en plus du linceul, une queue de bœuf dans la main gauche et celle de droite libre pour chasser d'éventuels volatiles. Le corps est déposé devant le vestibule pour les adieux. Il s'en suit alors un rite particulier à partir duquel les petits-fils enjambent le corps trois fois et les petites filles quatre fois. Au moment de l'inhumation, comme dans le Christianisme à quelques endroits, à la différence de l'Islam, les femmes vont aux

⁹ Vice chef de village, ou premier adjoint, désigne aussi les membres du conseil de village.

L'intronisation du chef du village : une manifestation ancestrale de Bèlèdougou (Mali)

cimetières. Dans la société bamanan, ce site est toujours situé à l'Ouest du village. Ainsi, les *sodenw*¹⁰ précèdent le cortège funèbre qui sort toujours par le vestibule du défunt. Dans un rythme soutenu, leurs hommes les emboitent le pas. Les *sodenw* viennent tourner autour de la tombe sur leur gauche tout en jetant un dernier regard sur le corps du défunt. Elles regagnent aussitôt le village en sanglots. Après les adieux féminins, dans une communion singulière, ce maillon sociopolitique est dignement raccompagné auprès des aïeux.

À leur retour du *seledo* dans le prolongement du « festin funèbre (...) » (L. S. Senghor, 2006, p.17), les petits-fils s'emparent des biens divers des enfants de l'illustre disparu. Dans un élan humoristique et comique, ils portent les anciens boubous et chéchias du disparu. Puis, ils mettent en relief quelques-unes de ses actions positives ou négatives. Ensuite, en guise de rançon de leur effort, ils exigent toujours des chèvres, des coqs, si les enfants sont aisés un taureau. Ces acquisitions font toujours après l'objet d'un festin. À l'issu des obsèques parareligieuses, le conseil de sages, appuyé par les frères du chef de village défunt, confient l'intérim au doyen des petits fils qui assure la transition.

Socio culturellement, les habitants de cette aire culturelle ont une appartenance marquée à la famille, au terroir appelé le *Faso* et schématisé ainsi, dans cette complexe philosophie :

Faso te tunomoda... On n'hypothèque pas sa patrie...

Fruit des conditions sociogéographiques, les habitants du Bèlèdougou immigreront après la saison pluvieuse, faute d'activités génératrices de revenus. Progressivement, la prospérité aidant, ces ressortissants demeurent essentiellement sur leurs terres d'accueils. Le début du XXème siècle a connu une grande migration de ses habitants vers des régions plus prospères du Mali et de l'Afrique de l'Ouest. À l'instar des Soninkés, ils épousent toujours une femme de leur aire culturelle. Sur cette terre le mariage constitue une institution socioculturelle appelée : *Fura*.

Cette vie de quête de meilleures perspectives est toujours gratifiée par la fécondité à géométrie variable. Ainsi, anciennement par les lettres, de nos jours par des voies nouvelles des TIC, le village est toujours informé de toutes les naissances comme de tous les décès des ressortissants. Un ainé tient le registre. Il les catalogue et les mémorise. Il est assisté dans cette tâche par un autre (vieux). À travers eux, aucune équivoque ne peut surgir sur le droit d'aînesse. Ces personnes ressources (ou registres) constituent une base de données du conseil. Parallèlement, à ceux-ci certains (vieux) servent de recours ultime pour débusquer les enfants adultérins et autres hommes aux antipodes du *Yerewoloya*.

Ce terrain balisé, le choix commence au Bèlèdougou puis s'étend au reste du pays et à l'étranger selon une codification spécifique. Le plus âgé du *fabolo* est toujours intronisé. Chaque pouvoir a ses canaux spécifiques d'accession, le milieu négro-africain n'échappe pas à ce constat. (J. C. Deschamps et Beauvois ,1996). Le choix fait, cette intronisation décidée se fait toujours à l'échéance prévue. Nul ne peut renoncer impunément à son tour à ce pouvoir coutumier. Cette étude ouvre à présent une fenêtre sur l'intronisation du chef de village au Bèlèdougou.

2. De l'intronisation du chef de village au Bèlèdougou

Anciennement province de l'Empire du Wagadou puis du royaume de Ségou, le Bèlèdougou connut toujours, dans sa gestion interne, le pouvoir spécifique de *Dugutigi* et du canton (Kafo) avec la colonisation. Facoh Donki Diarra note : « le Bèlèdougou ne fut ni un pays d'occupation ni une zone militaire à proprement parler (...) » (2013, p.47). Abondant dans ce sens, Tièman Diarra précise l'architecture de cette spécificité :

¹⁰ Enfant de la famille, par extension du village.

(...) l'inexistence d'une contrée incarnant un pouvoir central pour tout le Bèlèdougou et l'existence de nombreux kafow tout aussi importants les uns que les autres, ne rendit pas facile la saisie de l'entité géographique du Bèlèdougou (...) (1984, p.18).

Autrement dit, il n'y avait pas de pouvoir central mais plutôt local. Sur ce territoire, après le décès de son prédécesseur, l'intronisation du nouveau chef de village est décidée et annoncée solennellement. Pendant plusieurs mois, les proches du futur chef entériné par le conseil des sages, s'attèlent aux préparatifs de la messe ancestrale. Des semaines avant, certains parents établis hors du village regagnent le bercail. Accompagnés des frères restés au village, ensemble, ils peaufinent les préparatifs du *Dugutigisigi*.¹¹ Après une transition dirigée par les petits fils, le pouvoir coutumier emprunte à nouveau son canal socioculturel séculaire. L'équivoque étant levé sur son *Yerewolokéya*, l'élu s'apprête à vivre son intronisation avec l'assentiment de tout le village.

Ce dimanche, avant la veillée récréative, une fréquentation des bosquets sacrés et autres autels des *fasuw* du village par le chef à introniser est un impératif. Munis de coqs, de céréales, et de chèvres, sous la protection des divinités tutélaires des sociétés d'initiation, ils invoquent les mânes afin qu'ils agrémentent son pouvoir. Dans ce milieu bamanan, rien ne se fait sans la bénédiction ou/et les conseils des ancêtres. En plus de ce pèlerinage sur les sites sacrés du village, comme toutes les activités majeures, les géomanciens et autres viviers dépositaires de connaissances ésotériques sont consultés. Collégialement ou en rang dispersé, ils conseillent les sacrifices propitiattoires pour exorciser l'investiture. Ces liens entre les vivants et les morts sont à l'avant-garde de cette société bamanan. Cette parenthèse reste le seul aspect sacré de l'intronisation. Tout ce qui suit le lendemain relève du cercle populaire. À l'aube, avant le début des festivités coutumières, le chef de village à introniser comme il est une exigence en ce lieu, prend un bain. Cette purification avant la prise des charges fait suite à des différents us et coutumes bamanan. Ce bain matinal, une mixture sacrée, est une composition d'eau, d'écorces et de feuilles d'arbres consacrés aux vertus propitiattoires et aux diverses portées mystiques. Il est suivi d'une séance de fumigation. Dans la nuit du dimanche au lundi s'en suit une veillée et des immolations d'un ou plusieurs taureaux en marge de l'intronisation. En outre, le taureau sacrificiel qui est choisi est généralement de couleur blanche (*turaje*) ou tacheté de noir (*sankabatura*). Traditionnellement

(...) le sacrifice tisse une place importante dans le système de pensée traditionnelle. C'est un moyen de communication avec les divinités, les forces supérieures qui gouvernent le monde. Il permet donc de donner des réponses à leur message ou de leur en adresser selon les préoccupations de l'heure. (A. Touré et N. I. Mariko, 2005, p.39).

Dans la même veine, N. Sanou en s'appuyant sur le milieu Bwa de Borodougou, atteste que la portée socioculturelle structurante des offrandes et de leur couleur. Ainsi, du blanc permet « l'éclosion des riches sensations pleines de vitalités et de vie, de mythes et de vérité » (1996, p. 133). (Adama Tomé et Edwige Kaboré / Zagré 2019) s'inscrivent dans ce sillage socioculturel transversal de la couleur dans la vie de l'Ouest-Africain. On observe que l'immolation de la vache ou de la chèvre est un impératif à tout décès et à toute intronisation du chef de village. Sur ce terroir, le taureau revêt un intérêt sacré et capital. Ce qui fait qu'il est lié à toutes les activités spirituelles du Bèlèdougou. Ainsi, si la famille du chef à introniser n'est pas à mesure d'acheter son animal d'intronisation la communauté villageoise se cotisent pour le faire.

Après l'introduction sacrée de la veille, tôt le lundi matin, l'intronisation tient en haleine le village. Les voisins et les alliés ayant pris part au *sinanafɔli*¹² regagnent le site indiqué pour

¹¹ Installation du chef de village.

¹² Veillée ludique de l'intronisation.

le couronnement. Le chef de village à introniser est habillé traditionnellement en grand boubou blanc. Cet habit est généralement l'œuvre de son ou de ses épouses. Il est coiffé d'un bonnet blanc. Son forgeron lui emboîte le pas tout en psalmodiant (chantant) les prénoms et les hauts faits de ses ancêtres. Il est ensuite conduit à la porte de son vestibule ouvrant sur la cour intérieure. Après la récitation de formules sacrées faites de paroles énigmatiques (B. Dieng, 2008, p. 288), il est installé deux fois puis relevé sur la peau du bœuf immolé pour son intronisation. C'est à la troisième et dernière fois qu'il est installé définitivement dans ses fonctions socioculturelles. Après cette installation, le nouveau chef doit rester sur la peau pendant une longue période.

Le maître de cérémonie de l'intronisation est toujours un homme de caste. Dans le Bèlèdougou, ce sont les forgerons. Ils occupent une place de choix dans cette cérémonie occupant le peloton de cette catégorie socioprofessionnelle. Ils officient cette entrée en fonction comme toutes les autres manifestations traditionnelles de ce milieu. À l'instar des griots, ils sont la mémoire vivante ambulante de cette aire culturelle. Ils sont surtout les détenteurs des savoirs des sociétés secrètes. Chez ces Bamanan rien de constructif ou d'efficace ne peut se réaliser sans les forgerons. L'importance socioculturelle de cette strate sociale est sans égale. Aussi, la peau fraîche de l'animal, immolé pour la circonstance, sert-il de décor à l'intronisation. Assis sur cette peau tantôt fauteuil tantôt lit, il jugulera les problèmes de son village et des siens. La queue de cet animal servira de chasse-mouche ou d'éventail. En plus de sa canne, elle ne quitte jamais ses mains.

Le chef de village restera, la durée de la cérémonie sur la peau malgré la ferveur environnante. Pour ainsi dire, une sorte de solitude spirituelle du pouvoir avant sa conduite dans le vestibule, siège de son pouvoir. En ce lieu, il est assis à côté de son ou de ses épouses. Aucun homme célibataire n'est intronisé chef de village. Conséquemment, s'il arrive qu'un chef à introniser, soit veuf, l'aînée de ses petites filles devient son épouse le temps de l'investiture. Elle est installée à ses côtés pour toute la cérémonie populaire (Oumar Diarra, 2020). Cette singularité d'intronisation montre que le milieu négro-africain du pouvoir a une batterie de permis et d'interdits sociopolitiques (A. Adler, 2000) d'où cette substitution. Elle dénote d'une part de l'importance de la femme et de l'épouse et d'autre part de la particularité de cette fonction (Soungalo Traoré, 2020).

Cette conception sur le genre permet d'analyser l'apport quantitatif de celle-ci dans cette consécration. D'une part, elles sont aux foyers pour le buffet, à l'instar d'une vraie armée s'activant à faire des repas un régal. Traditionnellement, les plats cuisinés sont le to, le *laro*¹³, le couscous surtout le riz, qui reste en ces lieux un met des grands jours. D'autre part, les femmes sont la cheville ouvrière des boissons essentiellement alcoolisées. Elles tiennent la distillerie de la bière de miel et de l'hydromel. Ces boissons sont indispensables à toute entrée en fonction. Toutefois, le rite d'intronisation n'autorise aucune femme à servir les convives. Cette tâche revient aux neveux (*beninw*) qui sont les seules habilités à accomplir cette tâche au cours de ce rituel socio-culturel.

Il est à signaler que tant pour le quotidien que pour les fêtes dont le *Dugutigisigi*, la femme bamanan est traditionnellement habillée selon des coutumes traditionnelles. Pour ce jour de fête, elles sont habillées en *Kɔba*¹⁴ ou en *negennen*¹⁵ (Konwélé Traoré, 2020). Ces accoutrements sont d'un enseignement expressif au même titre que les coiffures. Ils font honneur à la dignité bamanan. Or, de nos jours, sous le couvert de la modernité, les pagnes imprimés, surtout le bazin à la peinture artisanale supplantent prosaïquement ces modèles traditionnels. Les perles

¹³ Plat fait à base de mil en milieu bamanan.

¹⁴ Habit traditionnel des femmes en milieu bamanan, il est très symbolique. Ce mot est formé de deux vocables *ko* : ce qu'on laisse après soit, descendants, progénitures, *ba* : grand, énorme, renommé. Dans la philosophie de ce milieu toutes les bonnes épouses s'habillent en *kɔba* gage d'une fécondité à hauteur de souhait.

¹⁵ Habit en coton teint à la peinture bio artisanale, nouvellement il est nommé par le terme générique *bogolan*.

des femmes, outre les colliers, sont d'origine du *guantugu*¹⁶. Ce jour, les femmes portent les bagues et surtout le *jɔn nɛke*¹⁷ qui apparaît comme le fleuron de la joaillerie locale. Toutes ses pièces sont du forgeron, le levier et le souffle, qui dessine l'anatomie de cette société bamanan.

Dans les milieux négro-africains, la femme se singularise avec les chants et les danses du terroir. Après le labeur de la cuisine et des distilleries, les genres musicaux vivifient la fête. Le *fere*¹⁸ s'anime à nouveau. Les femmes apportent leur sceau aussi avec ce versant le ludique. Elles s'adonnent, à cœur joie aux danses au son des tambours, des flûtes et des balafons. À l'analyse, le Bèlèdougou est un terroir d'expressions musicales endémiques. L'option de ces genres découle d'un didactisme local. En effet, le Kotèba illustre l'impérieuse nécessité de l'unité. Son orchestration est faite en étapes. O. Kanouté note « Le kotèba est un spectacle composé de deux parties, une partie dansée suivie d'une ou de plusieurs saynètes (...) » (2007, p.47). S. Sissoko ajoute qu'il

vise à créer, à maintenir et à renforcer la cohésion de la communauté par l'établissement des valeurs organisationnelles, artistiques et spirituelles, physiques et morales (1995, p.15).

Quant au Cibaranin, il est une typologie champêtre qui sonne comme un appel pressant au labeur, à la culture de la terre. Il est observé, que faute de cours d'eaux importants où de fleuves, le Bèlèdougou est une zone où l'agriculture vivrière est légion. Cet orchestre de percussions chante l'hymne des braves de la culture de la terre. Les chants de ce terroir, surtout en ce jour de fête telle des cantiques, exhortent la jeunesse à revenir cultiver les terres en s'identifiant aux *samankek*,¹⁹ les icônes de ce milieu d'hier à aujourd'hui. Ces valeurs de ce milieu sont le principe actif de toute communauté humaine. Les communautés peul et forgerons, toujours voisines, du village et des environs participent à cette fête populaire. Elles se singularisent avec leurs typologies musicales : le *Jurukelennin* et le *Janbara*.

Le constat est que dans cet environnement, la vie de chaque individu est le reflet de son identité. À ce titre, le pouvoir coutumier du *Dugutigi* constitue, une source d'honneur, un creuset de valeurs cardinales bamanan. Son accession constitue sur cet espace géographique, une réjouissance communautaire. Au lendemain de l'intronisation du chef de village, cette cérémonie bénéficie d'un préambule sacré de la veille et d'une suite populaire. Elle permet aux Bamanan de magnifier le *Yerewoloya* qui a comme sève la femme (Soungalo Traoré, 2020).

Solennellement installé dans son vestibule, le conseil des sages, assistés des forgerons, lui prodiguent des conseils et l'invitent à magnifier la *hɔronya*,²⁰ la justice et à être impartial, surtout à davantage cultiver les sens de l'écoute et de la solidarité. Cela lui est notifié non pas qu'il est chef ou brave mais plutôt de par son identité *Yerewoloya*. Celui-ci est mis en garde pour qu'il ne commette pas d'abus ou de négliger le pouvoir par la sagesse qui suit :

Fanga bina fo, muso,	Le pouvoir est, comme la femme,
A te bila kɔ fe,	On ne le met pas derrière
A te bila ne fe,	Encore moins devant,
I ba bila i kerefe...	On le met plutôt à ses côtés...

Après ces manifestations, l'assemblée invoque les mânes afin que ceux-ci dotent le nouveau pouvoir de prospérité et de longévité. Les cousins à plaisanterie (*seninkunw*) bénissent le chef et son pouvoir. Puis les forgerons l'invitent à se montrer digne de la confiance placée en

¹⁶Activités parareligieuses profondément codifiées des forgerons, elles ont pour but l'initiation des jeunes à l'extraction du minerai de fer. Cependant, cette pratique exige une certaine pureté du forgeron.

¹⁷ Collier torsadé fait en fer noir, il est généralement porté au pied droit par les femmes.

¹⁸ Espace public qui est au centre du village, c'est ici qu'a lieu toutes les activités ludiques.

¹⁹ Gros producteurs de cultures vivrières qui pouvaient avoir, jusqu'à sept ans de récolte, dans son grenier.

²⁰ Modèle d'homme honnête selon les Bamanan ou les Malinké.

lui avant d'égrener les prénoms et les exploits historiques de ses prédécesseurs. Pendant toute cette longue cérémonie, le chef de village, nouvellement intronisé, ne doit pas rire. Il doit avoir la sérénité, le visage ferme et l'ouï aiguise. L'intronisation d'un chef de village se fait de façon unilatérale. Elle est irréversible. Il n'y a ni révocation, ni abdication. Comme signalé plus haut dans la première partie, il ne peut y avoir un nouveau *Dugutigi* qu'après le décès du prédécesseur parce qu'un ancien chef de village est toujours d'un mauvais augure :

Dugu jenen mandi	La prospérité du village
Dugutigi koro ye...	Ne plaît pas à un ancien chef de village...

Actuellement, au contact de la modernité, source de syncrétisme, l'intronisation s'achève par une lecture du Coran. Cette bénédiction du Culte monothéiste à la messe ancestrale demeure une de ses résiliences. Bassirou Dieng cite à ce propos le passage ci-après d'Amadou Hampaté Ba cité « L'Islam n'a plus de couleur que l'eau [...] : il se colore aux teintes des territoires et des pierres » (2008, p. 110).

Dans sa gouvernance, le *Dugutigi* est assisté de *Kankɔrsigiw* (conseillers). Dans le temps, ces derniers étaient des chefs de familles. Ainsi, seuls les patriarches des familles occupaient cette fonction. De nos jours, ils sont élus pour un mandat de cinq ans. L'épiphanie dure la seule journée de lundi, après les réjouissances culinaires et les boissons, la fête populaire s'achève. Dans la brume du soir, les convives heureux et fatigués regagnent leurs villages ou leurs demeures respectives. Après cette intronisation, le chef de village jouit d'un respect dû à son rang. Ses appels deviennent des urgences. Tout étranger doit, lui être impérativement, présenté. Cette pratique coutumière vivace est fixée de nos jours pour la postérité par les canaux des médias sociaux.

Dans les pas de Paul Diel (1966), Gilbert Durand (1976,) Jean Chevalier, (1969) entre autres, de cette fête populaire ancestrale se dégagent trois symbolismes : celui du matin, du taureau et du lundi. L'intronisation de même que l'enterrement du chef de village, a lieu très tôt le matin. Cette période de la journée est d'une symbolique pour le Bamanan. Toute activité majeure, hormis la culture de la terre, se fait très tôt le matin avant le lever du jour. Dans la conception des gens de cette localité, le soleil est porteur certes de lumière, gage d'activités mais aussi de bruits, de litiges qui nuisent à l'épanouissement normal de certaines activités humaines. Cette vision se prolonge dans l'univers ésotérique et des sociétés d'initiation, voire de la médecine traditionnelle. Elle constitue une des « valeurs structurantes » (B. Dieng, 2008, p.121) locales. Enfin, le jour de l'intronisation est aussi d'un symbolisme en milieu bamanan du Bèlèdougou. Le lundi est un jour d'aboutissement. Le *Dugutigi*, nouvellement intronisé, peut ultérieurement participer aux réunions du canton (Kafo²¹) de la préfecture ou de la sous-préfecture dont son village relève. Son pouvoir reste la base de la pyramide du pouvoir en ces lieux. L'intronisation populaire tirant vers sa fin, cette étude s'oriente vers l'actualité de ce pouvoir. Puisque le temps qui court est celui de la démocratie et ses avatars.

3. Le *Dugutigiya* face aux challenges de la modernité

Depuis plusieurs décennies, le monde vit au rythme de la mondialisation et des médias sociaux qui impactent la vie dans les sociétés traditionnelles au Mali. Cette nouvelle ère en phase avec les réalités socioculturelles devient un challenge voire un choix périlleux. Plusieurs sociétés traditionnelles africaines font face aux heurts et aux multiples enjeux de la modernité. Traditionnellement, produit d'un déterminisme, le pouvoir devient électif ou nominatif avec les élections concurrentielles. Face aux bouillonnements du monde contemporain, ce puissant

²¹ Les principaux cantons (ou Kafo) du Bèlèdougou furent : Kolokani, Dongosséla, Massantola, Daban, Merkoya, Kalifabougou...

levier socioculturel est laissé à la portée de tous les citoyens pourvu qu'ils soient éligibles et élus au suffrage universel ou proportionnel. De ce fait, il suscite un profond chamboulement des strates sociohistoriques.

Dans cette dynamique, on observe au Bélédougou un autre type de chef de village. En plus du *Ladaladugutigi* ou *Sudugutigi*, il y a de nos jours le chef de village administratif²². Ce bicéphalisme coutumier/administratif fut théorisé par la colonisation. Ce chef de village est choisi par le sous-préfet ou le préfet comme interface en faisant fi des canaux du *Yerewolokéya*. Pour autant, les deux dépositaires de légitimité efficient ensemble. Le *Ladaladugutigi*, possédant le vestibule, a toujours le dernier mot en général. Cependant, force est de reconnaître qu'avec la prolifération des partis politiques au Mali, les visées humaines s'entrechoquent. Les sentiments s'exaspèrent. Les tensions naissent. Et une polarisation naît. Cette superposition de pouvoir conduit certains chefs de villages administratifs de sombre renommée à s'adonner à la vente des terres de la communauté villageoise avec la complicité coupable de certains administrateurs et des argentiers spécialisés dans la spéculation foncière. Cette nouveauté demeure un aspect problématique de la gestion des villages et de leurs terres.

Ainsi, depuis plus de trois décennies, une spécialisation foncière à outrance se vit au Bélédougou et un peu partout au Mali. Chacun s'improvise urbaniste, notaire ou autres géomètres. La terre devient une valeur refuge, un business des richissimes maliens de tout acabit dans le sillage de l'agrobusiness dans le plus grand mépris des lois et de tous les droits antérieurs aux indépendances. Or, sur cet espace géographique les terrains d'habitation, les terres de cultures sont d'acquisition coutumière. Les propriétaires terriens ne disposent d'aucun titre de propriété tels la lettre d'attribution, le permis d'occuper ou autre titre foncier. Les spéculateurs fonciers profitent de ce manque de pièces pour se livrer aux morcellements et à la vente des parcelles à des usages d'habitation rurale, ou de champs.

Dans cette logique mercantile, certains administrateurs friands d'espaces sont partis jusqu'à vendre le site sociohistorique du *kodialanda*²³. Plusieurs patrimoines culturels de cette aire connaissent le même sort. Face à cet état de fait, l'État malien a classé en 2018, ledit site, patrimoine culturel national. Le bouleversement socioculturel des attributions coutumières du *Dugutigi*, suite aux différents contacts est comparable à bien des égards, à celui de *Horodougou* de *Fama Doumbouya* (A. Kourouma, 1970). Voilà pourquoi il est urgent de repenser cette irruption moderne dans le cercle coutumier et lignager.

Décollant d'un changement radical, il importe de noter que les différends entre habitants qui étaient tranchés dans le vestibule du *Dugutigi*, siège du tribunal coutumier, sont de nos jours empilés sur les tables des *Kubé*.²⁴ Ce recours aux nouveaux types de pouvoir suscite une grave crise socioculturelle et diminue le champ du *Dugutigi* comme *La Peau de chagrin*. (H. De Balzac, 1831). Pour ces Bamanan, convoquer quelqu'un au *Kubé*, c'est créer un différend à vie, se mettre à couteau tiré avec toute la communauté et pour toujours.

À côté de cette pratique, l'un des versants de la vie moderne qui effrite également le pouvoir du *Dugutigi* est le mariage à l'état civil. Avec l'instruction et les mauvaises conduites de certains jeunes, le mariage traditionnel, jadis sacré et séculaire qui se faisait dans le vestibule du chef de village semble se ringardiser. Assurément, le mariage célébré selon les canaux coutumiers ne délivre pas d'acte de mariage à l'instar de la mairie. D'une part, l'absence de pièces-témoin selon la loi moderne est utilisée par certains hommes pour congédier leurs

²² Il est généralement un homme plus jeune qui a un peu fréquenté l'école française.

²³ Littéralement les berges de la rivière sèche. C'est un patrimoine Culturel du Mali qui couvre une superficie de 5291ha 55a 14ca. Il est situé à l'ouest de Nossombougou, cercle de Kolokani. Il a été le théâtre de la révolte bamanan du Bélédougou contre le colonisateur et ses pratiques en 1915.

²⁴ Toutes les autorités administratives héritées de la colonisation et des indépendances qui sont dotées de pouvoir coercitif tels que le préfet, le sous-préfet, surtout le commandant de la brigade territoriale de la gendarmerie.

L'intronisation du chef du village : une manifestation ancestrale de Bèlèdougou (Mali)

épouses ou s'accorder des libertés. D'autre part, elle a été mise à profit, à l'heure du genre, par des femmes mariées pour suivre leurs amants.

Tel un coup de grâce, on note de nos jours que la fonction de chef de village fait l'objet de tentatives de violation par certains hommes, qui ne répondent pas aux critères du *Yerewoloya*. De plus en plus, les hommes de castes surtout, des étrangers et des enfants non *Yerewolo* veulent accéder à cette charge. Ils essaient, avec des fortunes diverses, de devenir *Dugutigi*. Certains réussissent, mais ce triomphe ne s'inscrit pas dans la durée car « nos dieux ricanent en voyant s'accomplir/ leur malédiction (...) » (H. I. Issébéré, 1981, p. 125) Guindé par quelques aspects de la modernité, l'exercice de cette fonction coutumière s'est profondément adapté aux réalités de la diaspora. Nouvellement, une alternative leur est offerte. Une délégation de pouvoir est accordée au *Dugutigi* établi hors de l'espace géographique ou du pays. Cette dérogation lui permet de confier le village à un de ses adjoints (*Kankɔrɔsigiw*). Et tout le village souscrit à cette procuration nouvelle.

Avec l'avènement de la démocratie, les légitimités traditionnelles telles que le *Dugutigi* apparaissent comme des acteurs socioculturels indispensables du jeu politique. Les régimes sur place de même que les partis politiques à la conquête du pouvoir leur font recours et profite de leur aura sociohistorique. Ils contribuent, certes, à l'apaisement du climat sociopolitique. Cependant, cette corde nouvelle à leur arc commence à être problématique avec la prolifération des partis politiques²⁵ et l'absence de vertu des hommes politiques. En dépit de ces contingences ci-dessus énumérées, la résilience de ce pouvoir traditionnel demeure une réalité car les hommes passent et ce pouvoir demeure. Il est le sceau d'une pureté patriarcale sous tendue par une conduite matriarcale. Les habitants du Bèlèdougou restent profondément attachés à ce pouvoir d'émanation traditionnel.

Conclusion

Au Bèlèdougou, le *Dugutigi*, d'hier à aujourd'hui, demeure un levier de régulation endogène. Il est un emblème social hautement symbolique. Cependant, ce pouvoir coutumier ne s'acquiert qu'après un décès : celui du prédécesseur. Ce cachet divin fait l'objet d'une réjouissance et d'une reconnaissance sensible à la mémoire des aïeux. Après une transition le nouveau chef est solennellement intronisé dans une ferveur sans précédent. Cette intronisation épiphanique a un itinéraire ancestral sacré et un protocole consacré. Lors de la manifestation sociopolitique populaire de l'intronisation du chef de village le patrimoine culturel musical s'exprime avec singularité. Nouvellement, les indépendances surtout la démocratie et ses avatars ont profondément défiguré ce pouvoir lignager. Nonobstant quelques écueils du monde contemporain, le *Dugutigi* reste une institution sociale inoxydable au Bèlèdougou.

Références bibliographiques

- ADLER Alfred, 2000, *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel.
- BALZAC Honoré De, 1831, *La Peau de chagrin*, Paris, Gosselin et Canel.
- CHEVALIER Jean, 1969, *Dictionnaire de symboles*, Paris, Edition Laffont.
- DARBY J. N. (2006) *la sainte Bible qui comprend l'Ancien Testament et le Nouveau Testament traduits des textes originaux*, Valence, Bibles et publications chrétiennes.
- DESCHAMPS Jean Claude et BEAUVOIS Jean-Léon (éd.), 1996, *Des attitudes aux attributions : sur la construction de la réalité sociale*, Grenoble, PUG.

²⁵ Il existe au Mali en 2022 plus de deux cent partis politiques.

DIARRA Facoh Donki, 2013, *L'évolution historique et politique du Bèlèdougou du XVIII è au début du XXè siècle*, Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Bamako, ISFRA.

DIARRA Tièman, 1984, *Initiations, éducation et société. Les initiations de l'enfance à l'adolescence en pays bamanan du Bèlèdougou, Mali*, Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Tome I et II Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales(EHESS).

DIEL Paul, 1966, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot.

DIENG Bassirou, 2008, *Société wolof et discours du pouvoir*, Dakar, PUD.

DIOP Birago, 2002, *Leurres et lueurs*, Paris, Présence Africaine.

DURAND Gilbert, 1976, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.

ISSÉBÉRÉ Hamadoun Ibrahima, 1981, *Les Boutures du soleil*, Paris, Saint-Germain-Des-Prés.

KANOUTÉ Oumar, 2007, *Le théâtre malien de 1916 à 1976*, Tome I, Bamako, Edis.

KOUROUMA Ahmadou, 1970, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil.

Le saint Coran, 1992, traduction du roi Fahd.

SANOU Noel, 1996, *Le masque comme symbole de cohésion sociale et d'unité politique chez les Bobo : étude du cas du village de Borodougou*, Ouagadougou, Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.

SENGHOR Léopold Sédar, 2006, *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.

SISSOKO Fily Dabo, 2000, *Harmakhis*, Bamako, le Figuier-Présence Africaine- EDICEF.

SISSOKO Sada, 1995, *Le Kotèba et l'évolution du théâtre moderne au Mali*, Bamako, Jamana. TOMÉ Adama, ZAGRÉ/KABORÉ Edwige, 2019, « La triade chromatique des masques winye : Approche anthropologique, signification et symbolisme », *Revue Ivoirienne d'histoire* n°34, p.125, ISSN 1817-5627.

TOURÉ Amadou, MARIKO Ntji Idriss, 2005, *Amadou Hampaté BÂ un homme de science et de sagesse*, Paris, Karthala.

TROARÉ Amadou Zan et TROARÉ Nassoum Yacine, décembre 2020, « Le Guantugu : une tradition vivante du Bèlèdougou », *Cahiers du Celhto* N°006, p. 139-156.

Autres sources

DIARRA Oumar, quadragénaire, professeur de lettres modernes, originaire de Fassonbougou Commune rurale de Koula, Cercle de Koulikoro, entretien enregistré le 20 mai 2020.

TRAORÉ Konwélé, octogénaire, ressortissante de la commune rurale de Massantola, Cercle de Kolokani, entretien accordé le 26 novembre 2020.

TRAORÉ Soungalo, octogénaire, ressortissant du village de Kognuomani, Commune rurale de Massantola, Cercle de Kolokani, entretien accordé le 24 juillet 2020.



Institut National de Recherche en Sciences Sociales et Humaines

BOLUKI

Revue des lettres, arts, sciences humaines et sociales

BOLUKI, est une revue semestrielle à comité scientifique et à comité de lecture de l’Institut National de Recherche en Sciences Sociales et Humaines (INRSSH). Elle a pour objectif de promouvoir la Recherche en Sciences Sociales et Humaines à travers la diffusion des savoirs dans ces domaines. La revue publie des articles originaux ayant trait aux lettres, arts, sciences humaines et sociales en français et en anglais. Elle publie également, en exclusivité, les résultats des journées et colloques scientifiques.

Les articles sont la propriété de la revue *BOLUKI*. Cependant, les opinions défendues dans les articles n’engagent que leurs auteurs. Elles ne sauraient être imputées aux institutions auxquelles ils appartiennent ou qui ont financé leurs travaux. Les auteurs garantissent que leurs articles ne contiennent rien qui porte atteinte aux bonnes mœurs.

BOLUKI

Revue des lettres, arts, sciences humaines et sociales
Institut National de Recherche en Sciences Sociales et Humaines (INRSSH)

ISSN : 2789-9578

2789-956X

Contact

E-mail : revue.boluki@gmail.com
BP : 14955, Brazzaville, Congo