**Pourquoi ne doit-on pas confondre les Sénoufo aux ‘’Dioula’’ en Côte d’Ivoire ?**

**Mots clés** : Sénoufo, Dioula, Gour, Mandé, agriculture, acculturation, confusion, commerce, déconstruction.

**Introduction**

En Côte d’Ivoire, il n’est pas rare d’entendre dire que les Sénoufo et les Dioula constituent un même peuple, voire la même ethnie. Quelles sont les idées qui sous-tendent une telle confusion injustifiée ? Qu’en est-il réellement de la réalité aux plans historique, linguistique, géographique et sociologique?

**Le Sénoufo, un cultivateur d’exception.**

Une simple lecture de l’article à propos de Marianne Lemaire intitulé « Portrait du Sénoufo en travailleur. Les Sénoufo dans l’imaginaire colonial et post-colonial » publié dans la revue *Miroirs identitaires* en 2001 suffirait-elle à lever toute équivoque, loin s’en faut. Cette ethnologue française souligne que les Sénoufo sont des cultivateurs d’exception. Ce trait d’ordre psychologique est partagé par tous les administrateurs coloniaux aux yeux de qui l’agriculture est la seule raison d’être des Sénoufo. Cela dit, ce peuple constitue l’exception dans l’imaginaire coloniale où l’Africain colonisé est volontiers caractérisé par une paresse insurmontable. Oui en effet, le Sénoufo est vu comme un travailleur prévoyant, laborieux et endurci, ne connaissant et ne vivant que pour le travail de la terre.

**Le Dioula, l’antithèse du Sénoufo**

 Cependant, force est de constater que devant son courage et son mérite, ce dernier est taxé de pacifisme et de passivité devant le Dioula agressif et conquérant, d’où le portrait en opposition du cultivateur sénoufo et du commerçant dioula. Contrairement au Sénoufo, le Dioula possède de nombreuses qualités directement liées à l’exercice du commerce. Ceci n’est d’ailleurs pas étranger à la dénomination dioula considérée à tort comme une ethnie. En réalité, le Dioula est une personne qui pratique le commerce. Autrement dit, il n’est rien d’autre qu’un commerçant ambulant d’origine mandé. Le mot [Dioula](http://fr.wikipedia.org/wiki/Dyula) veut donc dire simplement commerçant chez les Mandingues car il provient de l’Arabe ‘*’Djeoul’’* signifiant commerçant ambulant.

**Deux langues diamétralement distinctes**

 Les langues mandé constituent un vaste continuum linguistique comprenant, parmi les plus importantes le [Bambara](http://fr.wikipedia.org/wiki/Bambara) (bamanakan), le [Malinké](http://fr.wikipedia.org/wiki/Malink%C3%A9) (mandinka) et le [Soninké](http://fr.wikipedia.org/wiki/Sonink%C3%A9_%28langue%29). En Côte d’Ivoire, le monde mandé s’étend dans le nord-ouest et à l’ouest jusqu’au Bandama. Il comprend deux ensembles distincts par le parler et la civilisation : les Mandé du nord ou Manding (Malinké, Koyaka) et les Mandé du sud (Gagou, Toura, Yacouba, Ngan, Gouro, Mona et Ouan). Le Mandé Dioula et le Sénoufo sont donc deux entités issues de différentes aires linguistiques car le Sénoufo appartient à la famille linguistique Gour plus connue sous le vocable Voltaïque (qui tire son origine du fleuve Volta). Toutefois, l’histoire a vite fait de lier Sénoufo et Dioula dans un même espace géographique. Leur proximité géographique remonte aux incursions des éléments mandé dans le Nord de la Côte d’Ivoire à partir du XVème siècle.

**L’acculturation du Sénoufo par le Dioula**

Doué d’esprit aventurier et d’entreprise, le Dioula s’impose dans le milieu géographique du Sénoufo caractérisé par un pacifisme béant. Le géographe Sinaly Coulibaly explique cela par le tri type : souci viscéral de la sécurité, résignation paralysante et attachement profond à la terre. Devant cette lassitude du Sénoufo, le Dioula apparaît sans équivoque comme son ‘’antithèse’’ qui représente une menace pour l’intégrité culturelle et morale des Sénoufo. Très habile, le Dioula a mené son prosélytisme en territoire sénoufo parce qu’il ne séparait jamais ses intérêts matériels de la propagande religieuse au début du XXe siècle. Il était très souple, très insinuant et très patient, se gardant bien d’opposer brutalement sa doctrine à celle du Sénoufo conservateur et fétichiste. Bien au contraire, il chercha plutôt à y rattacher la leur. L’influence du Dioula s’est développée progressivement dans l’espace sénoufo. Le terrain lui était favorable par la quête perpétuelle de sécurité du Sénoufo au point de préférer la résignation totale au lieu de la révolte.

**La perte identitaire du Sénoufo**

 Cette psychologie du Sénoufo l’a soumis progressivement à l’adoption des patronymes mandé, à savoir Ouattara, Coulibaly, Koné, Touré, Dagnogo, Diarrassouba, etc au détriment des siens (Soro, Silué, Yéo, Sékongo, etc). Nombre de Sénoufo ont en effet troqué leur matronyme, *félé*, au profit d’un patronyme mandé, *djamu*. Substitution qui débuta bien avant la colonisation et s’accrut durant la période coloniale. L’exemple le plus connu est celui du patriarche des Sénoufo, grand chef des Tiembara Korhogo, Péléforo Gbon Soro qui devint Gbon Coulibaly. L’exemple du chef fut naturellement et littéralement suivi par ses concitoyens qui avaient embrassé la religion musulmane et même par des non musulmans par effet de mode. La substitution des patronymes d’origine mandé aux noms sénoufo fut quasi systématique dans les centres coloniaux de déclaration des naissances en territoire sénoufo. La raison réside dans le fait que les agents d’état civil au service du colonisateur français en qualité d’interprètes, étaient majoritairement des Malinké. De facto, ces derniers mettaient en pratique le système en apparence relativement strict d’équivalences entre noms sénoufo et mandé. L’avènement de l’indépendance de la Côte d’Ivoire en 1960 n’y changea rien.

**Une tentative de résilience**

Cette perte identitaire suscita en 1984 le ras-le-bol du premier recteur de l’université d’Abidjan, Charles Valy Diarrassouba, à travers son ouvrage intitulé : *‘’J’ai changé de nom, pourquoi ?’’.* Aussitôt, il changea son nom en Charles Valy Tuho, invitant à une identité sénoufo épurée des éléments dioula. Son initiative ne fut malheureusement suivie dans les années 1990 que par un petit groupe d’intellectuels. Dans un contexte ivoirien où l’interrogation « qui est qui ? » apparaît primordiale, le nom revêt une valeur symbolique essentielle. Il est le dénominateur commun d’un peuple inscrit dans un cadre territorial et qui le différencie des étrangers. Par le nom, il fut facile d’assimiler les Sénoufo aux Dioula. Cette représentation nominale se trouve hélas fondée dans la mesure où aucune distinction véritable existe entre Sénoufo et Dioula. Bien au contraire, la pratique de l’islam et l’emprunt des patronymes mandé par les paisibles cultivateurs sénoufo trouvent leur fondement dans l’imaginaire populaire ivoirien.

Les populations Mandé, traditionnellement commerçants ou colporteurs, ont été des facteurs de propagande de la langue malinké en pays sénoufo parce qu’ils ne constituaient pas un danger social pour les Sénoufo. L’infiltration progressive des Dioula chez les Sénoufo s’intensifia avec les conquêtes d’occupation des souverains mandé et autres. Les guerres du Kénédougou avec Tiéba Traoré et Ba Bemba, de l’Almamy Samory Touré et enfin de Mori Touré ont fini par avoir un impact assez sensible sur les mœurs des Sénoufo. Ces guerres hégémoniques ont contribué à étendre le domaine de la langue mandingue et de la religion musulmane en pays sénoufo.

Dès lors, certaines coutumes musulmanes ont influencé les coutumes fétichistes des Sénoufo; elles tendent même à se substituer à elles. Bon nombre de vocables dioula sont empruntés rapidement par la langue et l’onomastique humain chez les Sénoufo animistes : formules de salutations telles que « *Salam* », « *Alla bi dia* » ...Cette expansion de la langue malinké réussit même à transformer la toponymie des noms de localités, d’où la transformation des appellations sénoufo avec le retrait du suffixe ‘*’Kaha’’* en ‘*’dougou*‘’. Ainsi, le suffixe ‘’kaha’’ signifiant ‘’village autonome’’ en Sénoufo est remplacé simplement et purement par celui du Malinké ‘*’dougou’’* qui veut direégalement village. Les interprètes dioula sont passés par là au nom de la ‘’mandéisation’’ du pays sénoufo. Les exemples de ce changement toponymique foisonnent en milieu siéna : Ferkessédougou, Napiéolodougou, Kagbolodougou, Niakaramandougou, Boniérédougou en lieu et place de Felguessikaha, Napiéolokaha, Kagbolokaha, Niakara, Boniérékaha.

**Le Poro comme moyen de préservation de l’identité du Sénoufo**

La ‘’mandéisation’’ du pays siéna s’accentua avec l’adoption du parler dioula, condition sine qua non pour intégrer la prestigieuse communauté musulmane. Ce faisant, certaines familles sénoufo n’hésitèrent pas à abandonner le Sénar, considéré à tort comme la langue du mécréant, au profit du parler dioula vu comme celle du civilisé. Les méthodes de séduction des musulmans étaient efficaces au point d’instaurer la confiance et l’estime des Sénoufo qui se voyaient réconforter par la tolérance des musulmans dioula vis-à-vis de ses pratiques traditionnelles telles que les rites d’initiation au Poro et la polygamie. Insidieusement, le Dioula était parvenu ainsi à dépersonnaliser le Sénoufo avec tact et acharnement. Fort heureusement, l’institution initiatique du Poro a réussi à sauvegarder l’âme du Sénoufo, même si d’aucuns l’ont rejeté du fait de l’islam. Par conséquent, le Poro s’érige comme l’ultime carapace culturelle contre la dépersonnalisation totale du Sénoufo.

**Existence de différences notoires entre Sénoufo et Dioula**

L’affinité culturelle et religieuse qui reproche les Sénoufo des Malinké est à l’origine des stéréotypes que les Ivoiriens du Sud ont développés à l’égard de ceux du Nord. Pour eux, malheureusement un Sénoufo est un Dioula. La confusion est vite faite en raison de la domination culturelle du Dioula sur le Sénoufo. Or, des différences culturelle, religieuse, psychologique et linguistique existent bel et bien entre les deux. Le Sénoufo est un Gour, le Dioula un Mandé. Le premier a pour vocation le travail de la terre, le second lui est attaché au commerce. Sur le plan psychologique, Sénoufo et Dioula sont diamétralement opposés. Culturellement, la longue cohabitation a permis la ‘’dioulaïsation’’ du Sénoufo qui peut se réjouir encore de posséder le Poro dans la majeure partie de son espace. Les localités sénoufo sont Korhogo, Sinématiali, Ferkessédougou, Diawala, Niéllé, Napié, Katiola, Niakara, Tafiré, Boundiali, Koumbala, Karakoro, Dianra, Dikodougou, Kagbolodougou, etc. L’espace dioula se limite essentiellement à Kong, Odienné, Ouangolodougou, Séguéla, Mankono, etc.

Au niveau sociologique, le statut d’agriculteur du peuple senoufo rime avec la qualité de producteur de céréales (riz, mil, sorgho, maïs, ignames, fonio, etc.) et fait de lui un fournisseur idéal de denrées alimentaires aux commerçants dioula. L’espace géographique occupé par ce peuple convient parfaitement aux critères du marché basé sur le troc. Cette situation fait de lui un partenaire indispensable dans les relations d’échanges commerciales. A cela, s’ajoutent une acculturation du fait du choc des cultures qui s’est construit tout le long du processus des mouvements migratoires du peuple senoufo. Sa trajectoire de migration l’a conduit à partager le même espace géographique que certains peuples dont les Mandé du nord avec qui il a dû signer parfois des pactes de non-agression qui se sont soldés par les alliances interethniques et des rapports de compromissions pour la préservation de la paix.

**Conclusion**

 Il est temps que les Ivoiriens, notamment ceux du Sud, fassent la différence entre le Sénoufo et le Dioula. La colonisation du Sénoufo par le Dioula est un fait historique de longue date qui rend difficile une véritable distinction entre les deux. Toutefois, une réalité demeure : le Sénoufo est différent du Dioula. La généralisation du nom Dioula à tous les habitants du Nord de la Côte d’Ivoire mérite d’être totalement déconstruite. Une telle représentation est dénouée de sens.

**Bibliographie sélective :**

1. BINATE Issouf, 2016, « Ousmane Doumbia : un Cheikh en pays Sénoufo en Côte d’Ivoire contemporaine » in *Journal des Africanistes*, Issue 86-2, pp. 96-120.
2. CARLE Juliette, 2004, « Quand la crise influe sur les pratiques nominales. Les changements de nom chez les Sénoufo de Côte d’Ivoire » in *Politique africaine,* n°95, p. 169-184.
3. COULIBALY Navigué Félicien, 2010, « L’influence de la culture mandingue à travers le processus d’islamisation de la société sénoufo de Côte d’Ivoire, des origines à nos jours » in *Revue Africaine d’Anthropologie, Nyassa-Pô*, n°10, pp. 61-79.
4. COULIBALY Sinaly, 1978, *Le paysan sénoufo*, Abidjan, NEA, 245 p.
5. HOLAS Bohumil, 1966, *Les Sénoufo (y compris les Miniaka)*, Paris, Presses Universitaires de France.
6. LEMAIRE Marianne, 2001, « Portait du Sénoufo en travailleur. Les Sénoufo dans l’imaginaire colonial et post-colonial » in *Miroirs identitaires*, n°2, pp. 1-26.

M’BRAH Kouakou Désiré, 2011, *L’histoire des Niarafolo de Côte d’Ivoire : des origines à l’indépendance (1711-1960),* Université de Cocody-Abidjan, Thèse de Doctorat Unique en Histoire, 566 p.

1. MARTY Paul, 1922, *Etudes sur l’islam en Côte d’Ivoire*, Paris, Editions Ernest Leroux, Collection de la revue du monde musulman, 496 p.
2. OUATTARA Tiona, 1991, *Tradition orale, initiation et histoire : la société sénoufo et sa conscience du passé*, Thèse pour le doctorat d’Etat ès lettres et sciences humaines (histoire) sous la direction de DEVISSE Jean, Université de Paris, Panthéon Sorbonne, 3 volumes, 979 p.
3. SORO Rémy Tiona, 2012, *Le sacré et le profane chez les Sénoufo*, Abidjan, les éditions Balafons, 160 p.