

À chacun son dioula ?

Ethnonyme, glossonyme, catégorisation sociale et recompositions identitaires dans l'espace mandingue : le cas ivoirien

Sanogo Mamadou Lamine

Institut des Sciences des
Sociétés/CNRST (Burkina Faso)
malamine1@gmail.com

Konaté Yaya

Université Félix-Houphouët Boigny (Côte d'Ivoire)
konatyay60@yahoo.fr

Résumé : La controverse récemment ravivée en Côte d'Ivoire autour de l'existence ou non d'une « ethnie dioula » montre combien les catégories identitaires deviennent difficiles à manier lorsque se superposent histoire, langue, religion, territoire, mémoire politique et revendications d'appartenance. Partie d'une prise de position universitaire rappelant notamment le sens de dioula/jula/dyula « commerçant », la discussion a rapidement gagné les réseaux sociaux, où elle a suscité des réactions passionnées et, selon certains témoignages, des menaces. Une telle évolution oblige à rappeler qu'aucun désaccord scientifique ne peut légitimer l'intimidation : une hypothèse se discute par les sources, les méthodes et la confrontation argumentée des faits.

Le présent article interroge particulièrement le raisonnement consistant à partir du sens historique de dioula/jula/dyula « commerçant » pour conclure à l'impossibilité d'une identité ethnique dioula. Si le lien ancien entre le terme et le commerce est solidement documenté, il n'épuise pas l'histoire du mot. Les unités lexicales connaissent des extensions et restrictions sémantiques, changent de référent, circulent entre langues et sociétés et peuvent acquérir, au terme de transformations sociohistoriques, des fonctions nouvelles. Une désignation professionnelle peut ainsi participer à la formation d'une catégorie communautaire ; un ethnonyme peut devenir glossonyme ; un nom de langue véhiculaire peut à son tour être appliqué à des populations qui ne se reconnaissent pas dans l'identité dont il porte le nom.

À partir notamment des travaux de Jean Bazin, Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, B. Marie Perinbam, Robert Launay, Robert Launay et Marie Miran, Suzanne Lafage, Katja Werthmann, Houngpati B. C. Capo et, à titre comparatif, Mpoke Mimpongo, l'étude adopte une perspective de sociolinguistique historique articulée à une conception relationnelle de l'ethnicité. Perinbam distinguait dès 1974 le dyula professionnel, les Dyula comme ensemble ethnosociologique et le dyula comme catégorie linguistique. Launay documente, pour sa part, l'existence de communautés mandingophones du nord ivoirien se définissant comme Dyula, y compris lorsque le commerce n'est plus l'activité dominante de leurs membres. La littérature sur la Côte d'Ivoire montre parallèlement que « Dioula » a connu une extension considérable, jusqu'à fonctionner dans certaines circonstances comme synonyme de Nordiste ou de musulman.

L'article défend ainsi l'hypothèse que Dioula constitue moins une catégorie univoque qu'une catégorie sociohistorique stratifiée à frontières mobiles. Ces frontières connaissent des processus d'extension, d'appropriation, d'assignation, de contraction et de concurrence. La visibilité croissante d'identifications plus spécifiques - Malinké, Sénoufo, Koyaka, Mahou, entre autres - invite enfin à s'interroger sur une possible recomposition contemporaine des appartenances. Cette dernière proposition est présentée comme une hypothèse à soumettre à une enquête empirique et non comme un fait déjà établi.

Mots-clés : Dioula ; ethnonyme ; glossonyme ; ethnogenèse ; Côte d'Ivoire.

Abstract : The renewed controversy in Côte d'Ivoire over whether a "Dioula ethnic group" exists illustrates the difficulty of handling identity categories when history, language, religion, territory, political memory and claims of belonging overlap. Originating in an academic position that notably recalls the historical meaning of dioula/jula/dyula as "trader", the debate rapidly spread to social media, where it generated highly emotional responses and, according to some reports, threats against participants. Such developments make it necessary to reaffirm a basic principle: no scientific disagreement can justify intimidation. Academic hypotheses must be debated through evidence, method and reasoned confrontation.

This article specifically examines the reasoning by which the historical meaning of jula/dyula as "trader" is taken to exclude the possibility of a Dioula ethnic identity. Although the association between the term and trade is firmly documented, it does not exhaust the history of the word. Lexical items undergo semantic extension and restriction, shift their referents, circulate between languages and societies, and may acquire new functions through sociohistorical processes. An occupational label may contribute to the formation of a community category; an ethnonym may become a glossonym; and the name of a lingua franca may subsequently be applied to populations that do not identify with the group whose name the language bears.

Drawing particularly on Jean Bazin, Jean-Loup Amselle and Elikia M'Bokolo, B. Marie Perinbam, Robert Launay, Robert Launay and Marie Miran, Suzanne Lafage, Katja Werthmann, Hounkpati B. C. Capo and, comparatively, Mpoke Mimpongo, the study combines historical sociolinguistics with a relational approach to ethnicity. As early as 1974, Perinbam distinguished professional dyula traders, an ethnosociological Dyula grouping and the Dyula language. Launay subsequently documented Manding-speaking communities in northern Côte d'Ivoire that identified as Dyula even when trade was no longer their members' dominant occupation. Research on Côte d'Ivoire also shows that "Dioula" underwent considerable semantic and social extension, becoming in certain political contexts almost synonymous with "northerner" or "Muslim".

The paper therefore argues that Dioula should not be approached as a single timeless category, but rather as a historically layered category with shifting boundaries. These boundaries are shaped by processes of expansion, appropriation, external ascription, contraction and competition. The increasing public visibility of more specific identifications - Malinké, Senufo, Koyaka, Mahou and others - finally raises the question of a contemporary recomposition of belonging. This final proposition is explicitly treated as a hypothesis requiring empirical investigation rather than as an already established sociological fact.

Keywords: Dioula; ethnonym; glossonym; ethnogenesis; Côte d'Ivoire.

Introduction

La question de l'existence ou non d'une « ethnie dioula » connaît depuis quelque temps une forte résonance dans l'espace public ivoirien. Des propos attribués au professeur Allou Kouamé¹, historien, rappelant notamment que jula/dyula renvoie historiquement au commerçant et contestant sur cette base l'existence d'une ethnie dioula au sens généralement entendu, ont suscité de nombreuses réactions.²

Il n'y a en soi rien d'anormal à ce qu'une proposition historique fasse l'objet d'une controverse. La contradiction appartient au fonctionnement ordinaire de la science. Une hypothèse peut être confirmée, nuancée ou réfutée à partir de nouvelles sources ou d'une méthodologie différente. Ce qui devient préoccupant est le déplacement du désaccord vers l'invective et, plus encore, l'évocation de menaces à l'encontre de certains protagonistes.

Il convient donc de poser un préalable qui ne devrait souffrir aucune ambiguïté : la menace ne constitue jamais une réponse scientifique. Une proposition concernant l'origine d'un nom, l'histoire d'une population ou la nature d'une identité collective se discute par les

¹ (17) Historiquement, l'ethnie dioula n'a jamais existée. Pr Allou - YouTube

² (5) Pour une Alternative Démocratique (PAD) | Menacé et agressé par des personnes s'identifiantes comme 'dioula', le professeur KOUAMÉ RENÉ ALLOU recadre les ignorants sur ce que c'est que le D... | Facebook

documents, les faits linguistiques, les comparaisons et les arguments. La violence, réelle ou symbolique, ne peut qu'appauvrir le débat.

Il faut toutefois reconnaître que la vulgarisation d'une question de sciences humaines dans l'espace numérique pose des problèmes spécifiques. Un terme comme Dioula n'est pas un simple objet lexicographique. Il a été employé pour parler de commerce, de langues mandingues, de populations du Nord, de religion musulmane, d'immigration et, dans certaines périodes de l'histoire ivoirienne, de citoyenneté contestée. Werthmann (2005) montre ainsi que, pendant la crise ivoirienne, « Dioula » a pu être employé comme équivalent de « Nordiste » et de « musulman », avec le soupçon supplémentaire que certaines personnes ainsi désignées ne seraient pas de « vrais » Ivoiriens. Cela explique qu'un énoncé produit comme une proposition historique puisse être reçu comme une affirmation politique ou identitaire.

Le problème n'est donc pas de demander au chercheur de renoncer à une thèse susceptible de déplaire. Il est de préciser l'objet dont il parle. Lorsque l'on affirme que « le Dioula n'est pas une ethnie », parle-t-on du commerçant mandingue d'une période ancienne ? Des communautés Dyula étudiées au nord de la Côte d'Ivoire ? Du locuteur du dioula véhiculaire ? Du Nordiste ainsi nommé à Abidjan ? Du musulman assimilé au « Dioula » pendant une crise politique ? Toutes ces réalités ont été associées au même mot, mais elles ne sont pas nécessairement identiques. C'est de cette pluralité que part la présente contribution.

L'une des propositions au cœur du débat peut être formulée ainsi : jula/dyula signifie « commerçant » ; par conséquent, Dioula ne saurait constituer une ethnie. Le premier membre de l'énoncé est largement attesté. Perinbam (1974) rattache explicitement les Dyula aux commerçants professionnels ou semi-professionnels du Soudan occidental, tandis que Launay (1982) rappelle que le mot dyula signifie « trader » en mandingue. C'est donc moins la donnée historique elle-même qui appelle discussion que la conclusion que l'on en tire.

La linguistique historique enseigne en effet qu'un mot ne reste pas nécessairement enfermé dans le sens attesté à une période particulière. Les unités lexicales connaissent des extensions, des restrictions, des spécialisations, des métaphores, des métonymies et des changements de référent. Elles peuvent circuler d'une langue à une autre et subir des réanalyses. Ainsi, un terme désignant une activité peut en venir à désigner les personnes qui l'exercent ; la désignation de ces personnes peut se transmettre à des familles ou à des groupes ; un nom social peut devenir ethnonyme ; un ethnonyme peut devenir glossonyme. L'étymologie est donc essentielle, mais elle constitue une étape de l'histoire du mot, non un verdict définitif sur tous ses usages futurs.

Louis-Jean Calvet exprime cette articulation lorsqu'il présente l'histoire des langues comme « le versant linguistique de l'histoire des sociétés » (1987 : 10). La langue porte la trace des transformations sociales, mais cette proposition implique justement que les significations évoluent avec les sociétés. Dans le cas de Dioula, la difficulté vient du fait que plusieurs couches historiques semblent s'être superposées : catégorie professionnelle, réseaux marchands, communautés, ethnonyme, glossonyme, langue véhiculaire, catégorie régionale et catégorie politique.

La problématique de l'article est donc moins celle de l'existence abstraite du « Dioula » que celle de l'histoire de ses différents référents. En effet, il convient de se poser la question : *Comment le terme jula/dioula, historiquement associé au commerce dans l'espace mandingue, a-t-il acquis, selon les lieux et les périodes, des fonctions professionnelles, ethnosociologiques, ethnonymiques, glossonymiques et sociopolitiques, et comment cette stratification contribue-t-elle à la controverse contemporaine sur l'identité dioula en Côte d'Ivoire ?*

En d'autres termes, dans quelle mesure l'étymologie d'un ethnonyme permet-elle de déterminer la nature contemporaine du groupe qu'il désigne ?

Comment une désignation socioprofessionnelle peut-elle participer à la formation d'une identité communautaire ?

Comment distinguer Dioula comme ethnonyme et dioula comme glossonyme ou langue véhiculaire ?

Pourquoi le terme a-t-il acquis en Côte d'Ivoire une extension pouvant englober des populations qui ne se définissent pas comme Dioula ?

Quelle place faut-il accorder aux identifications plus spécifiques - Malinké, Sénoufo, Koyaka, Mahou, etc. - dans la recomposition contemporaine de cette macro-catégorie ?

Dans quelles conditions ces appartenances peuvent-elles devenir politiquement pertinentes ?

1. Méthodologie

La démarche relève principalement de la sociolinguistique historique, complétée par l'anthropologie sociale et l'histoire des catégorisations.

Le corpus comprend quatre ensembles de travaux. Le premier porte directement sur l'histoire et la sociologie des Dyula, notamment Perinbam (1974), Launay (1982) et Launay et Miran (2000). Le deuxième fournit le cadre théorique de l'ethnicité, principalement Amselle et M'Bokolo ainsi que Bazin. Le troisième documente la situation ivoirienne : travaux sur le dioula véhiculaire, la distinction Nord/Sud, l'ivoirité et la politisation du terme. Le quatrième est comparatif : Capo sur le gbe et Mimpongo sur le lingala.

Le matériau littéraire est utilisé avec une fonction différente. *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma ne constitue pas une enquête ethnographique ; il est mobilisé comme témoin de la disponibilité et de la force symbolique de l'identification malinké dans la Côte d'Ivoire des premières décennies de l'indépendance.

Enfin, plusieurs observations contemporaines issues du débat actuel - par exemple une préférence possible pour Malinké dans certains milieux - ne sont pas traitées comme des résultats. Elles sont transformées en hypothèses empiriquement vérifiables.

Cette distinction entre fait établi, interprétation et hypothèse constitue une règle méthodologique fondamentale du présent article.

2. Cadre théorique : penser les frontières plutôt que les essences

Au cœur de l'ethnie, dirigé par Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (1985), représente une référence majeure dans le renouvellement de l'analyse des catégories ethniques africaines. L'ouvrage interroge systématiquement l'idée d'ethnie et les notions qui lui sont associées, en mettant l'accent sur leur historicité et leur fluidité. La contribution de Jean Bazin, « À chacun son Bambara », est particulièrement féconde pour notre sujet. Dans l'édition reprise par La Découverte, elle occupe les pages 87-127. Le titre de notre article constitue un emprunt assumé à ce geste théorique.³ « À chacun son Dioula ? » ne signifie pas que toute définition serait scientifiquement recevable. La formule pose plutôt la question de la position de l'énonciateur : Qui appelle qui Dioula ? À quelle époque ? Dans quel espace ? Avec quels critères ? La personne ainsi désignée emploie-t-elle elle-même ce terme ? Le même individu l'accepte-t-il dans toutes les situations ?

Le cadre théorique devient alors relationnel : il s'agit moins de chercher une substance « dioula » immuable que d'étudier les frontières produites par les pratiques de nomination.

³ « À chacun son dioula ? » : Quand l'histoire, la langue et la politique se disputent un nom - leFaso.net

3. Revue de littérature

3.1. Perinbam : trois dimensions du Dyula

L'article de B. Marie Perinbam, publié en 1974, occupe une position déterminante. L'auteure distingue clairement trois dimensions : le dyula professionnel ou semi-professionnel, un ensemble ethnosociologique issu notamment de migrations mandingues et le dyula comme catégorie linguistique. Cette tripartition suffit déjà à montrer que la polysémie actuelle n'est pas une invention récente.

3.2. Launay : le commerçant devenu communauté

Dans *Traders Without Trade*, Robert Launay (1982) rappelle que dyula signifie « trader », tout en indiquant que le terme constitue également le nom de certaines minorités ethniques mandingophones du nord ivoirien. Son étude porte notamment sur Korhogo et Kadioha. Le titre lui-même résume le problème : comment continuer à être Dyula lorsque le monopole commercial qui avait historiquement structuré la communauté disparaît ? La question démontre que la catégorie est devenue plus large que la seule profession.

3.3. Launay et Miran : une nouvelle identité Dioula en période coloniale

Launay et Miran (2000) montrent que les catégories « Malinké » et « Dioula » ont également été réorganisées par le dispositif colonial. Leur étude souligne qu'une nouvelle forme d'identité Dioula s'est constituée autour des centres urbains du Sud ivoirien, reconfigurant les rapports entre mandinguité, islam et appartenance sociale. Ce point est essentiel : l'identité n'est donc ni pure survivance d'un passé précolonial ni invention ex nihilo d'une période récente. Elle résulte de plusieurs couches historiques.

3.4. Lafage : le dioula tagbusi

Suzanne Lafage (1991) apporte une documentation particulièrement précieuse sur le glossonyme. Elle décrit le dioula tagbusi comme une koïnè mandingue et un véhiculaire interethnique Nord/Sud. Sa définition des Tagbusi inclut d'ailleurs, au-delà des Mandingues, certaines personnes originaires du Nord et musulmanes vivant dans le Sud. Nous avons ici une démonstration claire de la non-coïncidence entre langue, ethnie et macro-identité.

3.5. Werthmann : le Dioula comme catégorie politique

Katja Werthmann (2005) constitue une autre référence majeure. Elle montre que « Dioula » a été utilisé, pendant la crise ivoirienne, comme synonyme de « Nordiste » et de « musulman », et que cette identification a pu être associée au soupçon d'extranéité. Mais son analyse apporte également une nuance essentielle à notre propre argument : Werthmann refuse de considérer « Dioula » comme le nom d'une unité socioculturelle historiquement homogène. Elle montre au contraire la variabilité des auto- et hétéro-identifications et les effets des périodes coloniale et postcoloniale. Nous devons prendre ce résultat au sérieux : reconnaître l'existence de communautés Dyula ne signifie pas postuler une ethnie dioula unique, homogène et transhistorique.

3.6. Capo et Mimpongo : deux contrepoints

Capo (1983), dans « Le Gbe est une langue unique », montre que des découpages linguistiques et sociopolitiques différents peuvent être appliqués à un même continuum. Mimpongo (2025), dans son étude du lingala, propose quant à lui de rattacher le glossonyme à une désignation liée au langage des marchés. Son intérêt ici est méthodologique : l'histoire d'un nom de langue ne suit pas nécessairement un modèle simple « peuple -> langue ».

3.7. Une contribution antérieure

Sanogo (2024), dans « Le Dioula : langue et ethnie ? », avait déjà proposé de distinguer communauté linguistique et communauté ethnique et de poser le problème en termes d'ethnogenèse plutôt que de « brevet d'ethnicité ».⁴

Le présent article prolonge cette réflexion en lui donnant un cadre théorique plus systématique et en l'appliquant particulièrement au débat ivoirien.

3.8 Intérêt du sujet

Le sujet possède un intérêt à quatre niveaux. Il est linguistique, parce qu'il interroge les relations entre étymologie et changement sémantique. Il est anthropologique, parce qu'il pose la question de l'ethnogenèse. Il est sociolinguistique, parce qu'il confronte auto-identification, exonyme et glossonyme. Il est enfin politique, parce que l'histoire ivoirienne montre comment une catégorie culturelle peut être transformée en catégorie d'inclusion ou d'exclusion.

4. Plan du travail

La première partie revient sur l'ethnonyme comme objet historique et relationnel. La deuxième examine le passage du dioula commerçant aux communautés du même nom puis au dioula véhiculaire. La troisième analyse la transformation particulière de « Dioula » en Côte d'Ivoire ainsi que les hypothèses contemporaines de recomposition identitaire.

5. « à chacun son... » : l'ethnonyme comme construction historique et relationnelle

5. 1. L'illusion de l'ethnie immobile

La question « les Dioula constituent-ils une ethnie ? » repose souvent sur une conception implicite de ce qu'est une ethnie. On suppose qu'une ethnie véritable devrait posséder depuis une période très ancienne un territoire, une langue, un nom, une culture et des frontières clairement identifiables. Cette représentation est difficilement compatible avec l'histoire des sociétés. Les groupes humains migrent, fusionnent, se segmentent, incorporent des populations, adoptent de nouvelles langues et changent de religion. Les frontières politiques se déplacent. Les économies transforment les formes de solidarité. L'identité possède donc une histoire. Cela ne signifie pas qu'elle soit fictive. Une collectivité peut être historiquement construite et socialement parfaitement réelle. La notion d'ethnogenèse permet de rendre compte de cette apparente contradiction : les groupes se constituent au cours du temps.

5.2. Ce que Bazin change dans la question

La démarche de Bazin invite à ne plus considérer qu'un nom collectif renvoie automatiquement au même objet pour tous. Posons la question pour Dioula. Le dioula que décrit un voyageur du XIXe siècle comme commerçant est-il exactement le même que le Dyula de Kadioha étudié par Launay ? Le « Dioula » qu'un habitant d'Abidjan applique à un Sénoufo est-il le même que celui qui sert d'auto-identification à une famille historiquement Dyula ? Le locuteur du dioula véhiculaire est-il nécessairement Dioula ? La réponse est manifestement négative. Nous devons donc déplacer l'analyse du substantif vers la relation : qui nomme ? qui est nommé ?

⁴ Le Dioula : Langue et ethnie ? - leFaso.net

5.3. Auto-ethnonyme et exonyme

Une communauté peut se désigner elle-même par un nom : c'est l'auto-identification. Elle peut également recevoir de ses voisins, de l'administration ou d'une autre population une appellation différente : c'est l'hétéro-identification ou l'exonymie. L'un des apports les plus intéressants de Werthmann (2005) est justement de montrer qu'un migrant du Nord classé globalement comme « Dioula » dans le Sud peut préciser son origine de façon beaucoup plus fine selon les interlocuteurs : région, localité, quartier ou clan.

L'identité fonctionne donc par niveaux. Une personne peut accepter « Dioula » dans une relation donnée et privilégier une catégorie plus spécifique dans une autre. Le caractère situationnel ne rend pas l'identité fausse ; il montre qu'elle est relationnelle.

*5.4. Dire « Dioula » renseigne aussi sur celui qui parle

Lorsqu'un Sénoufo est appelé « Dioula », deux possibilités doivent être distinguées. Soit l'énonciateur prétend réellement que Sénoufo et Dioula désignent la même ethnicité. Soit il utilise « Dioula » comme macro-catégorie : Nordiste, musulman ou locuteur du dioula.

Dans le second cas, le mot renseigne moins sur l'ethnicité du Sénoufo que sur le système de classement de l'énonciateur.

La signification sociologique d'un ethnonyme ne se réduit donc pas à l'identité de celui qu'il désigne ; elle révèle aussi la manière dont celui qui parle organise l'espace social.

5.5. Langue et communauté ne se recouvrent pas nécessairement

Le lien entre langue et ethnie constitue une autre source de confusion. Certaines langues portent le nom d'une communauté. Mais l'extension d'une langue peut rapidement dépasser celle de la communauté dont elle porte le nom.

Le français offre un cas évident : parler français ne fait pas d'un Burkinabè ou d'un Sénégalais un Français au sens ethnique ou national. Il en va de même pour le dioula véhiculaire. La diffusion d'une langue ne saurait être utilisée comme critère exclusif d'appartenance ethnique.

5.6. L'erreur du déterminisme étymologique

La démarche consistant à identifier le sens le plus ancien connu d'un terme et à lui conférer une valeur normative permanente pourrait être qualifiée de déterminisme étymologique. Si dioula signifiait commerçant, le mot devrait, dans cette perspective, désigner éternellement le commerçant. Mais les langues ne fonctionnent pas ainsi. Une activité peut donner son nom aux personnes qui l'exercent. Ces personnes peuvent constituer un réseau social. Le réseau peut devenir héréditaire ou communautaire. Le nom peut survivre à l'activité. Des phénomènes de ce type sont banals dans l'histoire lexicale.

L'étymologie nous dit donc d'où vient un mot, non nécessairement tout ce qu'il est devenu.

5.6. L'archéologie linguistique et ses contraintes

Reconstruire l'histoire d'un mot exige par ailleurs beaucoup de prudence. Les mots circulent entre langues et peuvent transiter par plusieurs systèmes linguistiques. Ils connaissent des adaptations phonologiques et morphologiques. Le sens peut être réinterprété. Une hypothèse étymologique ne peut donc reposer sur une simple ressemblance. Elle exige une correspondance phonétique plausible, une chronologie compatible, des contacts historiquement attestables et une évolution sémantique explicable.

Cette exigence méthodologique doit s'appliquer à toutes les hypothèses concernant dioula, qu'elles privilégient une formation interne au mandingue ou un emprunt. Mais même

l'établissement définitif de l'étymologie ne suffirait pas à répondre à notre question sociologique.

6. Du jula commerçant aux communautés dioula : ethnogenèse et glossonymie

6.1. Ne pas nier l'histoire commerciale

Le débat scientifique ne gagnerait rien à nier le lien du dioula avec le commerce. Ce lien est documenté. Perinbam (1974) décrit les Dyula comme un groupe de commerçants professionnels ou semi-professionnels liés aux réseaux du Soudan occidental. Launay (1982) commence son ouvrage par le même constat. Le commerce constitue donc un point d'ancrage historique essentiel. Mais précisément : un point d'ancrage n'est pas toute l'histoire.

6.2. Les trois niveaux de Perinbam

La contribution de Perinbam mérite d'être rappelée dans toute discussion actuelle. L'auteure différencie le dyula professionnel, les Dyula comme ensemble ethnosociologique et le dyula linguistique. Nous disposons donc, dès 1974, d'une conceptualisation scientifique de la polysémie du terme. Cette donnée permet de sortir de la controverse binaire. Le commerçant et le groupe ethnosociologique ne s'excluent pas nécessairement. Ils peuvent représenter deux moments ou deux dimensions de la même histoire.

6.3. Comment une activité peut produire une communauté

Il faut distinguer le commerçant occasionnel d'un réseau marchand organisé. Le commerce à longue distance peut structurer les migrations, les quartiers, les alliances matrimoniales, les réseaux religieux, les solidarités économiques, les relations avec les pouvoirs locaux et les lignages.

Lorsque ces organisations se reproduisent sur plusieurs générations, elles peuvent former un cadre communautaire autonome. Les enfants ou petits-enfants des marchands ne sont pas obligés de continuer le même métier pour appartenir au groupe. L'identité survit alors à son origine professionnelle.

6.4. « Traders Without Trade » : le paradoxe décisif

Le titre de Launay constitue presque une réponse à lui seul. Les Dyula qu'il étudie ont perdu une partie de leur monopole commercial et adoptent de nouvelles professions. Pourtant, ils demeurent une communauté dotée d'une organisation sociale, de quartiers claniques, de règles matrimoniales et de formes spécifiques de solidarité.

Le paradoxe est clair : si Dyula ne désignait qu'un métier, que deviendrait un Dyula qui ne commerce plus ? La persistance de l'identité indique que la désignation a acquis une autonomie par rapport à la profession.

6.5. Dyula et Sénoufo : l'importance de la frontière locale

Launay documente notamment la relation entre commerçants Dyula et agriculteurs sénoufo dans le nord ivoirien. Cette distinction historique est particulièrement importante pour comprendre les débats actuels.

Ainsi, dans certaines situations locales, Dyula et Sénoufo constituent clairement des catégories différentes. Lorsqu'un Sénoufo est ensuite appelé « Dioula » dans un autre espace ivoirien, nous ne sommes donc pas en présence d'une continuité ethnographique. Nous observons une extension du terme.

Ce sont deux phénomènes distincts : Dyula comme identité communautaire locale ; Dioula comme macro-catégorie extérieure.

6.6. La période coloniale : transformation plutôt que simple conservation

Launay et Miran (2000) montrent que la période coloniale a contribué à redéfinir les rapports entre islam et ethnicité en Côte d'Ivoire et qu'une nouvelle forme d'identité Dioula s'est développée dans les centres urbains du Sud.

Cette observation confirme la plasticité historique du terme. Elle interdit aussi d'imaginer une identité Dioula parfaitement identique à elle-même depuis une période très ancienne. La catégorie se transforme.

6.7. Une famille mandingue, plusieurs identités

L'appartenance du dioula au continuum mandingue ne résout pas la question ethnique. Malinké/Maninka, Bambara/Bamana, Koyaka, Mahou et Dioula possèdent des relations linguistiques fortes, mais ne se réduisent pas à une seule identité sociale.

Launay distingue lui-même des populations Maninka/Malinké et des populations se nommant Dyula dans différentes zones du nord ivoirien. La parenté linguistique n'efface donc pas les histoires particulières. C'est pourquoi la question « qu'est-ce qui distingue Dioula, Malinké et Bambara ? » ne peut être résolue par la seule comparaison linguistique. Il faut également mobiliser migrations, mémoires, institutions et auto-identifications.

6.8. Lorsque Dioula devient glossonyme

Le passage à la langue véhiculaire ajoute une nouvelle couche. Le dioula de Côte d'Ivoire, ou tagbusi, est décrit par Lafage (1991) comme une koïnè mandingue et un véhiculaire interethnique Nord/Sud. Cette fonction implique nécessairement que ses locuteurs dépassent les frontières de toute communauté ethnique particulière. Un Sénoufo peut parler dioula. Un Baoulé peut parler dioula. Un Burkinabè appartenant à une autre communauté peut parler dioula. Aucune de ces compétences ne suffit à transformer automatiquement l'identité ethnique du locuteur.

6.9. Le glossonyme contribue néanmoins à l'extension de l'ethnonyme

Il serait cependant trop simple de séparer totalement les deux phénomènes. Lorsqu'une langue véhiculaire porte le nom d'un groupe, la visibilité du glossonyme peut contribuer à l'extension sociale de l'étiquette.

Une personne parlant régulièrement dioula peut être perçue comme « Dioula » par un observateur extérieur. Ainsi se met en place un mouvement circulaire : communauté -> langue -> diffusion de la langue -> extension du nom de la communauté.

Ce processus n'est pas automatique, mais il constitue une hypothèse sociolinguistique particulièrement plausible dans le cas ivoirien.

6.10. Gbe : les frontières linguistiques ne sont pas les frontières sociales

Capo (1983) apporte un contrepoint utile. Son étude montre que plusieurs ensembles désignés séparément peuvent relever d'un continuum linguistique et qu'il faut mobiliser plusieurs critères - structurels, sociolinguistiques, littéraires et politiques - pour déterminer ce que l'on appelle « une langue ».

Cette comparaison confirme qu'ethnonymie et glossonymie doivent être analysées comme deux systèmes de classification distincts.

6.11. Lingala : un autre itinéraire entre marché et langue

Mimpongo (2025) propose que lingála/mangála soit lié à une expression renvoyant au langage des marchés. Il serait méthodologiquement erroné d'en déduire que l'histoire du dioula est identique.

Le parallèle sert seulement à rappeler que le marché constitue un lieu important de création et de diffusion des langues véhiculaires. Un nom associé à une pratique économique peut ainsi acquérir une histoire linguistique autonome.

6.12. Jago et jagokɛla : distinguer diachronie et synchronie

Le lexique contemporain du dioula de Côte d'Ivoire atteste jago [jàgô] « commerce » et jagokɛla⁵ [jàgòkɛlà] « commerçant » (Mandenkan, dictionnaire électronique). Cette donnée doit être interprétée avec précision. Elle ne constitue pas une preuve contre le sens ancien de jula. Elle montre plutôt que la langue actuelle dispose d'un moyen lexical transparent de désigner le commerce et son agent sans employer Dioula.

Ainsi, jago désigne l'activité ; jagokɛla désigne celui qui exerce cette activité ; Dioula possède désormais d'autres fonctions possibles. Cela renforce la nécessité de distinguer diachronie et synchronie.

6.13. Vers un modèle de stratification

Les données permettent de proposer, avec prudence, le schéma suivant : commerce -> réseaux marchands -> communautés relativement stabilisées -> ethnonyme -> glossonyme -> langue véhiculaire -> extension sociale. Il ne s'agit pas d'une chronologie rigide. Tous les usages peuvent coexister. C'est précisément le sens du concept de stratification : les nouvelles significations ne détruisent pas nécessairement les anciennes.

7. Le dioula ivoirien : macro-catégorie, politisation et recomposition des identités

7.1. Quand « Dioula » déborde les Dioula

Le cas ivoirien représente probablement l'un des meilleurs exemples de dissociation entre ethnonyme et catégorie sociale. Werthmann (2005) montre que le terme « Dioula » a pu être employé globalement pour les populations originaires du Nord, indépendamment de leurs différences linguistiques et culturelles.

Dans ce contexte, l'étiquette ne correspond plus à une ethnie particulière. Elle devient une macro-catégorie.

7.2. Le Dioula comme Nordiste

Le processus est particulièrement visible pendant les crises politiques. Werthmann relève explicitement l'usage de « Dioula » comme synonyme de Nordiste.

Cette équivalence transforme complètement la portée du terme. Une population sénoufo peut désormais entrer dans la catégorie. Le critère n'est plus l'histoire Dyula. Il devient géographique et politique.

7.3. Le Dioula comme musulman

La même source documente l'association de « Dioula » avec « musulman ». Nous assistons donc à une nouvelle extension : ethnonyme -> catégorie régionale -> catégorie religieuse.

Or le Nord ivoirien n'est pas ethniquement homogène, de même que l'islam ne constitue évidemment pas une ethnie. Cela démontre l'ampleur du changement de fonction.

⁵ Un composé nominal de jago « commerce » + kɛ « faire » + -la « dérivatif (de agent) ».

7.4. De Nordiste à étranger

Une étape supplémentaire apparaît lorsque les catégories « Dioula », « Nordiste » et « musulman » sont associées au soupçon d'extranéité. Werthmann relève la suspicion selon laquelle certains Dioula seraient en réalité des migrants originaires du Mali, du Burkina Faso ou de la Guinée.

Dans ce système de représentation, le mot cesse d'être uniquement descriptif. Il peut devenir un instrument d'exclusion. L'histoire du terme rejoint alors directement celle de l'ivoirité.

7.5. Pourquoi la controverse contemporaine est-elle si sensible ?

Nous pouvons maintenant mieux comprendre les réactions au débat actuel. Dans un cadre académique, dire « jula signifiait commerçant » est une proposition historique. Dans l'espace public, dire « les Dioula ne sont pas une ethnie » peut être entendu par certains comme « votre identité est illégitime ».

Et dans une mémoire politique où Dioula a parfois été associé à l'étranger, une interprétation encore plus radicale peut apparaître : « vous n'êtes pas véritablement d'ici ». Il ne s'agit pas de prétendre qu'un historien défendant une thèse étymologique poursuit cette intention. Il s'agit de reconnaître la différence entre intention de l'énonciateur et effets sociaux de l'énoncé. C'est précisément un objet de sociolinguistique.

7.6. Werthmann : une nuance indispensable

La thèse de Werthmann oblige également à nuancer les défenseurs d'une conception trop homogène de l'« ethnie dioula ». Son étude conclut que Dioula ne désigne pas une unité socioculturelle historiquement homogène qui aurait traversé les siècles sans transformation. Elle insiste sur la consolidation et la transformation des identités collectives au fil des périodes coloniale et postcoloniale.

Notre conclusion ne peut donc être : « une ethnie dioula unique, homogène et immuable existe depuis toujours ». Cette thèse serait aussi fragile que son contraire. La position scientifiquement plus robuste est la suivante : des communautés historiquement décrites et auto-identifiées comme Dyula existent, tandis que l'étiquette Dioula possède par ailleurs des extensions qui ne correspondent à aucune unité ethnique homogène.

7.7. Dioula/Busumani : une ancienne macro-classification

Le terme busumani permet de comprendre l'existence d'un ancien système classificatoire très large. Lafage (1991) rappelle que busumani est utilisé par des gens du Nord pour désigner le Sud ivoirien et que le tagbusi fonctionne précisément comme véhiculaire Nord/Sud.

La polarité Dioula/Busumani peut donc être comprise moins comme nomenclature ethnique que comme système relationnel de catégorisation de l'espace ivoirien. Sous « Dioula » peuvent se retrouver des populations très différentes du Nord. Sous « Busumani » peuvent être englobées des populations tout aussi diverses du Centre et du Sud. La classification simplifie donc radicalement la diversité réelle.

7.8. Une catégorie autrefois fonctionnelle peut devenir insuffisante

Ces grandes oppositions sociales peuvent fonctionner tant que les acteurs acceptent leur caractère approximatif. Mais elles perdent de leur pertinence lorsque les populations souhaitent mettre en avant des identités plus fines.

C'est là qu'apparaît la question contemporaine : l'ancienne macro-catégorie Dioula est-elle aujourd'hui en train de se contracter ? Nous devons distinguer ici ce qui est établi de ce qui demeure hypothétique.

7.9. Malinké : une identité nullement nouvelle

Il serait erroné de présenter Malinké comme une « nouvelle » identité ivoirienne. Ahmadou Kourouma en fournit une preuve littéraire éclatante dès *Les Soleils des indépendances*.

Jean Derive (2013) analyse précisément la « posture malinké » du roman et montre combien cet univers culturel structure l'écriture et la représentation du monde.

L'identité malinké était donc déjà culturellement disponible et explicitement nommée plusieurs décennies avant la controverse contemporaine.

7.10. Une possible revalorisation contemporaine de Malinké

La question pertinente est différente : Malinké serait-il aujourd'hui préféré à Dioula dans certains milieux parce qu'il offre une identification perçue comme plus précise ou moins politiquement chargée ?

Cette hypothèse avait déjà été évoquée dans Sanogo (2024). Elle est sociologiquement plausible. Elle n'est cependant pas suffisamment documentée pour être présentée comme un résultat.

Nous la désignerons donc comme hypothèse de reterritorialisation identitaire. L'idée est la suivante : dans un contexte où Dioula a parfois été associé au « Grand Nord » transfrontalier et à l'étranger, une identification Malinké peut être perçue par certains acteurs comme plus clairement intégrée à la nomenclature des identités ivoiriennes. Mais seule une enquête d'auto-identification pourrait le confirmer.

7.11. Ce que Kourouma autorise à conclure

Kourouma ne prouve donc pas une substitution de Malinké à Dioula. Son œuvre établit quelque chose de plus limité mais essentiel : l'identité malinké constitue depuis longtemps une ressource symbolique autonome en Côte d'Ivoire.

Cela interdit de réduire toutes les identités mandingues ivoiriennes au seul Dioula. Cela conforte aussi notre titre : plusieurs systèmes de nomination coexistent.

7.12. Le « réveil culturel » sénoufo

Un phénomène analogue peut être interrogé du côté sénoufo. Les initiatives contemporaines de valorisation sénoufo montrent une volonté forte de rendre visible une identité, une langue, des pratiques et un patrimoine spécifiques.

Il serait cependant abusif de conclure que ces mouvements sont nés essentiellement pour refuser l'appellation Dioula. L'identité sénoufo a évidemment une histoire autonome.

En revanche, sa mise en visibilité publique produit un effet objectif : plus l'auto-identification sénoufo est institutionnellement forte, moins il devient acceptable de réduire le Sénoufo à l'étiquette extérieure « Dioula ». La question n'est donc pas nécessairement celle des intentions des promoteurs culturels, mais celle des effets sur les classifications sociales.

7.13. De l'identité assignée à l'identité énoncée

Nous pouvons interpréter ces processus comme le passage entre deux régimes de nomination. Dans le premier, l'autre me nomme : « Vous êtes du Nord ; vous êtes Dioula. » Dans le second, je produis publiquement mon propre nom : « Je suis Sénoufo. » « Je suis Malinké. » « Je suis Koyaka. » « Je suis Mahou. »

Les associations culturelles, festivals, ouvrages historiques, médias et réseaux sociaux rendent aujourd'hui beaucoup plus visibles ces auto-identifications. La macro-catégorie perd alors progressivement son monopole.

7.14. Et ceux qui se disent historiquement Dioula ?

La question est plus délicate lorsqu'elle concerne les populations susceptibles d'être rattachées aux communautés Dyula proprement dites. Continuent-elles à revendiquer cette identité avec la même intensité ?

La réponse ne peut être donnée sans enquête. Le débat actuel suggère précisément que l'appellation fait l'objet de négociations. Certaines personnes la revendiquent fortement. D'autres paraissent lui préférer des identifications régionales, lignagères ou mandingues plus spécifiques. Il faudrait mesurer cette variation.

7.15. Jagokɛla n'est pas une nouvelle ethnie

La présence de jagokɛla dans le lexique permet ici une distinction particulièrement utile. Jagokɛla désigne celui qui exerce le commerce. Il ne faut donc pas transformer ce terme en identité concurrente de Dioula.

Son intérêt est linguistique : jagokɛla nomme une activité sociale ; Dioula peut désormais nommer autre chose. La distinction synchronique montre à quel point il serait méthodologiquement risqué de confondre aujourd'hui métier et ethnonyme.

7.16. Une catégorie qui s'est étendue peut aussi se contracter

Nous arrivons ainsi à l'un des principaux apports théoriques de l'article. Les ethnonymes ne connaissent pas seulement des expansions. Ils peuvent également perdre des référents.

L'histoire de Dioula peut alors être représentée par deux mouvements inverses. Expansion : commerçant -> réseaux marchands -> communautés -> glossonyme -> langue véhiculaire -> Nordiste -> musulman. Contraction possible : Nordiste -> Sénoufo, Malinké, Koyaka, Mahou, etc., lorsque les acteurs privilégient des auto-identifications plus spécifiques.

Ce deuxième mouvement reste à mesurer empiriquement. Il constitue néanmoins une hypothèse forte pour de futures recherches.

7.17. La dichotomie Dioula/Busumani est-elle en train de perdre sa pertinence ?

La multiplication des auto-identifications semble rendre de moins en moins opératoire une division binaire du pays. La société ivoirienne contemporaine dispose d'un espace public dans lequel les identités locales, régionales et culturelles peuvent être davantage nommées.

La pluralisation peut être interprétée comme une meilleure visibilité de la diversité. Mais elle ouvre également une autre question : ces identités peuvent-elles devenir des ressources politiques ?

7.18. Ethnicité et démocratie : éviter deux erreurs opposées

La première erreur consisterait à affirmer que toute mobilisation culturelle prépare nécessairement une mobilisation électorale. Ce déterminisme n'est pas scientifiquement défendable.

La seconde erreur serait de considérer que l'identité culturelle n'a jamais d'effets politiques. McCauley (2014), à partir d'expériences conduites notamment en Côte d'Ivoire et au Ghana, montre que la mise en saillance de l'identité ethnique ou religieuse peut affecter certaines préférences politiques individuelles.

La formulation correcte est donc la suivante : une identité collective ne constitue pas nécessairement une identité politique, mais elle peut devenir une ressource de mobilisation lorsqu'elle est activée comme telle.

7.19. De nouvelles appartenances pour de nouvelles coalitions ?

On peut alors formuler, avec prudence, une dernière hypothèse. Si les anciennes macro-catégories Nord/Sud ou Dioula/Busumani deviennent moins efficaces, les acteurs politiques pourraient demain disposer d'un répertoire plus fin d'identités mobilisables.

Cela ne signifie ni fragmentation inévitable ni ethnicisation automatique de la démocratie. Cela signifie seulement que la compétition politique peut s'appuyer sur des appartenances préexistantes. L'objet mérite une étude distincte.

7.20. À chacun son Dioula ?

Nous pouvons désormais revenir au titre. Le même mot peut désigner le commerçant, le membre de réseaux marchands mandingues, une communauté historique, une catégorie ethnosociologique, une langue, un locuteur d'une langue véhiculaire, un Nordiste, un musulman, une personne soupçonnée d'origine étrangère, une identité revendiquée ou une identité imposée et rejetée.

Le travail scientifique consiste précisément à ne pas confondre ces référents. « À chacun son Dioula » ne signifie donc pas renoncer à la définition. Cela signifie : à chaque usage sa définition.

Conclusion

La question initiale semblait appeler une réponse simple : existe-t-il une ethnie dioula ? L'étude montre qu'une telle formulation concentre en réalité plusieurs questions différentes.

Le lien historique entre jula/dyula et le commerce est bien documenté. Perinbam le confirme. Launay le confirme. Mais les mêmes travaux montrent également que le terme a acquis une dimension communautaire, ethnosociologique et linguistique.

La proposition « jula signifie commerçant » est donc compatible avec « certaines communautés se sont historiquement constituées et identifiées comme Dyula ». Il n'y a de contradiction que si l'on suppose que les mots et les identités ne changent jamais.

Cependant, l'affirmation inverse serait également excessive. La littérature, notamment Werthmann, montre qu'il serait difficile de traiter tous ceux qui ont été appelés Dioula comme une seule unité socioculturelle homogène et immuable.

Le terme **Dioula** a connu, au fil de l'histoire, une extension sémantique largement supérieure aux communautés dyula originellement documentées. En Côte d'Ivoire, il a successivement désigné le commerçant, le musulman, le Nordiste, voire toute personne perçue comme étrangère ou allogène. Cette polysémie invite à une approche scientifique nuancée, attentive aux contextes historiques, sociaux et politiques dans lesquels le mot est mobilisé.

À cet égard, plusieurs enseignements peuvent être dégagés.

Première leçon : le sens des mots évolue

Aucun mot n'est prisonnier de son étymologie. Le sens originel d'un terme constitue une donnée historique importante, mais il ne détermine pas nécessairement ses usages contemporains. L'évolution sémantique du mot *Dioula* en fournit une illustration exemplaire.

Deuxième leçon : toute identité possède une histoire

Reconnaître l'existence d'un processus d'ethnogenèse ne revient nullement à nier la réalité d'une identité collective. Il s'agit plutôt d'expliquer les conditions historiques, sociales et culturelles de sa formation et de sa transformation.

Troisième leçon : langue et appartenance ethnique ne sont pas synonymes

Le caractère véhiculaire du dioula montre clairement que parler dioula ne signifie pas nécessairement être Dioula. La maîtrise d'une langue et l'appartenance à une communauté ethnique relèvent de registres distincts, même s'ils peuvent parfois se superposer.

Quatrième leçon : distinguer auto-identification et assignation identitaire

Le fait d'être désigné comme Dioula par autrui ne signifie pas automatiquement que l'on se reconnaît soi-même dans cette identité. Cette distinction entre identité revendiquée et identité assignée demeure essentielle pour comprendre les dynamiques identitaires ivoiriennes.

Cinquième leçon : la Côte d'Ivoire a produit une macro-catégorie « Dioula »

Les processus historiques, coloniaux et postcoloniaux ont considérablement élargi le champ référentiel du terme. Les débats liés à l'ivoirité ont par ailleurs renforcé sa dimension politique, en faisant parfois du mot un marqueur englobant des populations très diverses.

Sixième leçon : l'identité malinké ne constitue pas une invention récente

L'œuvre d'Ahmadou Kourouma, entre autres sources, atteste l'ancienneté de cette désignation. La question scientifique pertinente n'est donc pas celle de son apparition, mais plutôt celle d'une éventuelle revalorisation contemporaine de l'étiquette *Malinké* au détriment ou en complément de celle de *Dioula*.

Septième leçon : la visibilité croissante des Sénoufo appelle une analyse prudente

La réaffirmation culturelle sénoufo ne saurait être interprétée, sans preuves empiriques solides, comme une réaction dirigée contre les Dioula. Elle participe néanmoins à la diversification des représentations du Nord ivoirien et contribue à rendre moins opératoire l'assimilation systématique du Nord à l'identité dioula.

Huitième leçon : *jagokɛla* distingue la profession de l'identité

Le dioula contemporain dispose d'un terme spécifique, *jagokɛla*, pour désigner le commerçant. Cette distinction montre que si le mot *jula* est historiquement associé au commerce, l'identité dioula actuelle ne peut être réduite à cette seule fonction économique.

Neuvième leçon : les identités peuvent être politisées sans être intrinsèquement politiques

Une identité collective n'est pas politique par nature. Elle le devient lorsque des acteurs sociaux ou institutionnels l'activent dans des contextes de compétition, de mobilisation ou de revendication politique.

Dixième leçon : le débat doit demeurer scientifique

Aucune hypothèse sur l'identité dioula ne saurait justifier l'intimidation ou la menace. Une proposition scientifique doit pouvoir être discutée, critiquée ou réfutée sur la base d'arguments et de preuves. La science repose précisément sur l'organisation méthodique du désaccord et sur la confrontation raisonnée des interprétations.

En définitive, l'étude du terme *Dioula* montre qu'il ne renvoie ni à une réalité unique ni à une catégorie figée. Son histoire révèle au contraire un processus complexe de transformations sémantiques, sociales et politiques qui impose d'aborder la question dans toute sa profondeur historique et sociologique. Le débat actuel met surtout en lumière une lacune majeure de la recherche : l'absence d'une vaste enquête comparative consacrée aux processus contemporains d'auto-identification et de catégorisation sociale. Une telle enquête devrait être menée auprès de plusieurs générations en Côte d'Ivoire, au Burkina Faso, au Mali et au Ghana afin de saisir les continuités, les ruptures et les recompositions des identités mandingues dans l'espace ouest-africain.

Elle pourrait s'articuler autour d'un ensemble de questions fondamentales :

- Comment vous définissez-vous aujourd'hui ?
- Comment vos parents se définissaient-ils ?
- Comment vos grands-parents étaient-ils désignés ou se désignaient-ils eux-mêmes ?
- Qui vous appelle « Dioula » ?
- Vous reconnaissez-vous dans cette appellation ?
- Dans quelles circonstances et dans quels espaces sociaux est-elle utilisée ?
- Que signifie pour vous le terme « Malinké » ?
- Comment distinguez-vous les catégories Dioula, Malinké, Koyaka, Mahou et les autres groupes relevant de l'ensemble mandingue ?
- Qui est, selon vous, un *jagokɛla* ?
- La maîtrise ou l'usage du dioula suffit-il à faire d'un individu un Dioula ?

Une telle démarche permettrait de dépasser le registre des représentations, des discours savants ou des usages administratifs pour construire une véritable cartographie sociolinguistique des identités. Elle offrirait également les moyens de vérifier l'hypothèse selon laquelle la macro-catégorie « Dioula », autrefois englobante, tend aujourd'hui à se contracter au profit d'identifications plus localisées, lignagères, régionales ou ethnonymiques.

Dès lors, la question ne devrait peut-être plus être formulée en ces termes : « *Le Dioula constitue-t-il une ethnie ?* » Cette formulation présuppose en effet l'existence d'une catégorie stable et homogène. Il conviendrait plutôt de poser une série d'interrogations plus dynamiques : *Qui s'est dit Dioula ? Qui se dit encore Dioula aujourd'hui ? Qui est désigné comme Dioula par les autres ? Qui refuse cette appellation ? Dans quels contextes, dans quels espaces et pour quelles raisons cette identification est-elle mobilisée ou rejetée ?*

C'est précisément dans cette perspective que le célèbre titre de Jean Bazin acquiert toute sa portée heuristique. Après son invitation à penser qu'« à chacun son Bambara », il serait possible de prolonger la réflexion en affirmant qu'il existe sans doute également « à chacun son Dioula ». Il revient alors à la recherche historique, anthropologique et sociolinguistique de reconstituer, avec toute la rigueur nécessaire, les trajectoires, les usages et les significations multiples que recouvre cette appellation selon les époques, les régions et les acteurs qui s'en réclament ou qui l'attribuent aux autres.

Références bibliographiques

- AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (dir.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- BAZIN, Jean, 1985, « À chacun son Bambara », dans Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, p. 87-127.
- CALVET, Louis-Jean, 1987, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Payot.
- CAPO, Hounkpatin B. C., 1983, « Le Gbe est une langue unique », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 53, no 2, p. 47-57.
- DERIVE, Jean, 2013, « Le jeu du dedans et du dehors : les ruses de la posture malinké dans *Les Soleils des indépendances* », *Textuel*, no 70, p. 63-78. DOI : 10.3406/textu.2013.2059.
- KONATE, Yaya, 2016 : « Le dioula véhiculaire de Côte d'Ivoire : aspects sociologiques et linguistiques », Université Félix Houphouët Boigny, Thèse de Doctorat Unique.
- KONATE Yaya, 2016 : *Le dioula véhiculaire : Situation sociolinguistique en Côte d'Ivoire*, Corela [En ligne], 14-1 | 2016, mis en ligne le 16 juin 2016, consulté le 01 septembre 2026. URL : <http://corela.revues.org/4586>
- KOUROUMA, Ahmadou, 1968, *Les Soleils des indépendances*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal ; Paris, Seuil, 1970.
- LAFAGE, Suzanne, 1991, « L'argot des jeunes Ivoiriens, marque d'appropriation du français ? », *Langue française*, no 90, p. 95-105. DOI : 10.3406/lfr.1991.6198.
- LAUNAY, Robert, 1982, *Traders Without Trade: Responses to Change in Two Dyula Communities*, Cambridge, Cambridge University Press, 188 p.
- LAUNAY, Robert et MIRAN, Marie, 2000, « Beyond Mande 'mory': Islam and Ethnicity in Côte d'Ivoire », *Paideuma*, vol. 46, p. 63-84.
- McCAULEY, John F., 2014, « The Political Mobilization of Ethnic and Religious Identities in Africa », *American Political Science Review*, vol. 108, no 4, p. 801-816. DOI : 10.1017/S0003055414000410.
- MIMPONGO, Mpoke, 2025, « L'origine et la signification du glossonyme lingala », *Afrikanistik-Aegyptologie-Online*. DOI : 10.18716/ojs/aaeo/2025_11566.
- PERINBAM, B. Marie, 1974, « Notes on Dyula Origins and Nomenclature », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Série B : Sciences humaines*, vol. 36, no 4, p. 676-690.
- PERSON, Yves, 1968-1975, *Samori. Une révolution dyula*, Dakar, IFAN, Mémoire no 80, 3 vol.
- SANOGO, Mamadou Lamine, 2024, « Le Dioula : langue et ethnie ? », *LeFaso.net*, 28 mars 2024.
- WERTHMANN, Katja, 2005, « Wer sind die Dyula? Ethnizität und Bürgerkrieg in der Côte d'Ivoire », *Afrika Spectrum*, vol. 40, no 2, p. 221-240.