

CODESRIA

Bulletin

Number / Numéro 2, 2024

ISSN 0850 - 8712

In this Issue / Dans ce numéro

1. *Paulin Hountondji sur la philosophie africaine*
Souleymane Bachir Diagne..... 3
2. *Paulin Hountondji on African Philosophy*
Souleymane Bachir Diagne..... 5
3. *A Polycentric World Will Be Possible Only with the Intervention of the 'Sixth Great Power'*
Paris Yeros..... 7
4. *Ujamaa, Ubuntu and Reimagining Pan-Africanism*
Issa G. Shivji..... 13
5. *Ambiguités du développement et orpaillage en milieu rural malien : cas du cercle de Kangaba*
Fofana Boubacar Sidiki & Hamidou Magassa..... 17



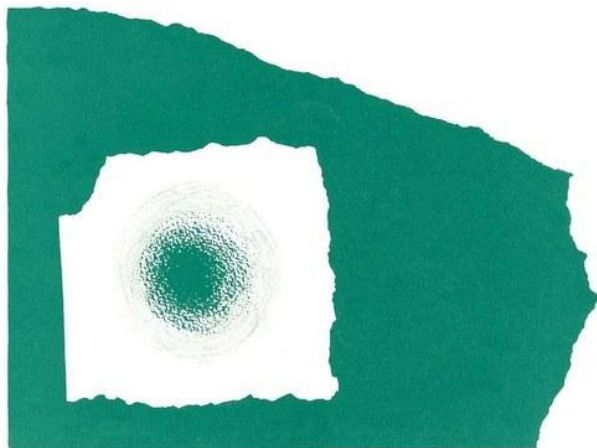
This Bulletin is distributed free to all social research institutes and faculties in Africa and beyond to encourage research co-operation among African scholars. Interested individuals and institutions may also subscribe to CODESRIA mailing list to receive the Bulletin promptly upon release. Contributions on theoretical matters and reports on conferences and seminars are also welcome.



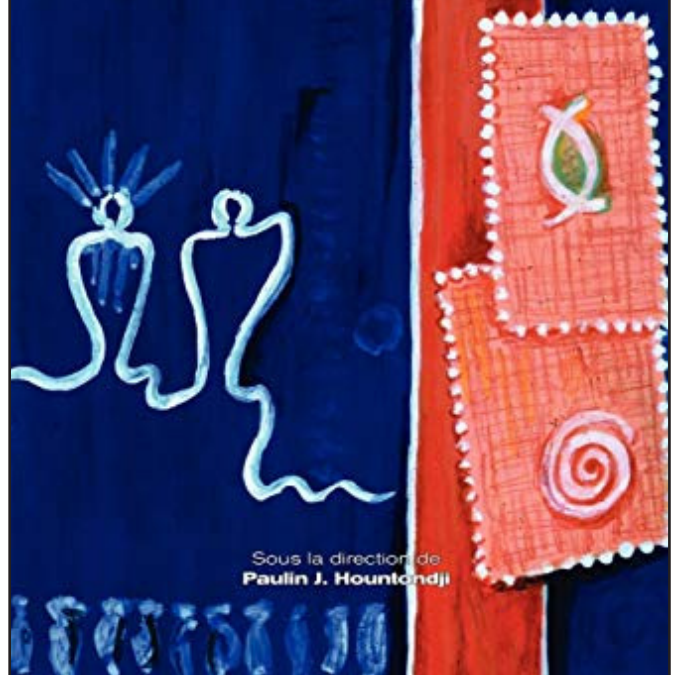
ENDOGENOUS KNOWLEDGE

RESEARCH TRAILS

edited by
Paulin HOUNTONDI



La rationalité, une ou plurielle ?



Sous la direction de
Paulin J. Hountondji

Paulin Hountondji sur la philosophie africaine

En 1977 paraissait chez Maspero, dans la collection «Textes à l'appui», un livre intitulé *Sur la «philosophie africaine»*. Critique de l'ethnophilosophie. Ce livre allait immédiatement connaître un succès retentissant et sera déclaré l'un des 100 livres africains qui ont eu la plus grande influence au vingtième siècle. Son auteur, Paulin Jidenou Hountondji vient de s'éteindre dans son pays, le Bénin, ce vendredi 2 février 2024, dans sa 82^e année.

Ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, agrégé de philosophie, Paulin Hountondji a d'abord consacré ses premières recherches à la pensée d'Edmond Husserl, le sujet de sa thèse de troisième cycle. Il soutiendra une thèse d'État sur travaux en 1995 à l'université Cheikh-Anta-Diop de Dakar. Retourné en Afrique où il a enseigné dans un premier temps au Congo avant de rejoindre l'université nationale du Bénin à Cotonou, il s'est engagé dans ce que l'on peut appeler, citant ainsi le titre de son autobiographie intellectuelle, un «combat pour le sens» même de l'expression «philosophie africaine». Les guillemets qui figurent dans le titre de son ouvrage majeur s'expliquent ainsi : le propos en

Souleymane Bachir Diagne

Columbia University
New York, USA

était d'interroger les usages qui sont faits de cette notion de «philosophie africaine».

Parler de «philosophie africaine» n'allait pas de soi. Premièrement, la pensée philosophique n'était-elle pas l'apanage de la seule Europe définissant ainsi ce qui fait le caractère tout à la fois universel et exceptionnel de cette province du monde? Et, deuxièmement, peut-on imaginer que puisse naître une pensée ayant qualité philosophique sur un continent africain à propos duquel Hegel a rendu le verdict que sa géographie massive, le rendant quasi impénétrable, l'enfermait dans la nuit de l'Esprit? Un prêtre missionnaire franciscain, en pleine période coloniale, avait osé l'expression, qui avait publié au sortir de la Deuxième Guerre mondiale un livre dont le titre seul apparaissait provocant : *La Philosophie bantoue*. Non pas «la vision du monde» des populations bantoues, non pas «la mentalité» des peuples bantous, des intitulés ethnologiques facilement compré-

hensibles alors; et il ne s'agissait pas non plus du mot neutre de «sagesse», mais bien d'une «philosophie», c'est-à-dire d'un ensemble de propositions ontologiques repérables comme telles, organisées en un système rationnel, et répondant donc à ce que Leibniz présente comme la question philosophique par excellence : «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?». Le père franciscain qui avait ainsi présenté au monde l'ontologie que manifestaient selon lui la cosmologie, les rituels, l'organisation politique, les arts, et d'abord les langues de populations bantoues parmi lesquelles il vivait depuis plusieurs années, s'appelait Placide Tempels.

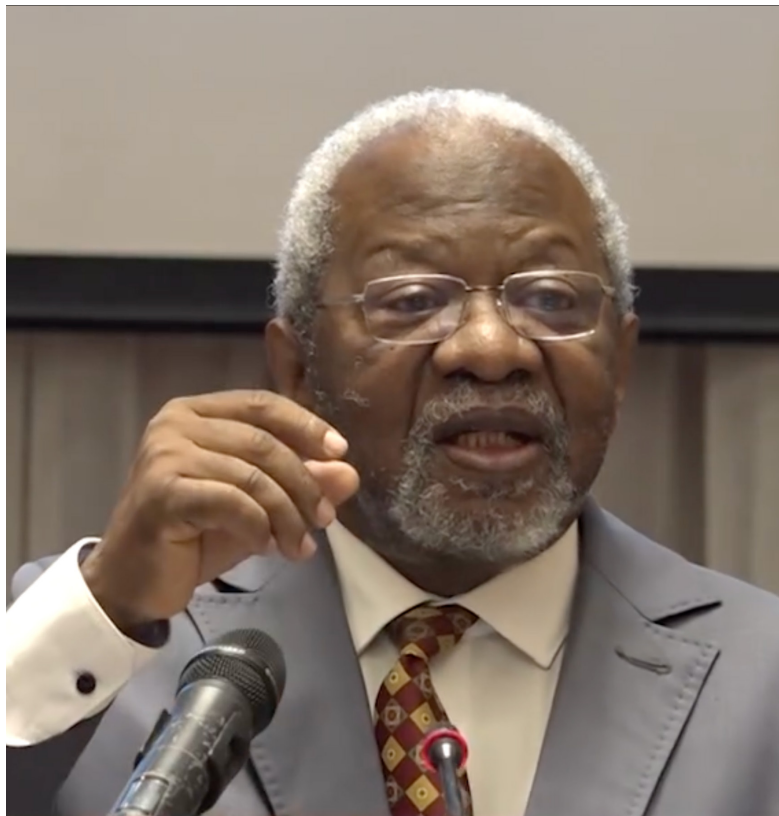
Lorsqu'il fut publié en français en 1949 et en anglais dix ans plus tard, beaucoup saluèrent le livre du révérend père Tempels avec enthousiasme, qui y virent, non pas l'origine bien sûr de la «philosophie africaine» (que l'on pourrait faire remonter à l'Égypte ancienne), mais son commencement, au sens où *La Philosophie bantoue* avait établi un patron pour des travaux qui s'intituleraient «la philosophie africaine» ou tout nom d'un peuple du continent que l'on mettrait à la place de l'adjectif.

Justement : ce que Paulin Hountondji reprochera à *La Philosophie bantoue* dans les articles qu'il a commencé à publier à la fin des années soixante et qu'il a réunis, par la suite, dans son livre de 1977, tient en ces mots : un peuple ne philosophe pas. La réflexion philosophique est l'affaire d'un sujet qui prend la responsabilité de thèses qu'il énonce et pour lesquelles il propose des arguments. Parler de « philosophie bantoue », collective et implicite dans la culture ou la langue des Bantous, est simplement prolonger le propos ethnologique en une « ethnophilosophie ». P. Hountondji n'a pas inventé le mot, mais il en a construit le

concept. Et « contre l'ethnophilosophie » – pour reprendre le sous-titre de son premier livre –, l'élève de Georges Canguilhem qu'il est toujours demeuré a mené combat pour que la philosophie africaine (c'est-à-dire la présence africaine sur toute question philosophique importante, mais aussi la construction par les penseurs du continent de concepts dans les langues africaines et dans les langues d'Afrique que sont devenus l'anglais, le portugais ou le français, pour traiter de problèmes africains et d'abord les formuler) reste une tradition critique de production et de discussion d'énoncés qui se donnent pour valides universellement. Et si

les ressources des langues et des cultures sont mobilisées dans cette construction, cela ne sera pas selon la manière d'une ethnophilosophie naïve. Les ouvrages de Paulin Hountondji sur les « savoirs endogènes » en Afrique, par exemple, illustrent ce que doit être une telle démarche, exigeante, argumentée et qui vise l'universel.

Le livre de Placide Tempels peut être tenu pour un commencement de la philosophie africaine, au sens indiqué précédemment. C'est un simple fait d'histoire. L'œuvre de Paulin Hountondji en a établi un *recommencement*.



**Paulin Hountondji
(1942–2024)**

Paulin Hountondji on African Philosophy

In 1977, a book entitled *Sur la "philosophie africaine": Critique de l'ethnophilosophie* was published by Maspero, in its 'Textes à l'appui' collection. The book immediately became a resounding success and has been declared one of the 100 most influential African books of the twentieth century. Its author, Paulin Jidenu Hountondji, passed away in his native country, Benin, on Friday, 2 February 2024. He was almost 82.

As a student of the École Normale Supérieure (Rue d'Ulm, Paris), Paulin Hountondji devoted his initial research to the work of Edmund Husserl, the subject of his Doctorat d'État. He returned to Africa, first teaching in the Congo before joining the National University of Benin, in Cotonou, where he became Professor of Philosophy. In 1995, at the Cheikh Anta Diop University of Dakar, Hountondji defended a thesis based on his work. He was engaged in a struggle (citing the title of his intellectual autobiography, *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*, 2002), for the very meaning of the term 'African philosophy'. The quotation marks in the title of his major work, *Sur la "philosophie africaine"*, can be explained as follows: their purpose was to question the uses made of the notion of 'African philosophy'.

Souleymane Bachir Diagne

Columbia University
New York, USA

To speak about 'African philosophy' at that time was far from straightforward. Firstly, was philosophical thought not the prerogative of Europe alone, thus defining what made this province of the world both universal and exceptional? And, secondly, could we imagine that a thought with philosophical quality would be born on the African continent, on which Hegel rendered the verdict that its massive geography made it almost impenetrable, locking it in the Night of the Spirit?

In the middle of the colonial period, a Franciscan missionary priest dared use the term in his book published in 1945, *La Philosophie bantoue*. The title alone appeared provocative. It was not about the 'worldview' of the Bantu, nor the Bantu 'mentality' (which were at the time recognised terms), nor the neutral concept, 'wisdom'. It addressed 'philosophy'—that is to say, a set of ontological propositions identifiable as such, organised in a rational system and therefore corresponding to what Leibniz presented as the philosophical question *par excellence*: 'Why is there

something rather than nothing?'. The Franciscan priest presented to the world the ontology manifested, according to him, by the cosmology, rituals, political organisation, arts and—first and foremost—languages of the Bantu, among whom he had lived for several years. His name was Reverend Father Placide Tempels.

When the book was first published in French, and in English in 1959, many greeted it with enthusiasm. They saw in it, of course, not the *origin* of 'African philosophy' (which can be traced back to ancient Egypt), but the start of its identification, in the sense that *La Philosophie bantoue* established a pattern for works that could refer to 'African philosophy' or a philosophy associated with any people of the continent.

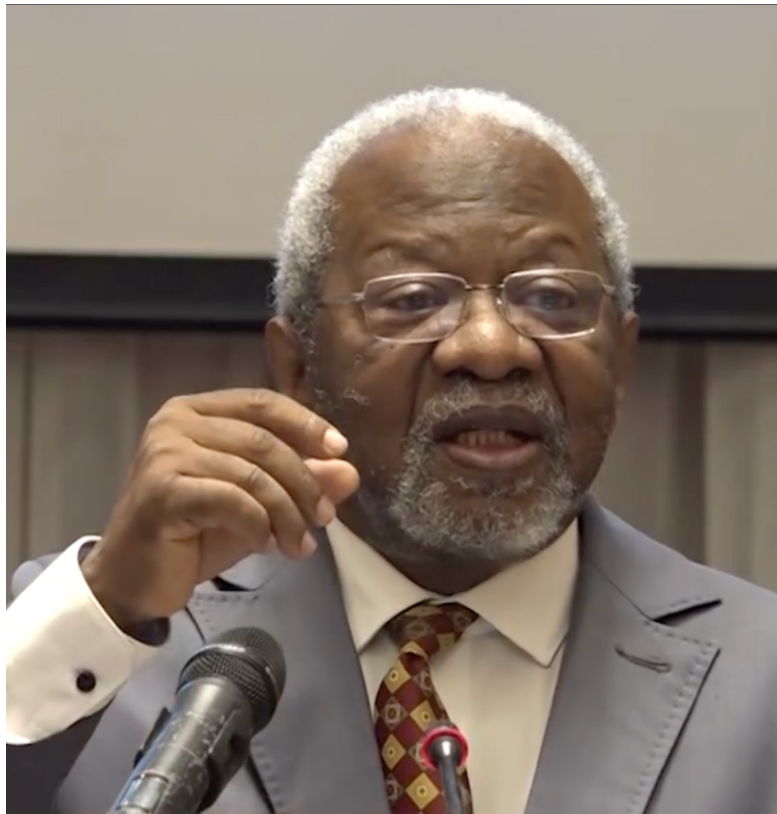
Specifically, the criticism Paulin Hountondji made against *La Philosophie bantoue* features in articles he began publishing at the end of the sixties and which he subsequently put together in his 1977 book. It is encapsulated by the following words: a people do not philosophise. Philosophical reflection is the business of a subject who takes responsibility for the assertions he or she makes and the arguments used to defend them. To speak of 'Bantu philosophy' as something collective and implicit

in the culture or language of the Bantu is simply to extend an ethnological statement into an 'ethnophilosophy'. Hountondji did not invent the word, but he constructed the concept. 'Criticising ethnophilosophy' – to paraphrase the subtitle of his first book – the disciple of Georges Canguilhem helped to ensure that African philosophy (that is, African presence in any important philosophical question and the construction by the conti-

ment's thinkers of concepts in African languages and in the languages of Africa that English, Portuguese or French have become, to engage with African challenges and formulate them) remains a critical tradition of the African production and discussion of assertions that self-proclaim universality and validity. And if the resources of languages and cultures are mobilised in such a construction, the result should not be a naive ethnophilos-

ophy. The works by Paulin Hountondji on 'endogenous knowledge' in Africa illustrate what such an approach must be: demanding, argued and aimed at the universal.

The book by Placide Tempels can be considered the *commencement* of African philosophy, in the sense indicated above. It is a simple fact of history. The work of Paulin Hountondji established a *recommencement*.



**Paulin Hountondji
(1942–2024)**

A Polycentric World Will Be Possible Only with the Intervention of the ‘Sixth Great Power’¹

The collective imperialism of the US-EU-Japan triad evolved after the Second World War under the aegis of the United States, to give strategic coherence to the expansion of monopoly capitalism against the socialist East and the emerging South. Its objective was to confront the unprecedented resistance to monopoly capitalism presented by both the Soviet system, which had emerged victorious against Nazism, and the Third World, which was on the path of decolonisation. This contradiction was the essence of the systemic rivalry of the Cold War. Its origins lie precisely in the two great anti-imperialist events of the twentieth century: socialist revolution and general decolonisation.

It is said that the postwar period created a ‘bipolar’ system between East and West. In fact, the conflict was much greater. It consisted of a systemic contradiction between imperialism and *all* anti-imperialist forces, not just deriving from the East. What is more, in this contradiction, the essence of the conflict, even between East and West, soon came to revolve around the forces of national liberation of the peoples of the Third World. That is, national liberation struggles became the principal driving force of postwar systemic rivalry. They found in the Soviet

Paris Yeros

Federal University of ABC
(UFABC), Brazil

Union a systemic counterweight to imperialism, if not direct support, while the East–West conflict itself gained its dynamism in the liberation struggles of the peripheries. It is no coincidence that the biggest nuclear confrontation of the Cold War took place on account of the Cuban Revolution.

It also said that the West ‘won’ the Cold War. In the 1990s, neoliberals in their euphoria even postulated the ‘end of history’, while their ‘realist’ alter egos contemplated the ways and means of consolidating a ‘unipolar’ world. One of their achievements was to impose their terms on our debate, spreading not only neoliberal and culturalist theories but also theories of ‘polarity’ and ‘geopolitics’, among others, borrowed from North American political science, unrelated to the theory of imperialism of the Marxist-Leninist tradition. This present intervention seeks to provide some clarification regarding these concepts.

It is true that the terms of polarity today have already been appropriated by anti-imperialist forces to

occupy a central place in our reflections. However, there is still need for clarification and adaptation, if we are to persist in using such concepts, given that in their original form they are distant from our purposes. Above all, the analytical emphasis on ‘great powers’ diverts the focus from what Marx called the ‘Sixth Great Power’, people’s revolutionary power. Nor do these concepts clarify the challenges of global development that confront the peripheral countries, which today, more than ever before, require that their external economic relations be subordinated to the power of popular sovereignty.

The most accurate term for the coveted transition, in our view, would be ‘polycentrism’. It postulates a multiplicity of centres in which countries and regions of the South are able to pursue paths of sovereign and popular development—that is, ‘delink’ from the law of value dominated by imperialism.² But, after all, whatever the terminological preference, what really matters is the content of the analysis.

Who Won the Cold War?

The theory of polarity survived into the post-Cold War period to contemplate a ‘unipolar moment’. Yet, it is not possible to maintain that in that transition there was a

clear victory for the West. Monopoly capitalism did not emerge from the Cold War unscathed. In the mid-1960s it was already in permanent crisis, as a result of its own contradictory logic and, above all, its conflict with the East and the South. The West came out of the Cold War gravely injured.

What happened from the 1970s onwards was a retrograde attempt to rescue imperialist domination. Financialisation, re-dollarisation via the oil market, new waves of capital exports, military escalation and technological leaps relaunched collective imperialism. Certainly, this revenge pushed the Soviet system beyond its limits and at the same time consolidated the neocolonial transition of the countries of the South. It would be more appropriate to see in this late phase of neocolonialism a long impasse in the systemic transition. For the fundamental contradictions of monopoly capitalism were never resolved; and financialisation, capital exports and militarisation, despite the technological leaps involved, have all become elements of a secular decline.

Thus, the net balance was not entirely in favour of imperialism. Despite sealing the neocolonial transition in most of the Third World, with the notable exception of China, the relaunch of collective imperialism did not reverse decolonisation. That is, it failed to knock down the generalised system of national sovereignty achieved by the peoples of the Third World with the help of the Soviet Union. Even after almost half a century of neoliberalism, the regime has not been suppressed or overcome.

There is certainly a degradation of the national sovereignty regime on the peripheries. It results from constant imperialist aggression and

deep social polarisation, especially manifest in the gigantic growth of labour reserves, generating neofascist forces within countries and even leading to new semicolonial situations in a series of countries that have succumbed to imperialist invasion and territorial fragmentation. However, it is worth emphasising again that the general regime of national sovereignty has not been overthrown to this day, and this is a sacrosanct victory for the peoples of the South.

Nor did the end of the Cold War put an end to the communist movement, despite the collapse and dismemberment of the Soviet Union. The communist movement retreated, but it also underwent transformations to the point of making a spectacular economic leap, especially in China, and stimulating important innovations in Cuba under the weight of the economic blockade. The obvious question may be put again: Is it still possible to say today that the West won the Cold War?

It would be more accurate to say that the impasse of late neocolonialism is being undermined by the renewed advance of anti-imperialist forces, which this time around find a systemic counterweight in China itself. Even today, an analytical focus on 'great powers' is not justified. On the one hand, nationalism on the peripheries has been radicalising; on the other, China's trajectory remains closely linked to the Third World. The future of China itself will depend on the character of this relationship.

Throughout this systemic impasse, the transatlantic alliance maintained its effective cohesion and its insistence on expansionism and aggression, given that NATO's sole purpose has always been the destruction of the obstacles to mo-

nopoly capitalism. The alliance expanded its operations into Africa and Asia, devoured Eastern Europe and continued to threaten the dismemberment of Russia. But internally, the same monopolistic logic, once financialised and generalised, caused wages to stagnate and eroded the policy of full employment, undoing the social pacts and the material pillars of the social democratic experiment. Under such conditions, the return to fascism was a matter of time, on both sides of the Atlantic. There are even those who believed that neofascism would create a crisis in NATO itself, that the arrival of Trump would put its liberal essence in check! But liberalism was never NATO's *raison d'être*; rather, it was the generalisation of monopoly capitalism.

The Resumption of the Cold War

The systemic contradictions that led to the long impasse of late neocolonialism are now intensifying. If the emergence of China is the force that most took advantage of the decline of collective imperialism and undermined the economic infrastructure of the neocolonial system, NATO's violent confrontation with Russia in Ukraine and the genocide in Palestine constitute a turning point.

Russia, as the main heir to the Soviet Union—integrating a large part of its territory, its people and its memory, and benefiting from its technological capacity, energy resources and nuclear energy—continued to present obstacles to NATO's expansionism. The focus of the dispute returned to Ukraine, which has always had superior strategic value in the designs of NATO, as in those of the Nazi army before it. Ukraine's transformation into the spearhead of imperialism was a matter of time.

NATO's instrumentalisation of Ukraine was anything but an exercise in sovereignty. National sovereignty is, above all, an anti-imperialist formula for the exercise of popular power. The instrumentalisation of Ukraine through a coup, the promotion of neo-Nazi forces in the state apparatus, its tutelage by the NATO military apparatus and the launch of a war against Russian ethnic minorities in the east of the country, in Donbas, was an act of *liquidation of sovereignty*. Ukraine plunged into a simulated semicolonial situation, without being directly occupied and divided, but nevertheless was reprogrammed to launch a war against itself and to point weapons at Russia. In such a situation, any attempt to incorporate the country into NATO, with troops and missiles on the border, was obviously a *casus belli* for Russia. Russia had the right to intervene.

The intervention was carried out against a consolidated NATO–neo-Nazi axis. Over the past two years, a horrific war has been fought at the expense of the Ukrainian people and the youth on both sides recruited in the war effort. Far from its supposed liberal ideals, NATO has shown once again that it has no qualms about supporting Nazi forces outside its borders, whatever the cost, and sponsoring wars overseas, by systematically upping the stakes with ever-increasing budgetary allocations and transfers of heavy weaponry to Ukraine. NATO also doubled the size of its land border with Russia following Finland's entry into the alliance in April 2023. An extensive front against Russia has taken shape once again, with a supremacist ideology. NATO's capacity for provocation and escalation of conflict is always a given, even if there is currently evident exhaustion with the war.

It should be added that this war is also a tragic warning about what happens when a more vulnerable country is unable to sustain a policy of positive non-alignment towards states that are more capable of defending their strategic interests. After all, this was the most important historic lesson of the Bandung Movement: the reason for non-alignment was precisely the preservation of smaller states against their own incineration in a fight between the larger powers.

If this war in Ukraine is an extension of the East-West dimension of the Cold War, the war in Palestine, which broke out again in October 2023, is the essence of the same enduring North-South conflict. This is a classic situation of settler colonialism sponsored by imperialism, one of the last unresolved colonial questions of the last century and the most consequential for the systemic transition in the twenty-first. The Zionist state has never stopped fulfilling its essential functions, which have been to dominate the peoples of the region, degrade their sovereignty and control energy resources and trade routes.

The ongoing genocide against the Palestinian people is clear proof of the barbarism of the collective imperialism led by the United States and the fascist nature of its strategic designs. We are witnessing a declared ethnic cleansing of a people under occupation, perpetrated by the Zionist state and supported by the United States, the United Kingdom and the European Union. By the beginning of January 2024, at the time of South Africa's recourse to the International Court of Justice for the crime of genocide, more than 23,000 Palestinians had lost their lives in the three months since the insurrection of 7 October (70% being women

and children), over 50,000 had sustained injuries in the bombings, and another 7,000 had disappeared under the rubble. If there was still any doubt about the civilisational character of the West, it has turned to dust in the bombings of Gaza.

This tragedy is also a demonstration of how the so-called 'multipolar transition' will evolve from now on: while the semi-peripheral powers seek to play in all directions on the global chessboard, in a new phenomenon of 'multi-alignment', the working people of the Third World, trapped and asphyxiated in labour reserves, will rebel and force the systemic transition forward.

It should be added that the only possibility of cracks appearing within NATO is the implosion of one or more of its member governments under popular pressure. We cannot rule out this possibility in our time, although the proletariat in the West still lacks organisation and historical consciousness. But the neoliberal-neofascist dynamic directed by the monopolies inside national arenas has long taken over the entire region and set it on a path of decline and social polarisation, which will also fuel revolts.

Moreover, the marginalisation of immigrant communities of African and Asian origin adds a crucial factor in driving the revolts. The recent massive demonstrations against the Palestinian genocide have in many cases propelled racially oppressed communities to the forefront of the political dynamic. These fissures will deepen. The exact ideological colouring of any cracks remains unpredictable, and we know that fascism pounces at every turn of events. But in the twenty-first century the course of this dispute is no longer predetermined.

Challenges of Systemic Transition

The fissures at the world level are more mature. The infrastructure of neocolonial rule is buckling under the weight of the permanent crisis of imperialism and the emergence of China. In the last twenty years, the world economy has moved to an entirely new pattern of trade, mediated today by China, this being the main trading partner of the vast majority of countries in the world. China is also a huge source of finance, which the West itself absorbs to sustain itself.

The role of economic resistance on the part of Russia is also notable at this juncture. In addition to blocking NATO's military advance, it has successfully confronted the unilateral sanctions regime, safeguarding its currency and establishing new trade partnerships. Furthermore, the heavy sanctions imposed on Russia and the freezing of 300 billion of its dollar reserves has reinforced Russia's convergence with China and Iran. Such a strategic partnership today presents new possibilities for economic transactions and the trade of oil outside the dollar and Wall Street—that is, outside the operational mechanisms of the unilateral sanctions regime. The cracks promise increasingly to expand the space for manoeuvre for the Third World and even for popular revolts.

However, a caveat is in order: except for sudden financial collapse in Wall Street, which also cannot be ruled out given the degree of debt, the road to an alternative monetary and financial system remains long. This applies to the BRICS (Brazil, Russia, India, China, South Africa) initiative, led by China, which theoretically has the potential to shift further the correlation of forces. But the future

of BRICS will depend on the degree of cohesion among a group of countries whose political systems, for the most part, remain unpredictable or unreliable in strategic terms, and which simultaneously maintain close economic and/or military relations with imperialism, in this phase of 'multi-alignment'. Their international postures still lack the necessary conviction to sustain a robust advance against the economic structures of neocolonial domination. This is the case for most BRICS members.

If judged by the neocolonial structure still in force in this phase of imperialism, the new polycentric world—commonly called 'multipolar'—has not yet taken shape, even though it is on its way. Whatever the terminological convenience, it is worth emphasising that the term 'polycentrism' concerns not only the distribution of a set of military, economic and other capabilities but also the ability of countries and regions to disconnect from the world law of value dominated by imperialism and build a path of autocentred, sovereign and popular development.

The construction of a polycentric world, in the terms stated here, presupposes a more precise assessment of the set of challenges that prevail in this permanent crisis. In the terms put here, the systemic transition remains in its infancy, and the principal contradiction remains the same between imperialism and the working people of the Third World. However, the main contradiction has acquired new contours as the crisis of monopoly capitalism continues to deepen, consisting of the following six elements.

1. The massive expansion of labour reserves in the world economy and their concentration in the system's peripheries,

configuring historically distinct and enduring social formations that present unprecedented challenges as a result of the severity of the crisis of social reproduction that convulses working people;

2. The concentration and, at the same time, increasingly tighter absorption of peripheral bourgeoisies in global value systems under the command of monopoly capital, although with shifts in commercial orientations towards China and, in some contexts, through the process of anti-imperialist radicalisation and unilateral sanctions, the emergence of patriotic bourgeois fractions associated with state incentives (China, Russia, Iran, Yemen, Zimbabwe, Venezuela, etc.);
3. The emergence of China in the triad's own economic terrain—that is, in trade, finance and technology and the economic integration of the whole world into China's trajectory;
4. The acceleration of global warming and extreme and especially catastrophic climate phenomena in the tropics, precisely where labour reserves are concentrated;
5. The inauguration of a long era marked by permanent insurrectionary pressures that emanate from the already deep social polarisation where labour reserves are once again concentrated;
6. The widespread military escalation of the West, expanding its military presence around the world, articulating new alliances and reaching a new level of hostilities, even setting up a confrontation on the borders of a UN Security Council member and now promoting, without any moral constraint, a genocide against the Palestinian people.

If polycentrism is not consolidated in time, what is really on the agenda of the twenty-first century is serial genocide against the working peoples of Africa, Asia, Latin America and the Caribbean, who are facing an existential crisis.

There is no Transition Other than to Socialism

The construction of a polycentric world, which will certainly be a long road, implies above all the construction of socialism itself. And in this construction it would be obvious to look to China and its leadership. However, the limits of China itself need to be analysed, especially in the context of the intensifying systemic contradiction.

On the one hand, China has leveraged institutional innovations in its central planning system, which have shielded it from the worst effects of the worldwide law of value, creating conditions for its own development path. Despite extensive concessions to capitalism, it is the country that has navigated the challenges of economic transformation with more clarity, innovation and agility, without giving up the substantive gains of the 1949 revolution, especially in its agrarian question. Also, it has demonstrated that capitalism can function for the benefit of the people on the peripheries only under the control of a revolutionary force, which the Communist Party embodies. After all, this was always the meaning of socialist primitive accumulation.

However, one of the biggest questions facing this unique socialist trajectory is the future of its economic relations with the peripheries. As a new round of primitive socialist accumulation has oc-

curred, it today has a global dimension unlike anything we have seen before. It is worth recalling that the Soviet Union did not have substantive economic relations with most of the Third World, with the notable exceptions of India, China and Egypt for a time, and Cuba until the end. The path that this new world economic relationship will take is crucial for the polycentric transition.

The most that can be expected from China is that it continues to circulate surpluses via the Belt and Road Initiative, that it builds new and modern infrastructure, that it shares advanced technologies, and that it plants seeds for peripheral industrialisation. But none of this will be enough to meet the challenges facing the Third World today. China will not displace the worldwide law of value to the point of favouring widespread capitalist peripheral industrialisation, nor will it suppress the law of value outside its borders by producing public utilities at the level of the current crisis of social reproduction.

In the current conditions, the polycentric transition will not depend on China but on us, on our insurgency, on our abilities to change the correlation of forces. Salvation does not come from outside—just as it did not come from outside in the Cold War of the last century.

Taking the path of polycentrism means very concrete things: absorbing the enormous labour reserves concentrated in the Third World into decent working and living conditions; stabilising and balancing, economically, socially and politically, rural–urban relations by means of radical agrarian

reforms; planning for sovereign industrialisation, both rural and urban, without fear of dismantling and recomposing production systems; and confronting climate change at different levels of action but especially through new forms of socialist property to establish a new relationship between economy and nature.

Changing power relations on a national and regional scale on the peripheries remains crucial to the overall systemic transition. And the deadline is no less urgent: the transition must occur, substantively, by the middle of the twenty-first century, if the catastrophic growth of labour reserves and the worst consequences of global warming are to be avoided.

Is there any other measure of the transition to polycentrism if not through the transition to socialism? The world already finds itself in a pre-revolutionary situation, under permanent insurrectionary pressure on the peripheries, which can no longer be ignored. It is worth remembering, in this sense, Marx's words at a time when 'five great powers' competed for power on the European continent and overseas. What really matters, Marx (1953) affirmed, is the 'sixth great power'. In his words, written in February 1854:

[...] we must not forget that there is a sixth power in Europe, which at given moments asserts its supremacy over the whole of the five so-called 'great' powers, and makes them tremble, every one of them. That power is the Revolution. Long silent and retired, it is now again called to action by the commercial crisis and by the scarcity of food.

Notes

1. This contribution draws on Samir Amin's theory of systemic transition and on debates within the Agrarian South Network. It was presented at the conference on *Contemporary Popular Movements in India: Challenges, Prospects and Solidarities*, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 9 June 2023; at the Training Course of the Union of Socialist Youth in the debate on *The New Global Order, the Climate Emergency and Socialism in the World—Is Marxism Still Relevant?*, Itapacerica da Serra (São Paulo), 6 December

2023; and the SMAIAS-ASN Summer School on 'Rural and Urban Industrialization: Towards a Great Leap Forward', Harare, 5-9 February 2024. I thank the participants for their comments. A fuller version will appear in *Agrarian South: Journal of Political Economy*, Vol. 13, No. 1, 2024. The contribution here is dedicated to CODESRIA on its fiftieth anniversary.

2. The terms 'polycentrism' and 'delinking' were elaborated by Samir Amin, on the basis of the revolutionary experiences of the twentieth century; see Amin (1980, 1987, 1990).

References

- Amin, S., 1980, *The Future of Maoism*, trans. N. Finkelstein. New York: Monthly Review Press.
- Amin, S., 1987, *A Note on the Concept of Delinking*, *Review*, Vol. 19, no. 3, pp. 435–444.
- Amin, S., 1990, *Delinking: Towards a Polycentric World*. London: Zed Books.
- Marx, K., 1953[1853], *Extracts from the New York Tribune on the Crimean War*. www.marxists.org/archive/marx/works/subject/russia/crimean-war.htm#17. Accessed 21 December 2023.



CODESRIA

Book Series

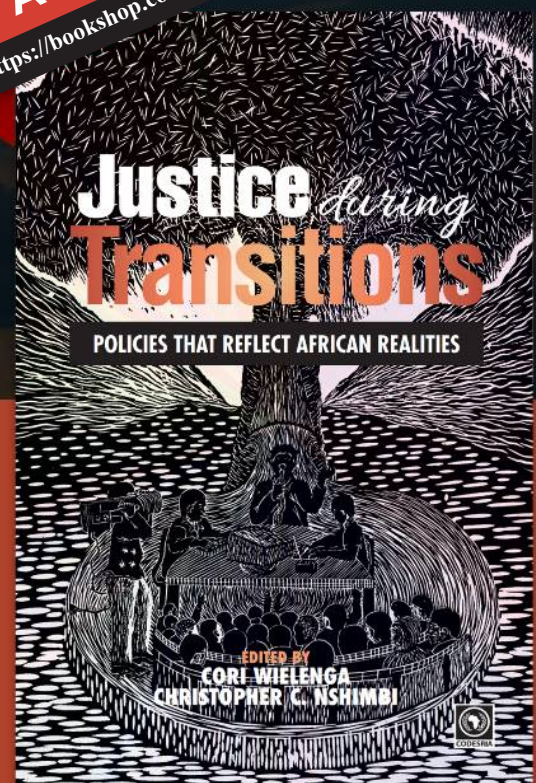
Justice during Transitions: Policies that reflect African Realities

Edited by:
Cori Wielenga & Christopher C. Nshimbi

Transitional justice interventions, particularly in Africa, have largely failed. In this context, there is a growing interest in tradition-based community led practices for resolving justice. Yet little is known or understood about these practices on their own terms, and what role they play in transitional justice on the continent. This volume challenges some of the underlying assumptions of current responses to mass violence on the continent, including the way these are embedded in statecentricism and an international justice system that lacks relevance in relation to the day-to-day realities of rural African communities.

Available

<https://bookshop.codesria.org/>



Ujamaa, Ubuntu and Reimagining Pan-Africanism

*Keynote Address at the International Conference on Ujamaa, Ubuntu and New Pan Africanisms,
Arusha, 23-25 May 2024*

A Brief Philosophical Excursion

Ujamaa and ubuntu express a set of African values, the core conception of which is **humanness** or **human dignity**. Linguistically, the word ‘ubuntu’ belongs to the Nguni language family but there are variations of the same in other languages. Its general root is –*ntu*’ which stands for ‘human’. One professional linguist and researcher argues that in ‘the entire group of [Bantu] languages, spoken from the Cape to the Sudanic belt, ... the root -*ntu* stands for ‘human’ (Praeg 2014: 3). I am not competent to enter into further discourse on the linguistic formation of the word ‘ubuntu’. Suffice to say that the term is rooted in the philosophical term ‘human’.

At this stage a little digression is in order. To reduce ubuntu or ujamaa to a kind of African humanism, in my view, is a modernist construction that draws heavily from the Western philosophical outlook. I therefore caution against equating ubuntu, or for that matter ujamaa, with African humanism. This will become clear as I now discuss the concept of the Kiswahili term ‘ujamaa’, with which I am more familiar.

Issa G. Shivji*

Professor Emeritus,
University of Dar es Salaam,
Tanzania

Ujamaa

The philosophical pillar of ujamaa is equality. This is not ‘equality of opportunity’, or biological equality expressed by the expression that ‘all human beings are born equal’, or ‘equality before law’. All these are Western modernist constructions based on the capitalist social order. In an essay written most probably just before Tanzania’s independence, Julius Kambarage Nyerere cited the American Declaration of Independence, which starts by saying:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.

However, he thought this was incorrect because all men are not created equal. He modified it to read thus:

We hold these truths to be self-evident, that although all men are not created equal,

they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. (Nyerere 2016: 11, my translation)

Nyerere’s essay then proceeds to explain that all human beings in real life are not equal. They are unequal in their height and structure; they are unequal in their capacities and talents; generally, they are unequal in many ways. Indeed, he asserts, it would be a bleak day if all human beings were equal like a currency coin. Here, Nyerere is clearly celebrating differences. Having argued in the first part of the essay that all human beings are not equal, he returns to the question, ‘Why do we then say all human beings are equal?’ In the second part of the essay, he embarks on answering his own question. He arrives at the conclusion that all human beings are equal in their **humanness**, in their humanity or human dignity. In a beautifully constructed passage, he says (my translation from Kiswahili):

Human beings are equal in their humanity. Juma and Mwajuma do not differ in their humanity. In all other matters, Juma and Mwajuma are not equal, but in their humanity, they do not dif-

fer an iota. Neither you, nor me nor anybody else, nor God can make Juma more of a human being than Mwajuma or Mwajuma more of a human being than Juma. God can do what you and I and our fellow beings cannot do—God can create Juma and can make Mwajuma to be a different creature better or worse than a human being, but God cannot make Juma and Mwajuma better or worse than other human beings; God can neither reduce nor increase their humanity. (Nyerere 2016: 8)

Contemporaneously with the essay, Nyerere wrote a poem following the same tenor of argument, divided in two parts. In the first eight stanzas he shows the inequality of human beings, and then pauses to ask: Tell me then, where from human equality? In the next eleven stanzas he again proceeds to answer his own question. In one of the stanzas, he gives the example of water to illustrate his argument. Let me first give it in Kiswahili before translating.

*Niseme maji ni maji, pengine utaelewa,
Ya kunywa ya mfereji, na yanayoogeleva,
Ya umande na theluji, ya mvua, mito, maziwa,
Asili yake ni hewa, hayapitani umaji.* (Nyerere 2015: 11)

If I say water is water, you may understand
Water to drink, water to shower
Of dew and snow, of rain, rivers, lakes
Its ancestry is air—it does not differ in its wateriness.

(I have translated *umaji* to ‘wateriness’. It does not quite capture the sweetness of the Kiswahili term *umaji*.)

Many Western writers writing on Nyerere’s concept of equality have totally missed the philosophical profoundness of the concept. They have tended to assimilate it into the notion of the Western concept of equality. Nyerere’s concept of equality based on human dignity suggests as its integral part the notion of equity. Anything that offends human dignity is inequitable (see Shivji 2014). Poverty and disease offend human dignity; so do oppression, exploitation, unfreedom and torture. Needless to say, colonialism and imperialism are gross violations of human dignity. Thus, Nyerere had no problem in arriving at his conception of socialism from his philosophical premises. He once remarked that, ‘No one who qualifies his belief in the equality of man is really a socialist ...’ (Nyerere 1968: 4–5).

I’d like to make a few remarks on equality of rights and equal treatment, the terms that are commonly used in the mainstream discourse. These are two other notions, the effect of which is to hide and disguise social inequality and inequities of the capitalist social order. As one philosopher observed, ‘Equality among unequals is inequitable’. I would argue that the concepts of equal rights and equal treatment are profoundly unjust. You cannot give equal rights to two unequal individuals and say this is just or that they are treated equally. Borrowing an example from Nyerere, giving ten acres of land equally to a one-armed man and a two-armed man is not just treatment. It may be equal but it is patently unjust. Justice demands an unequal treatment, not an equal treatment. It may sound obvious when said, though in our daily discourse dominated by the hegemonic bourgeois ideology of equality, it passes as com-

mon sense. We think we are being fair and just when we give equal treatment to two unequal individuals. And, by the way, this cannot be corrected by any affirmative action because the dominant social order based on inequality and inequity is inherently unjust. Affirmative action is meant to correct historical inequality, not the unjustness of the social system itself (see, generally, Shivji n.d.).

Reimagining Pan-Africanism

In the second part of my address, the issue I want to deal with is how we reimagine Pan-Africanism in the current era of rampant imperialism and voracious capitalist world order. I want to suggest that the bedrock of African values of ubuntu and ujamaa, as summed up in the first part of this address, provide us with both a departure point and a handle to construct our reimagination of Pan-Africanism. More than two centuries of the struggles of global Africans has indeed been a struggle for the recognition of their human dignity and humanness. The last five or so centuries of the development of capitalism and its plunder of African lives and livelihoods has been justified, rationalised and legitimised by ideologies that deny the dignity and humanity of African people. This is now well known, and I need not rehearse it. I will assert, though, that racism is inherent in the capitalist-imperialist system and that some African scholars have theorised the system as racial capitalism (Robinson 1983, 2000; Clarno and Vally 2022).

In this sense then, the Pan-African struggle for human dignity and human freedom continues unabated. What global Africans need is a global outlook and a global ideology, from which emanate the

global politics of the Pan-African struggle. That outlook and ideology is Pan-Africanism. We need to reclaim Pan-Africanism. We need to reimagine and reinvigorate it. More than anything else we have to make Pan-Africanism a category of intellectual thought, which is another way of saying that we need to theorise Pan-Africanism as a revolutionary theory. Without a revolutionary theory there cannot be a successful revolution, Amilcar Cabral taught us (Cabral 1966, in Cabral 1969: 75). Without a revolutionary Pan-African theory there cannot be a successful Pan-African revolution.

In saying this I am not breaking new ground. Our ancestors, through their struggles, suffering, songs and dance, have left us a rich heritage from which to learn and be inspired. Unlike many other 'pans' which have not only been defeated but have disappeared, Pan-Africanism may have been temporarily defeated but it has refused to be destroyed. Pan-Africanism still strikes a chord; it still has resonance among Africans. (For a history of Pan-Africanism, see Adi 2018). It needs to be resurrected not like a phantom or a phoenix but like a rising African sun to herald a new epoch.

To begin with I suggest several paradigmatic shifts to help us theorise Pan-Africanism.

First, a shift from locating Pan-Africanism on a **geographical plane** to rooting it in **social space**. The dominant Pan-Africanist discourse tends to talk about African countries, African nation-states and the African continent, while Africans outside are characterised as the diaspora. This discourse gets reinforced in post-colonial Africa with the gain of independence and con-

solidation of states. The paradigm that governs independence and state sovereignty is of course based on European history and Westphalian doctrines. It lies at the basis of nationalism in Africa, including its appropriation by states that use it to legitimise the rule of new governing and ruling classes. Variants of nationalist ideologies are also used by both left and right populisms. The Pan-African discourse is either pushed to the back burner or is reduced to African unity, which in politics and practice means the unity of African states. The implication of the shift I am suggesting is that instead of talking about the **unity of states**, we talk about the **solidarity of people**.

Second, related to the first shift, we need a paradigmatic shift from **state-centric** to **people-centric** Pan-Africanism. Historically, Pan-Africanism as an ideology and a world outlook was socially anchored in the struggles of the African people for human freedom. Thus, per force, it was people-centred. The people-based Pan-Africanism birthed African nationalism, not the other way round. With the advent of independent African states, African nationalism was captured by the petty and proto bourgeoisies, draining it of its Pan-African content and turning it into variants of state nationalisms. Pan-Africanism as a people's project was hijacked. I think that this hijacking has been so successful that many of our genuine Pan-Africanists have internalised it, justifying statist Pan-Africanism on the grounds of pragmatism and political realism. The shift from state-centric to people-centric Pan-Africanism will have to have a dialectical relationship with the social practices of our people who have continued to defy artificially created state boundaries anyway.

Third, at the philosophical level, we need to shift from the concept of **individual being** to the concept of a **social being**. The concept of the abstracted individual has been the foundation of a bourgeois outlook, ideology and jurisprudence. This is the foundation of the theory of rights in bourgeois law. It is to the individual that rights and freedoms inhere. This allows bourgeois ideologues to talk about human rights and equality of all human beings while ignoring the social inequality and inequities that underlie them. Concomitantly with the shift from the individual being to the social being, a shift from **human rights** to **human dignity** and a shift from **humanitarianism** to **humanness** follows. Humanitarianism at best is an act of charity; humanness by definition is an act of solidarity. Charity signifies inequality between the giver and the recipient. Humanness signifies fellowship.

Finally, a number of political and ideological perspectives follow from the paradigmatic shifts I have suggested.

First and foremost, Pan-Africanism in its politics must be thoroughly, consistently and audaciously anti-imperialist. Centuries of struggles of the African people all over the world have been against imperialism. Imperialism, underlying which is the capitalist social order, has pillaged and plundered the resources and livelihoods of Africans just as it has enslaved them in the most atrocious and barbarous way imaginable. There cannot be a compromise with imperialism, particularly now when in the form of settler colonialism it is on the brink of obliterating a whole people and committing genocide with impunity.

Second, Pan-Africanism in its theory and strategy must be anti-capitalist. I cannot imagine a capitalist Pan-Africanism just as I cannot imagine an imperialist Pan-Africanism. Although tempted, I shall not go further to say that Pan-Africanism must be socialist. I am not here to dish out blueprints. That would be presumptuous. Alternatives will emerge in the very course of reimagining Pan-Africanism and the actual existing struggles of the people. Just as Marx said:

If we have no business with the construction of the future or with organizing it for all time, there can still be no doubt about the task confronting us at present: the *ruthless criticism of the existing order*, ruthless in that it will shrink neither from its own discoveries, nor from conflict with the powers that be. (Marx 1843)

I know my address will immediately attract the label of utopianism and day-dreaming from the pragmatists and realists of this world. So be it. I plead guilty. But I also know from history that no struggle has been waged without first dreaming of it. Freedom is first dreamed and then fought for. I have only suggested the first steps in reimagining the new Pan-African struggle for freedom. And that step has to do with conceptualisation, with thought. Human beings first think before acting. They first conceive before contending. They first contest the existing order before condemning it. And after contesting and condemning, they act.

In sum I am saying: **Revolutionise thought first before thinking of revolution.**

Selected References

* Professor Emeritus, University of Dar es Salaam and first incumbent of the Nyerere Professorial Chair in Pan-African Studies (2013–2018), University of Dar es Salaam. Email: issashivji@gmail.com

Adi, Hakim, 2018, *Pan-Africanism: A History*, London: Bloomsbury Academic.

Cabral, A., [1966] 1969, The Weapon of Theory in Cabral, 1969, *Revolution in Guinea: An African People's Struggle*, London: Stage I, pp. 73-90.

Clarno, A. and Vally, S., 2022, 'The context of struggle: racial capitalism and political praxis in South Africa', *Ethnic & Racial Studies, Special Issue*.

Marx, K., 1843, Marx's letter to Arnold Ruge, September 1843. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm Accessed 18/05/2024.

Nyerere, J. K., 1968, *Freedom and Socialism: A Selection from Writings and Speeches, 1965–1967*, London: Oxford University Press.

Nyerere, J. K., 2015, 'Usawa wa Biadamu', in *Kunakucha Kuli-chele, na Kulla Kukomele: Mashairi Teule ya Mwalimu Julius Nyerere*, Kavazi Occasional Papers, No. 1, Dar es Salaam: Kavazi la Mwalimu Nyerere, COSTECH.


Nyerere, J. K., 2016, 'Watu wote ni sawa?' in *Insha Tatu za Kifalsafa*, Kavazi Occasional Papers, No. 3, Dar es Salaam: Kavazi la Nyerere, COSTECH.

Praeg, L., 2014, 'From ubuntu to Ubuntu', in Praeg, L. and Magadla, S. eds., *Ubuntu: Curating the Archive*, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.


Robinson, C. J., 1983, 2000, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.


Shivji, I. G., 2014, 'Utu, Usawa, Uhuru: Building Blocks of Nyerere's Political Philosophy', in Praeg, L. and Magadla, S. eds., *Ubuntu: Curating the Archive*, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.

Shivji, I. G., n.d. (original 2011, revised) 'What is Pan-Africanism?', *Contemporary Left Issues in Africa*, Issue No. 01.


CODESRIA Book Series

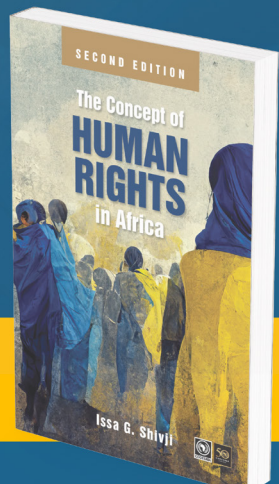
AVAILABLE
<https://bookshop.codesria.org/>






The Concept of HUMAN RIGHTS In Africa

SECOND EDITION



Issa Shivji is Professor Emeritus of Law at the University of Dar es Salaam, Tanzania. He taught law at the University of Dar es Salaam for 36 years (1970-2006). He was appointed the first Mwalimu Julius Nyerere Professor in Pan-Africanism between 2008-2013. He was the Director of the Nyerere Resource Centre at the Commission for Science and Technology (2014-2019). He has published over a dozen books and numerous book chapters and articles. His latest book is a three-volume biography of Julius Nyerere called *Development as Rebellion* co-authored with other two colleagues.



[@codesria](https://codesria.org) - <https://codesria.org> - codesria@codesria.org - publications@codesria.org

Ambiguïtés du développement et orpaillage en milieu rural malien : cas du cercle de Kangaba

*Journée d'étude « Artisanat minier et développement rural »
Iram et UMR-PRODIG Paris/Sorbonne, 26 juin 2024*

Introduction

L'exploitation de l'or a toujours été une ressource naturelle incorporée dans l'existence des formations politiques et économiques du Mali. Nous sommes, sur ces terres ouest-africaines, au pays de l'or depuis les temps immémoriaux. L'activité d'orpaillage¹ s'est récemment intensifiée dans de nombreuses localités aurifères du Mali et dans le cercle de Kangaba, dès le début de la crise multidimensionnelle qui a plongé le pays et le Sahel dans une profonde insécurité généralisée en 2012.

De manière générale, il a été constaté que les villages abritant des sites d'orpaillage, ou proches des placers, connaissent de rapides transformations et des mutations diverses. En quoi consistent-elles ? Peuvent-elles s'autoriser du titre de développement rural ? En illustration de ces interrogations, quels sont concrètement les impacts, positifs et négatifs, de l'orpaillage dans le cercle de Kangaba ?²

La pratique de la recherche d'or par des méthodes et techniques traditionnelles, l'orpaillage, n'est pas une activité nouvelle au Mali. Des travaux historiques comme ceux de Delafosse (1912), de Lasserre (1948), de Coquery-Vidrovitch (2014) et de Jungly (2019) indiquent que l'orpaillage fut une activité pratiquée au sein de l'empire du Mali depuis le Moyen Âge. Le titre *d'homme le plus riche de l'histoire*, décerné à l'un de ses empereurs,

Fofana Boubacar Sidiki

Université de Ségou, Mali

Hamidou Magassa

Cernes, Bamako, Mali

en l'occurrence Kankou Musa, par Le Corre (2024), est révélateur quant à la pratique de l'orpaillage en cette prospère époque ouest-africaine du Moyen Âge.

Durant la période coloniale, l'activité d'orpaillage s'est poursuivie, et à l'accession du Mali à l'indépendance, en 1960, elle a persisté de plus belle jusqu'à nos jours.

À la suite de la crise politique et sécuritaire multiforme au Sahel, dont le Mali est l'épicentre géopolitique depuis 2012, la pratique de l'orpaillage a connu un regain d'intérêt dans de nombreuses localités du pays, tentées de répondre aux difficultés économiques, sociales, et sécuritaires qui se traduisent par la pauvreté, le chômage, l'abandon de la scolarisation, la précarité de la vie, la migration forcée, etc. Face à la quotidienne réalité de telles conditions de vie, la question de l'ambiguïté du développement par la pratique de l'orpaillage reste d'actualité dans la forme et le fond.

Situé dans la région de Koulikoro, la deuxième région du Mali, le cercle de Kangaba abrite de nombreux sites d'orpaillage fonctionnels. Les communes de Kaniogo,

de Nougou et de Ninidian sont ici les lieux de collecte des données des placers situés à Balandugu, Dabalé, Déguédoumou, Kokoyo, Sakoro, Salamalé, Dakan et Banankoro. Ainsi, nous avons mené une série d'entretiens et d'observations auprès des différents acteurs impliqués dans l'activité d'orpaillage sur les sites de sept (7) villages répartis entre trois (3) communes du cercle de Kangaba (Kaniogo, Minidian et Nougou). De ces données, il ressort d'une part que l'orpaillage a des aspects positifs, et d'autre part qu'il favorise des mutations négatives.

Développement économique de la zone

L'amélioration des conditions de vie des populations est la principale finalité du développement. L'intensification de l'activité d'orpaillage y a contribué dans de nombreuses localités aurifères du cercle de Kangaba. Les différentes réalisations et les investissements collectifs faits grâce aux ressources provenant de l'orpaillage en témoignent : infrastructures, eau potable, électrification, salaires des enseignants, lutte contre le chômage et activités génératrices de revenu.

Construction d'infrastructures collectives

Avec la pratique de l'orpaillage, de nombreux villages ont pu construire des bâtiments au profit de la communauté. Parmi ces constructions, la réalisation de centres de santé avec plateau technique, d'écoles

équipées (logements, magasins, direction et toilettes), de mosquées et de sites de loisir pour la jeunesse, de moulins et de machines pour écraser les noix de karité pour les femmes dans certains villages comme Danga, Salamalé et Tègue.

Prise en charge de salaires d'enseignants

Avant l'avènement de l'intensification de l'orpaillage, de nombreux villages rencontraient des difficultés pour payer régulièrement les enseignants. À l'heure actuelle, ce n'est plus le cas.

Lutte contre le chômage

La pratique de l'orpaillage donne une occupation à toute personne du village désireuse de mener une activité génératrice de revenu (AGR). Le processus d'extraction semi-artisanale offre aux hommes et aux femmes des tâches de creusage des fosses, de tirage des cordes, de lavage des minerais et de mise en place des charpentes en bois dans les galeries.

Des activités connexes à l'orpaillage donnent lieu à des professions de mécanicien, d'électricien, de frigoriste, de menuisier, de soudeur, de restauratrice, de commerçant, de conducteur de véhicules, etc. Des hommes et des femmes, autochtones ou étrangers, de jeunes diplômés qualifiés sans emploi, échappent ainsi au chômage.

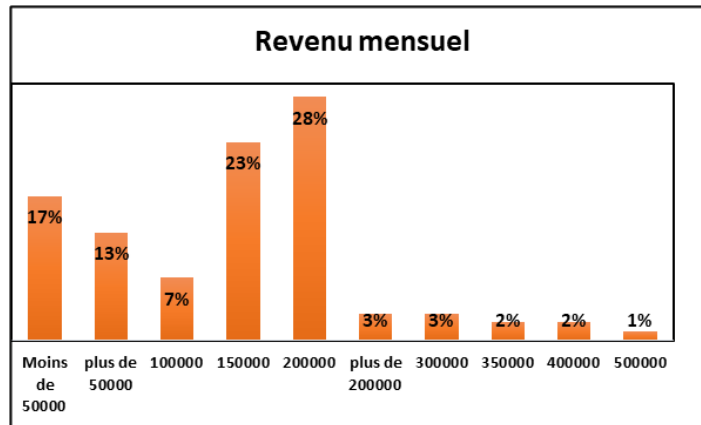
Opportunités de revenus directs et indirects

L'orpaillage est considéré par de nombreux enquêtés dans le cercle de Kangaba comme une activité génératrice de revenus qui contribue à la lutte contre la pauvreté et le dénuement sur le plan monétaire. Un orpailleur de Dabalé dit ainsi que :

« Jadis, dans un village, on ne trouvait jamais quatre vélos et 50 000 FCFA d'épargne dans des familles. Mais aujourd'hui, dans une famille, on peut avoir jusqu'à 500 000 FCFA d'économie sans aller en France ou en Espagne. »

peut aussi s'étendre sur plusieurs années et elle se déroule soit à l'intérieur du pays, soit à l'étranger. Parmi les différentes raisons de ces migrations, la principale restait la recherche d'argent.

Avec l'essor de l'orpaillage dans de nombreux villages du cercle de Kangaba, des changements sont apparus dans la pratique de la migration. Si les populations des villages aurifères partaient dans le temps massivement en mi-



Graphique 1 : Répartition des enquêtés par revenu mensuel

Source : Enquête Fofana, sites intégrés, mars 2020

Sur la base des différents enquêtés qui ont répondu à la question concernant le montant de leur revenu, on constate que 28 pour cent des individus ont un revenu de 200 000 FCFA par mois. Au-delà de ces derniers, 23 pour cent des enquêtés ont déclaré gagner un revenu de 150 000 FCFA, 13 pour cent gagnent plus 50 000 FCFA et 17 pour cent moins de 50 000 FCFA. Le salaire minimum garanti (SMIG) étant de 40 000 FCFA par mois au Mali.³

Il faut relativiser, car l'orpaillage est une activité précaire, très aléatoire, au sein de laquelle certaines personnes reçoivent des gains, tandis que d'autres sont ruinées et vivent de la charité.

Orpaillage et migration

Dans de nombreuses communautés au Mali, les populations ont de tout temps pratiqué la migration. Celles du cercle de Kangaba ne font pas exception à cette réalité. Bien que saisonnière, la migration

de nombreux villages du cercle de Kangaba, des changements sont apparus dans la pratique de la migration. Si les populations des villages aurifères partaient dans le temps massivement en migration dans d'autres pays africains ou en dehors de l'Afrique, de nos jours cette situation a fortement diminué. Certains ressortissants de plusieurs localités, en migration de longue durée, sont revenus au village pour pratiquer l'orpaillage. Ainsi, on constate que l'activité d'orpaillage est en train de réduire, voire de mettre fin à la migration des natifs desdites localités vers les pays étrangers. En revanche, les villages de départ sont actuellement devenus des destinations de migrants internes ou de ressortissants d'autres pays.

Facilités d'accès à l'eau potable et à l'électrification

Avec la pratique de l'orpaillage, beaucoup de villages ont actuellement accès à l'eau potable grâce à la réalisation de système d'adduction d'eau comme les forages et les pompes hydrauliques. Il en est de même pour les facilités en matière d'électrification réalisées au sein de nombreuses localités aurifères.

La plupart de ces forages ont été réalisés grâce aux taxes que les *Tɔnboloma* (les associatifs) collectent auprès des personnes qui réalisent des AGR sur les placers. En plus des forages, d'autres ont investi dans des pompes en vue de vendre de l'eau sur les sites d'orpaillage. Ainsi, l'orpaillage contribue au développement local dans les villages aurifères et à une forme de changement socio-économique.

L'électrification des villages et hameaux par l'installation des panneaux solaires peut aussi être considérée comme une forme d'amélioration des conditions de vie. En effet, avec l'essor de l'orpaillage et les ressources tirées de cette activité, on aperçoit presque partout dans les villages du cercle de Kangaba des installations de panneaux solaires pour l'éclairage et des antennes paraboliques. Le membre d'une association de jeunesse de Kokoyo témoigne :

« Nous avons aussi équipé l'ancienne mosquée qui se trouve au milieu du village avec un panneau solaire, une batterie et un ventilateur. »

Mutations négatives dans les zones aurifères

Certaines mutations, considérées comme négatives, sont entre autres l'usage abusif des sols, la pollution de l'environnement, les conflits pour l'accès aux ressources de l'exploitation aurifère et la dégradation des mœurs.

Usage abusif des sols

Traditionnellement, il existait des sols uniquement consacrés à la pratique de l'orpaillage, qui devaient avoir certaines caractéristiques, telles que l'emplacement géographique du terrain ou la nature du sol. Sur le plan géographique, les sites d'orpaillage étaient en général

situés à proximité d'un cours d'eau, tel que les marigots, les rivières, etc., afin de faciliter le traitement du minerai d'or. Les espaces prévus pour l'agriculture, tels que les plaines, étaient épargnés par les activités de recherche d'or. Ce n'est plus le cas. Avec l'usage des différentes innovations techniques dans l'activité, aucun sol n'est à l'abri des investigations des orpailleurs. De nos jours, le relief et la nature des sols ne constituent plus des obstacles à l'exploitation aurifère.

Dans le passé, l'activité d'orpaillage pouvait se dérouler sur un même site durant de nombreuses années. Contrairement à cela, les orpailleurs se déplacent actuellement en fonction des échos de placers plus prometteurs. Ainsi, des sites peuvent être à tout instant laissés à l'abandon au profit d'autres endroits plus attrayants en matière de gains. Ce qui impacte négativement l'agriculture. En effet, avec l'essor de l'orpaillage, de nombreux champs et espaces arables ont été transformés en placers. Outre cet accaparement des surfaces cultivables par l'orpaillage, la pratique de cette activité contribue à la dégradation de l'environnement par la destruction des sols à cause de la prolifération des puits, des trous béants dans les forêts et de la coupe abusive des arbres et du couvert végétal. Ainsi, avec la détérioration de la qualité des terres, la pratique de l'agriculture sera abandonnée. Selon cet interlocuteur :

« Comme inconvenient, l'orpaillage détériore la qualité des terres et les rend improductives. Sur les terres ayant connu l'activité d'orpaillage, on rencontre des trous qui s'écroulent souvent. On peut faire dix à vingt ans sans pouvoir y cultiver quoi que ce soit. »

Pollution de l'environnement

La pollution de l'environnement par l'orpaillage est une réalité reconnue par 74 pour cent des individus. Elle se manifeste par la destruction des cours d'eau, des sols, de la faune et de la flore.

Destruction des cours d'eau

Dans la nouvelle pratique artisanale de l'orpaillage au moyen de la mécanisation, les orpailleurs ont recours à de nouvelles techniques. De nombreuses machines et dispositifs, dont les cracheurs et les marteaux-piqueurs, sont utilisés pour écraser le minerai d'or et pour faciliter son traitement. Cette opération de traitement, généralement à proximité d'un cours d'eau, produit beaucoup de débris et du sable, qui s'accumulent sur place. Ce qui contribue à l'ensablement des cours d'eau dans de nombreux villages aurifères du cercle. Aucune mesure n'est encore prise en vue de freiner cette forme de dommage infligé à l'environnement.

Destruction de la flore locale

La destruction de la végétation des villages aurifères est l'une des conséquences de la pratique de l'orpaillage. Cette déforestation est inhérente aux techniques actuelles utilisées pour l'extraction de l'or. D'abord, pour l'installation d'un nouveau campement, les orpailleurs coupent des arbres pour la construction des huttes et hangars qui leur serviront de logements. Ensuite, pour le bois de chauffage ou pour cuisiner, les orpailleurs procèdent à la coupe des arbres avoisinants. Enfin, dans le cadre de l'orpaillage filonien (*woyon daman*), de nombreux arbres sont abattus pour la construction des piquets et des charpentes servant à la consolidation des parois des différentes galeries souterraines.

Usage toxique des produits chimiques

Traditionnellement, le traitement du minerai d'or se faisait avec des outils rudimentaires sans aucun recours aux produits chimiques. Présentement, les orpailleurs utilisent des produits chimiques pour le faire. Le plus couramment utilisé est le mercure, qui contribue à la destruction du sol, voire de l'environnement en général. En dépit de la reconnaissance de possibles impacts négatifs sur l'environnement, de nombreux exploitants artisanaux estiment que l'usage du mercure dans l'orpaillage permet de maximiser le profit. D'où la persistance des orpailleurs dans l'usage de ce produit chimique.

Dépravation des mœurs

Parmi les changements négatifs consécutifs à l'intensification de la pratique de l'orpaillage dans le cercle de Kangaba, nous avons la dépravation des mœurs. Cette dégradation concerne l'effritement de l'autorité parentale, l'apparition de nouvelles formes de la vie conjugale, la prolifération des bars et l'instabilité des épouses dans les ménages.

Effritement de l'autorité parentale

Pour la plupart de nos enquêtés, l'un des éléments qui caractérisait le rapport entre l'enfant et ses ascendants dans le milieu malinké était le respect, une forme de droit d'aïnesse. C'est à cause de ce respect dû aux parents que les jeunes gens travaillaient dans le passé pour le compte de l'aîné de la famille. Ainsi, bien avant l'essor de l'orpaillage, les jeunes qui allaient à l'étranger pour rechercher de l'argent en faisaient toujours le compte rendu au patriarche de l'unité domestique ou de production.

Actuellement, avec l'intensification de l'activité, la jeune génération n'accorde plus une grande considération à cette logique de respect des aînés. Ainsi, on assiste à une forme d'émancipation des jeunes vis-à-vis de leurs ascendants. Elle constitue une forme de mutation sociale dans les villages aurifères et est diversement perçue.

En général, les personnes âgées considèrent cette forme d'indépendance des jeunes comme une mauvaise chose pour la société. En revanche, les jeunes de la nouvelle génération trouvent que cette situation est une opportunité d'épanouissement.

Apparition de nouvelles formes de la vie conjugale

Avec le développement de l'orpaillage dans de nombreuses localités aurifères, une nouvelle forme de vie conjugale dénommée *Furu kuruni* («petit mariage») a fait son apparition dans le milieu orpailleur. Cette union libre est une forme de concubinage qui met en relation conjugale une femme et un homme sans passer par les canaux traditionnels. En effet, selon les coutumes maliennes et celles du Manden en particulier, il existe tout un processus de socialisation pour la réalisation d'un mariage, qui est d'abord une affaire entre deux familles au moins.

En revanche, la nouvelle forme de mariage, contrairement à la traditionnelle, n'engage que deux personnes qui se mettront en vie de couple selon leurs propres règles. À Dabalé, un village aurifère, la principale raison en serait la recherche d'argent rapide par les femmes, selon bon nombre d'enquêtés.

Prolifération des bars

Avec le développement de la pratique de l'orpaillage dans le cercle, un changement constaté au sein de

la société par les populations est l'apparition de nouveaux comportements. Parmi ces pratiques qui prennent de plus en plus d'ampleur, on peut citer, entre autres, la prolifération des bars dans lesquels les jeunes consomment des stupéfiants et où exercent des professionnelles du sexe. Pour de nombreux enquêtés, la fréquentation des bars et la consommation d'alcool étaient courantes dans les villes, notamment dans la capitale, Bamako. Actuellement, en raison de l'essor de l'orpaillage, les jeunes des localités aurifères comme Salamalé fréquentent les bars. Cette situation influencerait négativement l'éducation des enfants selon le point de vue de nombreux enquêtés.

Instabilité des épouses dans les ménages

La récurrence de l'instabilité des épouses au sein des foyers est aussi une forme de changement qui est constaté par les populations sur le site de Balandugu. Tout comme la diminution de l'autorité des aînés, la pratique de l'orpaillage est désignée par la plupart des enquêtés comme ayant favorisé cette instabilité des femmes dans leurs foyers.

La stabilité de la femme dans le foyer est traditionnellement une des bases du mariage. En dépit du fait que les femmes autochtones ne soient pas concernées par cette instabilité dans les foyers, cette difficulté récurrente dans les ménages ne signifie-t-elle pas l'avènement de mutations dans la conception que les populations se faisaient du mariage?

Orpaillage et déscolarisation

L'essor de la pratique de l'orpaillage dans de nombreuses localités aurifères du cercle, selon de nombreux enquêtés, favorise la déscolarisation des enfants. Parmi les nombreuses explications évoquées pour

expliquer l'abandon des classes pour les sites d'orpaillage, nous pouvons retenir la volonté d'enrichissement rapide, la responsabilité des parents et celle des autorités.

Conflits pour l'accès aux ressources

Pour l'accès aux ressources de l'exploitation aurifère, de nombreux acteurs se retrouvent et entrent en interaction. Cette situation est conflictogène au niveau interpersonnel, entre les villages et entre autochtones et allochtones. Pour tirer le maximum de profit de l'activité, ces différents acteurs développent des stratégies spécifiques.

Relations entre orpailleurs et collectivités territoriales

Si l'on se réfère à l'article 46 du Code minier 2019, une grande place est réservée à l'autorité des collectivités territoriales, car il ne devrait pas y avoir de création de sites d'orpaillage sans leur avis. Dans les faits, la plupart du temps, ces élus sont informés après la création des placers. Donc les orpailleurs procèdent à la création des placers sans autorisation des autorités des collectivités territoriales. Cette réalité est évoquée par Keïta (2017:12) en ces termes :

«En réalité, peu d'autorités des collectivités délivrent des autorisations d'exploitation artisanale dans la mesure où elles ne contrôlent pas les terres et [où] les exploitants n'éprouvent pas, le plus souvent, le besoin [d'en] acquérir pour exercer leurs activités.»

En dépit de cette situation, la relation avec les orpailleurs tourne autour de la collecte des taxes communales au profit des mairies. Elles bénéficient de l'assistance des *Tɔnboloma* pour le recouvrement de leurs diverses taxes.

En revanche, des difficultés dans la relation sont évoquées par cette autorité communale de Banankoro :

«Les *Tɔnboloma* sont au service de la mairie. Ils sont normalement censés être les premiers collecteurs de la mairie. Souvent, ce sont des conflits d'intérêts qui nous opposent aux *Tɔnboloma*.»

Logique pécuniaire

L'un des acteurs intervenant dans l'orpaillage motivé par une logique pécuniaire reste l'autorité communale, pour laquelle l'activité d'orpaillage devrait être une source de ressource financière pour les mairies. Selon les textes de la décentralisation, à l'article 22 du Code des collectivités territoriales du Mali (2017:3), les autorités des collectivités territoriales sont censées gérer les ressources de l'exploitation minière artisanale des communes étant sous leur responsabilité. Partant de cette conception, les autorités communales voyaient en la pratique de l'orpaillage dans leurs communes un moyen d'avoir des ressources financières... Dans le recouvrement de ces taxes, les agents des mairies rencontrent des difficultés.

Logique patrimonialiste

Avec l'expérience, les acteurs autochtones ont compris qu'avec la raréfaction de l'or sur un site ou un placer, ces derniers ainsi que les campements sont abandonnés par les orpailleurs au profit d'un autre endroit. Sachant que l'activité d'orpaillage contribue fortement à la dégradation de l'environnement, les acteurs ressortissants des villages qui abritent les sites d'orpaillage vont développer des logiques et des stratégies afin de tirer le maximum de profit de l'activité. Ces logiques qui soutiennent des stratégies visant à compenser d'une certaine manière les dégâts

possibles de l'orpaillage sont mises en pratique à travers différentes institutions comme les *Tɔnboloma* (association), le *Damantigi* (propriétaire de la mine) et le *ɲɛɔ* (un autochtone du village).

L'association des *Tɔnboloma* joue plusieurs rôles dont le principal est la gestion des placers dans la surveillance des différentes activités d'orpaillage, la sécurisation des personnes et de leurs biens, le recouvrement des différentes taxes, etc. Cette association inscrit essentiellement ses actions dans une certaine logique *patrimonialiste* pour la sauvegarde des intérêts du village.

L'institutionnalisation de la norme selon laquelle les *Damantigi* perçoivent des dividendes collectés en leurs noms par les *Tɔnboloma* au début de chaque nouvelle distribution de *daman* est aussi une stratégie qui procède de cette logique patrimonialiste.

L'intervention du *ɲɛɔ*, pratique évoquée ci-dessus dans les placers de Kangaba, est aussi une stratégie innovante qui illustre la logique patrimonialiste par laquelle une certaine quantité de la production aurifère est récupérée par les acteurs autochtones.

Discussions

L'ambiguïté de la question du développement des milieux ruraux par la pratique de l'orpaillage a été abordée dans des travaux au Mali, au Burkina Faso et au Sénégal. Parmi ces derniers, les résultats de l'étude réalisée par Keita (2017) font ressortir que l'activité d'orpaillage est menée dans un contexte de grande précarité économique des zones rurales et a tendance à être considérée par les populations comme la principale source de revenus. Cette idée est confirmée en partie dans les villages aurifères du cercle Kangaba.

Les travaux de Traoré et Kanté (2013) ont mis en exergue que l'orpaillage impacte négativement les villages de départ des jeunes. Ce qui entraîne des déclin socio-économiques (pénurie de main-d'œuvre, abandon des devoirs familiaux, etc.). En ce qui concerne les zones d'accueil, l'article évoque la pression sur l'environnement, l'usage des produits chimiques dangereux et la prolifération des puits pour la recherche d'or. Les méfaits de l'activité sur l'agriculture à travers la dévastation des terres fertiles sont aussi décrits.

Il est apparu qu'avec le développement de l'activité d'extraction de l'or, les populations font face à une problématique de cohabitation entre leur activité traditionnelle de production agricole et l'artisanat minier, basé sur l'extraction des ressources du sous-sol. Cette situation aboutit soit à une compétition, soit à une complémentarité entre recherche d'or et agriculture (Traoré 2019). La compétition entre les deux secteurs se ressent à travers l'occupation foncière de l'espace agricole. L'élevage, à cause de la destruction de l'environnement, est aussi affecté par la recherche d'or. Mais la complémentarité apparaît entre les deux secteurs lorsque l'activité d'orpaillage permet d'augmenter le revenu des agriculteurs.

En dépit du fait que l'extraction artisanale de l'or constitue l'un des piliers de l'économie en milieu rural, elle provoque en retour une désintégration du tissu social et une dégradation de l'environnement. Il est à noter que les mutations de diverses formes dans les villages abritant des sites d'orpaillage concernent presque tous les aspects de la vie des populations : social, économique, environnemental, géographique, etc.

Mondialisation des produits de l'orpaillage rural

Issues du sous-sol africain (Mali, Ghana, Guinée, Niger, Burkina Faso et autres), 2 569 tonnes d'or auraient été exportées illégalement vers les Émirats arabes unis (EAU) entre 2012 et 2022. Selon le rapport de SwissAid, une ONG basée à Berne, en Suisse, «ce volume correspondrait à une valeur nominale de 115,3 milliards de dollars, soit 69 840 milliards FCFA (au prix de l'or le 1^{er} mai 2024), faisant des EAU la principale destination de l'or de contrebande africain». D'autres pays, comme la Suisse (21 tonnes) et l'Inde (15 tonnes), ont accueilli de l'or de contrebande sur leur territoire. Les EAU abritent au moins 20 raffineries d'or et plus de 7 000 négociants en pierres et métaux précieux. L'or de contrebande est favorisé par une faible exploitation industrielle et la prolifération de l'Extraction minière artisanale et à petite échelle (EMAPE) dans une quinzaine de pays africains. Par exemple, depuis 2016, les données officielles révèlent que le Mali exporte annuellement 6 tonnes d'or issues de la production artisanale; or l'étude comparative de l'ONG indique entre 30 et 57 tonnes (source : L-frii, Malijet, 4 juin 2024).

Orpaillage et conflits armés

L'orpaillage en zones de conflit armé est un thème abordé par l'article de Chevillon-Guibert, Gagnol, et Magrin (2019). Dans cette étude consacrée à la ruée vers l'or dans le Sahara et le Nord du Mali, les auteurs se sont proposé de faire une synthèse des travaux empiriques menés sur l'or dans le vaste espace saharo-sahélien pour interroger leurs enjeux géopolitiques, et notamment les conflits et violences qui l'affectent. Cela dans le but d'éclairer les interactions

complexes entre l'exploitation de l'or et les conflits préexistants. La recherche de l'or est à la fois un horizon d'accumulation économique pour des populations paupérisées ou chassées par la violence armée et un objet de rivalité entre individus et groupes dont la rentabilité est susceptible de financer les activités violentes de groupes armés.

Éclairage du concept de développement

Le terme de développement soulève de nombreuses questions. En référence aux travaux de Legouté (2001), le mot «développement» revêt un sens clair, voire univoque, quand il est employé entre autres par les psychologues, les mathématiciens, les photographes et les biologistes dans les sphères respectives de leur profession. Lorsqu'il s'agit d'évoquer ce terme pour désigner le processus de développement d'un État, d'un territoire, il en va tout autrement. Car la diversité des dimensions (économiques, sociales, culturelles, politiques, etc.), à portée définitoire, implique dans ce contexte une notion plurivoque, un mot fétiche, un mot-valise, passe-partout, pouvant prêter à toutes sortes d'interprétations (Magassa 2002).

Dans la même veine, le sens qui est donné au développement en Occident est-il le même en Afrique? Au Mali, les populations des milieux urbains et ruraux s'inscrivent-elles dans le contenu international véhiculé par le terme développement? Certes, la richesse matérielle est une dimension, non la moindre, du développement. Cependant, au Mali et dans le Sahel, elle ne se mesure pas historiquement sur une base uniquement monétaire, mais par le nombre de relations humaines entretenues, dépendantes, dans la famille, le clan, la communauté, le pays, etc. L'homme est riche d'hommes et non de capitaux.

Dans cette logique de développement socio-économique, la question est de savoir pourquoi le Mali,⁴ considéré comme l'un des pays les plus riches au monde au Moyen Âge, grâce à l'exploitation artisanale aurifère avec des méthodes traditionnelles et rudimentaires, est aujourd'hui parmi les plus pauvres, malgré sa mécanisation industrielle par des multinationales étrangères.

Conclusion

L'intensification de l'orpaillage, qui n'est pas une nouvelle activité au Mali, et particulièrement dans le cercle de Kangaba, a des aspects positifs et négatifs. Les différents investissements collectifs

et individuels en matière de développement rural sont entre autres la construction des infrastructures collectives, l'accès à l'eau potable et l'électrification rurale. Outre ces réalisations, la prise en charge des salaires des enseignants de certaines écoles communautaires, la création d'activités génératrices de revenus contribuent à la réduction du chômage et à la diminution de la migration transfrontalière.

Les mutations négatives inhérentes à l'activité sont perceptibles à travers des changements intervenus dans l'usage des sols, la pollution de l'environnement, notamment la destruction des cours d'eau, de la faune et de la flore locale. Et l'usage

des produits chimiques pour le traitement du minerai d'or contribue davantage à la détérioration de l'environnement.

Les différents types de conflits opposant les principaux acteurs autour de la gestion des ressources de l'exploitation de l'or et de la dégradation des mœurs peuvent être considérés aussi comme des mutations négatives liées à l'intensification de la pratique l'orpaillage.

En nous appuyant sur les deux impacts, positif et négatif, de la pratique de l'orpaillage, nous pouvons affirmer que le développement des milieux ruraux, dans le cercle de Kangaba, a un caractère ambigu.

Photos



Photo 1 : Orpailleur muni d'un détecteur de métal, Sakoro



Photo 2 : Forgeron dans son atelier, site de Sakoro



Photo 3 : Vendeuse de nourriture, Kokoyo



Photo 4 : Atelier de recharge de téléphone portable, Salamalé



Photo 5 : Orpailleur en train de concasser les pierres contenant des minerais d'or, site de Balandugu



Photo 6 : Vulcanisateur, Dabalé



Photo 7 : Toilettes payantes des orpailleurs, site de Degedumu



Photo 8 : Bois destiné au soutènement des galeries des puits filoniens (Woyon-daman), Dabalé



Photo 9 : Aire de traitement des minerais, Dabalé

Notes

1. Selon le Code minier du Mali, l'orpaillage peut se définir comme : «Une activité à petite échelle consistant à récupérer l'or contenu dans les gîtes primaires, alluvionnaires et éluvionnaires, à l'intérieur d'un couloir d'exploitation artisanale, par les procédés manuels associant des équipements rudimentaires, sans utilisation de produits chimiques, qui peut être indifféremment appelée orpaillage traditionnel ou orpaillage artisanal ou manuel, le tout désignant la même activité exercée dans un couloir d'exploitation artisanale.» (Code minier 2019, 2020, p. 5.)
2. Situé à une cinquantaine de kilomètres de Bamako, la capitale du Mali, le cercle de Kangaba est en pays Mandé. Cette communication est essentiellement issue de la thèse de doctorat soutenue en 2023 par Fofana Boubacar Sidiki (v. bibliographie).
3. Décret no 2022-0125/PT-RM du 4 mars 2022.
4. Troisième ou quatrième producteur d'or en Afrique, après l'Afrique du Sud et le Ghana.

Bibliographie

- Code des collectivités territoriales du Mali, 2017, Loi n° 2017-051 du 2 octobre 2017 portant code des collectivités territoriales, *Journal officiel de la république du Mali*.
- Code minier 2019, 2020, Ordonnance no 2019-022/p-rm du 27 septembre 2019 portant code minier en république du mali, *Journal officiel de la république du Mali*.
- Coquery-Vidrovitch, C., 2014, *Petite histoire de l'Afrique : L'Afrique au sud du Sahara, de la préhistoire à nos jours*, Paris, La Découverte.
- Chevriillon-Guibert, R., Gagnol, L. & Magrin, G., 2019, «Les ruées vers l'or au Sahara et au nord du Sahel. Ferment de crise ou stabilisateur?», *Hérodote*, 172, p. 193-215.
- Delafosse, M., 1912, *Haut-Sénégal-Niger. Série 1, Le Pays, les Peuples, les Langues, l'Histoire, les Civilisations* (3 tomes), Paris, Émile Larose.
- Fofana Boubacar Sidiki, *Orpaillage et changements socio-économiques dans les Communes de Minidian, Kaniogo et Nougua dans le Cercle de Kangaba*, thèse de doctorat en anthropologie, Institut de pédagogie universitaire, Bamako, avril 2023.
- Jungly, M., 2019, *La très vieille histoire du métal jaune*. <https://www.cpor-devises.com/or/histoire>.
- Keïta, A., 2017, «Orpaillage et accès aux ressources naturelles et foncières au Mali», *Les Cahiers du Cirdis*, 1.
- Lasserre, G., 1948, «L'or du Soudan», *Cahiers d'outre-mer*, 1(4), 368-374. <https://doi.org/10.3406/caoum.1948.1591>
- Le Corre, J., 2024, «Qui est l'homme le plus riche de l'Histoire ?» *Le Point*. https://www.lepoint.fr/eureka/qui-est-l-homme-le-plus-riche-de-l-histoire-14-05-2024-2560103_4706.php#11
- Legouté, J.-R., 2001, «Définir le développement : historique et dimensions d'un concept plurivoque», *Cahier de recherche*, 1(1), 43.
- Magassa H., 2002, «La pauvreté, une fatalité?», Paris, Unesco/Karthala/Futurs Africains.
- Traoré, N., 2019, Articulation et compétition entre l'exploitation de l'or et l'agriculture à Kadiolo : quelles dynamiques foncières? *Revue semestrielle de l'Ulshb*, 6(5), p. 121-137.
- Traoré, A. et Kanté, N., 2013, «L'impact de l'orpaillage sur le développement local au Mali», *Revue des sciences sociales et de la santé publique*, 8, juillet-décembre, p. 55-64.

CODESRIA

Bulletin

Publications Team

Godwin R. Murunga
Chifaou Amzat
Sériane Camara
Yves Eric Elouga
Diama Bèye
Radwa Hesham Saad

For contributions and enquiries, please write to:

Council for the Development of Social Science
Research in Africa
Avenue Cheikh Anta Diop X Canal IV
P.O. Box 3304, Dakar
CP 18524, Senegal
Tel: +221 33 825 98 22 / 23
Fax: +221 33 824 12 89

Email: publications@codesria.org
Web Site: www.codesria.org

The Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) is an independent organisation whose principal objectives are to facilitate research, promote research-based publishing and create multiple forums for critical thinking and exchange of views among African researchers. All these are aimed at reducing the fragmentation of research in the continent through the creation of thematic research networks that cut across linguistic and regional boundaries.

CODESRIA publishes Africa Development, the longest standing Africa based social science journal; Afrika Zamani, a journal of history; the African Sociological Review; Africa Review of Books and the Journal of Higher Education in Africa. The Council also co-publishes Identity, Culture and Politics: An Afro-Asian Dialogue; and the Afro-Arab Selections for Social Sciences. The results of its research and other activities are also disseminated through its Working Paper Series, Book Series, Policy Briefs and the CODESRIA Bulletin. All CODESRIA publications are accessible online at www.codesria.org.

CODESRIA would like to express its gratitude to the Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA), the Norwegian Agency for Development Cooperation (NORAD), the Carnegie Corporation of New York (CCNY), the Open Society Foundations (OSFs), Oumou Dilly Foundation, Ford Foundation and the Government of Senegal for supporting its research, training and publication programmes.

© Council for the Development of Social Science
Research in Africa 2024



Ce Bulletin est distribué gratuitement à tous les instituts et facultés de recherche en sciences sociales en Afrique et au-delà afin d'encourager la coopération en matière de recherche entre les chercheurs africains. Les personnes et institutions intéressées peuvent également s'inscrire sur la liste de diffusion du CODESRIA pour recevoir le Bulletin dès sa parution. Les contributions sur des questions théoriques et les rapports sur les conférences et séminaires sont également les bienvenus.