

ریشه‌های تاریخی و سنت‌های فرهنگی و اجتماعی مسلمانان آفریقا

(بوئین‌های کشاورز و دامدار، دیاخانک‌های بازرگان و دیالونک‌های آهنگر)

اصغر عسکری خانقاه

پیش‌گفتار

مقاله زیر بخشی از مطالعه گسترده‌ی ما درباره‌ی گروه‌های قومی متفاوت در دپارتمان «کدوگو» از منطقه «تاسیا کوندا» در سنگال شرقی است که مراد از آن بررسی ویژگی‌های قومی، سنتها، شعایر، کشاورزی، ازدواج، خانواده، مذهب و... در گروه‌های مختلف بصری Bassari، پل Peul، بوئین Boïn، بدیک Bedik، مالنکه Malinké، کونیاگی Coniagui، دیالونکه Diallonké، دیاخانک Diakhanké، بادمبا Bademba و غیره و نقش آنها در زندگی اقتصادی گروه‌ها و نیز بررسی جنبه‌های فنی-اقتصادی و اختلافات مربوط به آن در سنت‌های کشاورزی در یک منطقه همگون است. در اینجا فقط به بررسی تاریخی و سنت‌های فرهنگی و اجتماعی سه گروه قومی مسلمان یعنی: «بوئین»، «دیالونکه» و «دیاخانک» خواهیم پرداخت که در ارتباط با برنامه تحقیق فرصت مطالعاتی برای انجام یک طرح پژوهشی مشترک با مرکز مطالعات انسان‌شناسی زیستی در مرکز ملی مطالعات علمی (C. N. R.S) فرانسه صورت گرفته است.

مرکز مطالعات انسان‌شناسی زیستی (C.R.A.) متشکل از یک‌گروه چند رشته‌بی‌ست که می‌کوشد تا با بهره‌وری از روش دودسانی، نقطه نظرهای جمعیتی و زیستی را با جنبه‌های جامعه‌شناختی قوانین ازدواج و جنبه‌های جغرافیایی و محیط‌شناسی گروه‌های بسته و محیط زیست مرتبط کند و در این راه از مفاهیم و روشهای ژنتیک جمعیتی بهره می‌برد. این مرکز که به صورت یک آزمایشگاه اداره می‌شود، دارای یک قرارداد معین با «موزه ملی تاریخ طبیعی» است و با «مؤسسه ملی مطالعات جمعیتی» (INED) روابط بسیار باروری را منعقد کرده است، نقش دکتر Sutter سوتر در جهت‌یابی و تأسیس برنامه‌های این مرکز اصلی و اساسی بوده است. از این رو در طی سالها تحقیق این مرکز باعث شده تا پژوهشگران به مطالعه روش تحول جوامع روستایی، که به سرعت صورت گرفته است، بپردازند. اسناد و مدارک جمع‌آوری شده، به مثابه مطالعه و پژوهش درباره تأثیر دو طرفه بین جمعیت‌های مختلف، نشانی از نقش اساسی تاریخ در این ماجرا هست. مثلاً مطالعه درباره «باروری» در گروه قومی «بصری Bassari»، در مورد حداقل ۲۰۰ زن «بصری» صورت گرفته است که می‌تواند مثالی برای سایر جمعیتها باشد، از این راه می‌توان با اسناد و مدارک جمع‌آوری شده به مقایسه این مطالعه در گروه‌های مختلف پرداخت.

یک جمعیت می‌تواند به طور متفاوت به وسیله مردم شناسان، جمعیت شناسان و نیز به وسیله کسانی که در این نظامها قرار دارند، معین و مشخص شود. تخمین مبادلات ژنتیکی بین جمعیت‌های مختلف از نظر زیست‌شناسی اجازه تعیین بهترین تعریف از این جمعیتها را به دست خواهد داد. برای مطالعه یک جمعیت باید گفت که تعریف آن جمعیت در درجه نخست می‌تواند ابزار لازم و مرحله اصلی کار ما باشد و نیز این مطالعه به ابزاری نیازمند است که اغلب ربطچندانی به پژوهشهای انسان‌شناختی و یا ژنتیکی ندارد. و وقتی که هیچگونه صفت ارثی، که اجازه تشخیص این جمعیت را می‌دهد، در دست نباشد، متأسفانه به هیچ وجه نخواهیم توانست تعلق فرد را به این جمعیت یا جمعیت دیگر مشخص کنیم. هنگامی که حتی یک چنین صفتی، مثلاً تحت یک علامت گذار و مشخص کننده گروه‌های خونی *marqueurs sangins* وجود داشته باشد، جز در موردی که دو جمعیت هیچگونه ژن باهم مبادله نکنند، قابل استفاده نخواهد بود.

زمانی که چندین جمعیت روی یک زمین باهم زندگی کرده و مبادله همسرمی نمایند، سئوالی برای تصمیم در این مورد که آیا یک فرد متعلق به این یا به آن است، پیش نمی‌آید. در این مورد پروفیسور آندره لانگمانه Pr. A. Langanay معتقد است: اگر وضعیتهایی را، نظیر آنچه که قانونگذاران آمریکایی در سر زمین هاوایی می‌گفتند (= یعنی تمام افرادی که حداقل یک پدر بزرگ اهل هاوایی دارند، فرد هاوایی به حساب می‌آیند) مستثنی کنیم، در این صورت، حالت و مورد افرادی که از یک وصلت مخلوط *mixte* به وجود آمده‌اند حل‌نشده‌نی

باقی خواهد ماند. مع هذا اینگونه قوانین عجیب و ناهنجار، هر قدر هم که توجیهات سیاسی آن مسلم باشد، به رفتاری شباهت دارد که در عمل در جوامع سطح بالا پذیرفته شده است.

مرکز انسان شناسی زیستی، نقش اساسی به «مردم شناس» می دهد تا به تأسیس - مؤسسه ای بر اساس مفروضات لازم جمعیت شناسی - در هر مطالعه زیست شناسی - پردازد. به عنوان مثال، مرکز مطالعات انسان شناسی زیستی در اجرای اهداف خود، در این زمینه به توصیف چند گانه جمعیت های: پل، مالنکه، بصری، بدیک، دیاخانکه، دیالونکه، سارا کوله، که در مجموع تن از جمعیت منطقه «کدوگو» را تشکیل می دهند می پردازد. این جمعیتها به تدریج از نظر مردم شناسی، زیست شناسی و جمعیت شناسی مورد مطالعه قرار گرفته اند و به ویژه در ارتباط با «مؤسسه ملی مطالعات جمعیتی» کارها پیشرفت سریع داشته است. برخی از این برنامه های پژوهشی نیز، از دیدگاه محیط شناسی، در ارتباط با تحقیقات پرثمر پژوهشگران می باشد. اطلاعات جمع آوری شده از دودمانها که به وسیله زیست شناسان و جامعه شناسان مردم شناس صورت می گیرد، در همه جهات با هم مطابقت نخواهند داشت. شبکه های نیاکان یک درخت توارث ساده و بسیار سفید و به طور قطع کافی برای مطالعه میراث های نیاکان جمعیت فعلی هستند. اما مطالعه روش دودمانی، اجازه یک تحلیل مربوط به ساختار اجتماعی را می دهد که نه فقط مربوط به نسل های حاضر است، بلکه، همچنین نیاکان فوت شده را نیز در بر می گیرد. یا وجود ضعف عمیقی که در مورد درخت توارث، به ویژه برای رسیدن به نسل های گذشته در کشورهای بدون شناسنامه وجود دارد، مع هذا سهم آن در مقایسه بین نسلها می تواند بسیار پراهمیت و بزرگ باشد.

به این ترتیب شناخت گذشته جدید - از طریق حافظه پیران - می تواند زمانی را که از آن شناخت کمی داریم، روشن کند. مثلاً در این مورد می توان از جمعیت شناسی نسل های گذشته نام برد.

به نظر می رسد که تمایل و نزدیکی به یک روش دودمانی درست هدایت شده، به مثابه یک روش تحلیل عمیقانه از بخشی از زبان است که اجازه می دهد تا از یک گذشته نزدیک و جدید به یک گذشته بسیار دور، پل زده شود.

سرعت در تغییرات جدید ما را به فکر صدها اقوام کوچکی می اندازد که امروزه زنده اند و پیش از آنکه مشخصات ویژه آنها یادداشت شود از بین خواهند رفت.

در سنگال شرقی، تحت «برنامه مطالعات انسان شناسی»، نه تنها جمعیتها را در مشخصات ویژه شان مورد پژوهش قرار می دهند بلکه، روابط مربوط به مبادلات زناشویی، تحول عکس - عملهای دو طرفه و تغییر شکلهای مشترکشان را نیز - با توجه به عملکردهای تاریخی که منطقه صحنه بازی آن بوده است - مورد بررسی و تحقیق قرار می دهند. منطقه «کدوگو» که تاریخ جمعیتی

جدید آن، به ویژه متفاوت بوده است، مساعد برای مطالعه اینگونه تغییر شکلهاست که بر حسب روشها و هنجارهای مختلف همه جمعیتها نشان داده شده‌اند.

تاریخ اجازه ظهور شباهتهای تکراری را در مکانها و زمانهای مختلف می‌دهد. از این رو کاملاً مشخص است که در «کدوگو»، گروههای بسته، جمعیتهای باقی مانده، روستاهای چند قومی، شبکه‌های جدا مانده و غیره، نتیجه جنبشهای تاریخی هستند که با مقیاسی از «فرهنگ پذیر» به صورت تخمین در اختیار ما قرار گرفته‌اند. لازم به تذکر است که «فرهنگ پذیر» یک عمل تاریخی ثابتی است که می‌توان آن را تا ماقبل تاریخ ظاهر و آشکار دید. در واقع فرهنگ پذیر می‌تواند سلسله مراتبی از تأثیرات است که به روابط بین گروههای انسانی، تکنیکها و مفاهیم مربوط به شیوه‌های زندگی قوام و دوام می‌بخشد. شیوه‌هایی که می‌توانند به وسیله گروههایی نشر یابند و کمابیش توسط سایر گروههای قومی آزادانه جذب شوند. اگر این تأثیرات دو طرفه را تنها به کوششهای مربوط به «طبع و نشر در غرب» محدود کنیم، به طور قطع، آن را بیش از اندازه در انحصار حوزه‌های تاریخی قرار داده‌ایم و حال آنکه جمعیتهای آفریقایی، در جریان تاریخ طولانی خود، به طرز قابل توجهی با «فرهنگ پذیر دو طرفه» غنی شده‌اند و به درستی که «فرهنگ پذیر» پیش از اینکه اروپا در عصر بسیار جدید وارد بازی شود، در این قسمت از زمین صورت گرفته است.

به این ترتیب، در منطقه «کدوگو» تراکم ضعیف جمعیت، تفاوتهای زبانی، اجتماعی و مذهبی گروههایی که تنگاتنگ هم قرار دارند یا به طرز دوستانه‌ای در هم ادغام شده‌اند، یادآور آن چیزی است که باید مربوط به روش اشغال زمین در جریان مسافرتها و مهاجرتها بزرگ جمعیتی قرون مختلف در جهان باشد. در اینجا تاریخ دانان مدار کمی در دست خواهند داشت تا بتوانند روش و اقدام اینگونه فرآیندهای ادغام را تعقیب کنند. مع ذلک، با وضعیت کنونی اقوام نباید جز با کمال احتیاط حالت پیشین آنها را استدلال کرد و نتیجه گرفت. زیرا، جمعیتهایی که امروز به نام «ایزوله» معروف شده‌اند چندان در گروههای «جدا مانده» قرار نمی‌گیرند. در واقع این جمعیتها یک درون همسری نسبی را عرضه می‌کنند که در بررسیهای مختلف جزیک جنبه موقتی و گذرا از تاریخشان نخواهد بود و هرگز هیچگونه دلیلی در دست نیست تا بگوییم، تمام جمعیتهای درون همسر، همان قوانین مربوط به چند جمعیت باقی مانده و ساکن را تعقیب می‌کنند. به جای جستجو درباره جمعیتهایی که راههای توسعه دیگری به جای راههای تکنیکی برگزیده‌اند و نیز به جای جستجو و بررسی نظریه‌های وابسته به یک لحظه خاص از علوم غربی، انسان‌شناسی باید، مطالعه گروههای انسانی را در وضعیتی که هستند یا نوعی توجه و اندیشه بخرداند توأم کند و نیز پژوهشگر انسان‌شناسی از تواضعی برخوردار باشد که لازمه کارش بوده و هرگز آن را به دست فراموشی نسپارد. بنابراین، با توجه دقیق به کل مطالب فوق بحث خود را درباره سه

گروه قومی «بوئین»، «دیالونکه» و «دیالخانکه» آغاز می‌کنیم و در این راه از آنچه پژوهشگران «C.N.R.S.» در بحثهای حضوری یا نویسنده این مقاله یا در گفتارها و نوشتجات خود ذکر کرده‌اند بهره می‌گیریم

* * *

بوئین‌ها

برای آگاهی از منشاء اصلی بوئین‌ها، به نظرهای مختلفی اشاره می‌شود، «دولا کور» Delacour «در سال ۱۹۱۲ نوشته است که: «پلها» برای جماعت «تاندا Tenda» که مرکب از «بصریها»، «کنیاگیها»، «بادیارانکه‌ها» و «بدیکها» هستند. اگر تازه مسلمان شده و به اسلام گرویده باشند واژه «تاندا بوئنی Tenda Boéni» یعنی «تانداهایی که عوض شده‌اند» را به کار می‌برند. در حقیقت و به قول «دکتر دولترانز» به سر منبع مربوط به مطالعه این قوم، خواه در قرن نوزدهم یا آغاز قرن بیستم نگاه کنیم، خواهیم دید که بوئین‌های سنگال همان گروه کوچکی از انوام بصری هستند که در حوالی سال ۱۸۳۰ به اسلام گرویده‌اند و «تاندا بوئنی» نامیده شده‌اند. البته در این مورد عقاید متفاوت است. چنانکه «سولین» Mollien در ۱۸۲۲ اعتقاد داشته است که برخی از ساکنان Tenda Maié در روستای faran از قانون محمد (ص) پیروی می‌کنند و برخی هم این پیغمبر را نمی‌شناسند. اما بوئین‌های سرزمین بصری این اعتقاد را نداشتند و می‌گویند آنچه منطقی است این است که؛ آنها که به قانون محمد (ص) ایمان آورده‌اند در جای خود ماندگار شده‌اند و آنها که خارج از این قانون بوده‌اند به نقاط دورتر نقل مکان نموده‌اند.

نخستین گروه بوئین‌ها توسط یک مرد روحانی marabou به نام «کرسو کوآلفادیان» Karamoko Alfa Dian اسلام آوردند (۱۸۳۰). آخرین فردی که به اسلام گرویده «تیرنو» یا «Tierno yaya» نام دارد (دوپیر ۱۹۶۳).

ریشه بوئین‌ها، با توجه به اعتقادات مختلف در این زمینه از دو خانواده یا تبار lignés نشأت گرفته است: ۱- خانواده «ماماشوجی» Mamma Chodji که اصل آنها به طور خالص بصری است. ۲- خانواده «ماماپاته» Mamma Pate که از اصل و نسب یک مرد روحانی marabou پل و یک زن بصری هستند.

«دولا کور» در سال ۱۹۱۲ می‌نویسد: «ستوان یکم مونکورژه Moncorgé با ۲۵ تیرانداز و ۱ نفر از پارتیزانهای پل و تاندا بوئینی Tenda - boïni برای جنگ با کنیاگیها حرکت کردند» به این ترتیب می‌توان گفت که تاندا بوئینی‌هایی که مسلمان شده و اسیر نشده بودند همراه پلها، به جنگ با غیر مسلمانان پرداختند.

سرزمین وگهواره اصلی بوئین ها، Singuéti یا همان مکانی بوده است که در آن به اسلام گرویدند ولی در آنجا زیاد نماندند. زیرا، وقتی «تیرنوا ابراهیم» Tierno Ibrahima سرزمین انداما N'Dama را در ۱۸۶۷ فتح کرد (دولا کور ۱۹۱۳)، آنها نیز با ابراهیم به این مکان آمدند و تا امروز در اینجا مانده اند. البته بنا به گفتار پژوهشگرانی چون «Arcin» بوئینها را می توان در نقاط دیگر، از جمله در سرزگینه پرتقال نیز پیدا کرد (آرسن ۱۹۰۷). بوئین ها امروزه در حدود ۵۲ روستا از کشورگینه را مورد سکونت خود قرار داده اند. روستایی که بیش از همه دارای اقوام بوئین بوده مهمتر از سایر روستاهاست Tiagussi نام دارد و بخش kafou را به نام «پایتخت بوئین ها» می شناسند و در روستایی به همین نام که در جنوب Singuéti قرار دارد، نخستین گرایش بوئین ها به دین اسلام صورت گرفته است. در روستای Tiankoye، برده های قدیمی بوئین های ساکن Tiagussi که به نام اسیر Captif معروفند زندگی می کنند.

با کمال اطمینان می توان گفت که امروزه بوئین ها در ۳۲ روستا زندگی می کنند. ۹ روستا کاملاً از سکنه خالی شده و برای ۱۰ روستای دیگر اطلاعی در دست نیست و شاید بتوان گفت که برخی از آنها نظیر Boussoura که توسط «تیرنوا ابراهیم انداما» Tierno Ibrahima N'Dama به وجود آمده یعنی روستایی که در ۱۹۱۵، «سمدو آلفا دیالو» Mammadu Alfa Diallo رئیس سرزمین بوئین در آن زندگی می کرد و در حال حاضر محل سکونت «بن سانه» Ben Sané است. هنوز موجودیت دارند. در ۷ روستا در حدود ۳۰ تن زندگی می کنند و این تنها عددی است که از سرشماری سال ۴۶-۱۹۴۵ در دست ماست.

بوئین ها در حالی که بدهب، قوانین ازدواج و ارث بری را از همسایگان پل خود پذیرفته اند ولی زبان آنها را حفظ نکرده اند. چنانکه تاندا بوئین T. Boenis، تاندامایو T. Mayo و بصریها با همان لهجه حرف می زنند و خود را خویشان یکدیگر می دانند (دولا کور ۱۹۱۳) آنها هنوز ماسکها را برای کارهای جمعی کشاورزی و طلب باران و غیره حفظ کرده اند. مانند پلها هم دارند هم کشاورز.

آنچه «دولا کور» حکایت می کند، حداقل سوید این است که بوئین ها در قرن گذشته روابط خویشلوندی و زناشویی با تیولداران «پل» خود، به ویژه با خانواده «Soyadé» برقرار کرده اند. مع ذلک بنا بر اسنادی که منتشر شده است (در کازامانس Casamance در سال ۱۹۷۷) امروزه حداقل بوئین های «گینه» فقط بین خود ازدواج می کنند و به نظر نمی رسد روابط خوبی با پلها داشته باشند. برعکس، بابصریهای غیر مسلمان روابط خوبی را حفظ کرده اند.

سهاجرت بوئین ها به طرف سنگال حوانی ۱۹۱۵ صورت گرفته است. «کندی دیالو» Kindi Diallo وزن و سه فرزندش در اوباج Oubadj، روستایی که در حوالی سرز

قرار دارد و جزء استان «سالاماتا» ست ساکن شدند. نوۀ «Kindi» یعنی «سری دیالو» Seri Diallo که امروزه مرده است، حکایت می‌کرد که در این عصر جز بصریها، اقوام دیگری در منطقه ساکن نبوده‌اند. رئیس روستا یعنی «گولوک بانگار» Guluk Bangar آرزو داشت که در قلمرو وی این مسلمانها ساکن نشوند، اما چون Kindi به «زبان بوئین» صحبت می‌کرد و این زبان کمی با زبان بصری که در «اوباج» تکلم می‌شد فرق داشت، بنابراین به آنها اجازه می‌داد که همدیگر را درک کنند. «گولوک بانگار» از «کندی» تقاضای یک گاو نر و یک قوچ کرد تا در ازاء آن پیشه را تقسیم کنند. به این ترتیب «بوئین»ها اجازه یافتند که در یک طرف «سرز» ساکن شوند و بصریها تنها اشغال کنندگان طرف دیگر سرز شدند.

مهاجرت در زمانی خاص در استان «سالاماتا» Salemata ادامه یافت و در این استان تعدادشان بیش از امروز بوده است. بوئینها در Sinthiorou، Mitiou، Ityar، Oubadj، Eganga، Nangar، Madina، Arsas، Samu، Yapen، Maréoua ساکن شده‌اند، بعضی به «گینه» رفته و تعدادی در روستاهای کمتری تجمع یافته‌اند.

در ۱۹۷۲ بوئینها فقط در پنج روستا، Madina، Arsas، Oubadj، Samu، Nangar زندگی می‌کردند که امروزه روستای Samu نیز از وجود بوئینها خالی شده است. به نظر می‌رسد که اغلب بوئینها (یا بعضی از خانواده‌ها) به طرف روستاهایی کوچ می‌کنند که مربوط به «پل» هاست. از این جهت می‌توان گفت که این نزدیکی مکانی به یک نزدیکی فرهنگی و ارتباطی نیز منجر می‌شود که امروزه چنین وضعیتی بوئینها نسبت به بصریها ندارند. برخی از بوئینها هم در فصل باران به «کازاسانس» می‌روند ولی خانواده و فرزندان و ربه‌های خود را در «گینه» می‌گذارند و در فصل خشک به آنها ملحق می‌شوند. سرشماری سال ۱۹۵۹ نشان می‌دهد که در مجموع تعداد ۲۶ تن بوئین در روستاهای مختلف سنگال ساکن بوده‌اند.

همۀ بوئینهای مهاجر که از «گینه» آمده‌اند (از ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۷) دارای زنهای بوئین بوده‌اند. در روستای «Oubadj» تا این اواخر، اکثر زنان و مردان بوئین با بوئینها ازدواج می‌کردند. نخستین ازدواج اغلب یک ازدواج ترجیحی mariage préférentiel بوده است که با دختر دایی (عمو) ژرسن، متقاطع یا سوازی، پدری یا مادری، یا با نوۀ عمو یا نوۀ خاله صورت می‌گرفت. بین مردان ۵ تا ۱۰ ساله در «اوباج» تنها یک نفر چهارمین زن خود را از میان بصریها انتخاب کرده است. در روستای Mitiou یکی از مردان بوئین دارای یک زن پل است. در همین روستا فرد دیگری، بار دوم با یک زن پل و سومین بار با یک زن بصری ازدواج کرده است.

امروزه برخی از جوانان بوئین، با دختران جوان «بصری»، «پل»، «سارانکوله» Sarankolé ازدواج می‌کنند. اینگونه تغییر و تحول در ازدواج در روستای «نانگار» در نزد خانواده

« Abdulaye » ، که در سال ۱۹۳۶ به این روستا کوچ کرده‌اند، مشهور است. این فرد دارای پنج زن بوئین و دو زن پیل بوده است. در میان فرزندان حداقل ۴ سال این مرد، ۷ نفر با زنان خارج از گروه بوئین ازدواج کرده‌اند (یعنی در میان زنان این خانواده‌ها شش زن پیل و یک زن «سویا» Soya که اجداد آنها بصریهایی هستند که به اسلام گرویده‌اند، به چشم می‌خورند). یکی از فرزندان Abdulaye دارای دو زن پیل و یک زن بصریه است و در واقع فاقد همسر بوئین می‌باشد!

بوئین‌ها همچنین بازنانی که از خانواده بردگانند Serves، نیز ازدواج می‌کنند. در اینجا بین آنها و پیل‌ها، که به اینگونه ازدواج دست می‌زنند، شباهت برقرار است.

«ام. دوپیر» M. Dupire ، در ۱۹۶۳ گزارشی کرده است که بوئین‌های پیر بین خود به زبان بوئین تکلم می‌کردند، در صورتی که در ۱۹۷۴ هیچیک از افراد بوئین در سنگال شرقی به این زبان تکلم نمی‌کرد. امروزه بوئین‌ها بین خود به زبان پیل صحبت می‌کنند و مسلماً با همسایگان پیل خود نیز به زبان پیل تکلم خواهند نمود. اما، همه این بوئین‌ها زبان بصری را یاد گرفته و با بصریها به زبان آنها صحبت می‌کنند.

آنچه امروز در ارتباط با محو شدن زبان اصلی بوئین‌ها قرار می‌گیرد باعث کنجکاوی بیشتر محققان شده است. در حقیقت، فقط زبان بوئین‌ها نیست که محو شده، بلکه بسیاری از ماسکها نظیر Lukuta و Lener که در موارد زیاد، به ویژه در روزهای مربوط به کشت دستجمعی، از آنها استفاده می‌شد، امروزه از بین رفته‌اند.

در روستای اسپران قدیمی پیل‌های «نانگار»، ماسکهای فراوانی بود و یک بوئین مثل یک پیل می‌توانست با این ماسکها و حتی با ماسکهای روستای «نانگار بصری» چند «Corvée» برای کشت تشکیل بدهد. ولی از سال ۱۹۷۹ دیگر از این ماسکها هم خبری نیست. به نظر می‌رسد که امروزه بوئین‌ها ترجیح می‌دهند که «گریو» ها griots را با ماسک ببینند. در حقیقت «گریو» ها که در سنگال، گامبی، سودان، گینه، داهومی و نقاط دیگر آفریقا زندگی می‌کنند مردمانی تاریخ دان، شاعر، موسیقیدان، جادوگر و دارای یک «کاست» ویژه هستند. البته در میان پلهای نجیب noble می‌توان آنها را اسیر Captif یا برده esclave نامید، ولی در نزد بصریها معمولاً به «گریو» ها بر نمی‌خوریم. ناگفته نگذاریم اگر پیل‌ها چنین افرادی را در زمان جنگ اسیر کرده باشند می‌توانند به آنها اسیرانی بگویند که برای اربابان seigneurs خود موسیقی می‌نوازند. اما، معمولاً «griot» ها با captif ها، esclave ها و serve ها (که خدمتگزار serviteur اربابان هستند) فرق دارند، زیرا این گروه ذوق موسیقی را از پدران به ارث می‌برند و از پدر به پسر موسیقیدان هستند.

آنچه در رابطه با «ماسک» از آن صحبت داشته‌ایم، مربوط به گذشته می‌شود. اما، دکتر «دولترانژ» در ۱۴ فوریه ۱۹۸۷ در آخرین مسافرتش به سنگال در سرزمین بصری به بوئین‌هایی

برخورده است که هنوز از ماسک برای برخی از جشنها استفاده می‌کردند. احتمالاً، اطلاعات «آگیو» پلسخگو و راهنمای «دکتر دولترانژ» و اینجانب ناقص بوده و ایشان شاید از دادن برخی از اطلاعات خودداری کرده است. چنانکه «ماری-ترز دولترانژ» در ۱۱ آوریل سال ۱۹۸۸ به اینجانب اظهار داشته است که در روستای *Madina Arsas* هنوز ماسک وجود دارد، ولی بوئین‌ها آن را پنهان کرده و از آن در مقابل بیگانگان و خارجیها سخن نمی‌گویند. در روستای «Oubadj» هم که در گذشته ماسک وجود نداشت، اخیراً مهاجری که به تازگی از «گینه» به آنجا کوچ کرده است پیشنهاد کرده تا خود را با ماسک خود آرایش دهد. بنابراین به نظر می‌رسد در این روستا از نو جشنهایی برقرار می‌شود و در آن ماسکها ظاهر می‌شوند. اما، ناگفته نگذاریم که در این جشنها، آداب و رسوم مربوط به کشاورزی *Rituel* و غیره وجود ندارد و فقط ماسکها را برای جشنها و شادیها به کار می‌گیرند و این برخلاف آداب و رسوم کشاورزی است که در آن ماسکها با رقصهای خاص و جدی بیرون می‌آیند.

در نزد غیر مسلمانها معمولاً به هنگام جشن کشاورزی یعنی «دادن یک *Corvée*»، به آنان که کار در مزرعه را به طور مجانی قبول کرده‌اند، نوشیدنی ارزان یا یک نوشیدنی دیگر می‌دهند، ولی در نزد مسلمانان پول جای نوشیدنی را، که معمولاً مسلمانان آن را الکلی دانسته و حرام می‌دانند، گرفته است و به افرادی که در مزرعه کشاورزی می‌کنند یا کمک می‌دهند پول پرداخت می‌شود.

ماسک *Lener*، که پوشیده از فیبرها و برگهاست و دارای زنگوله‌ها نیز هست، بسیار شبیه ماسک بصریهاست. اگر بوئین‌ها آداب و رسوم اجداد خود را به فراموشی سپرده‌اند، در عوض بوئین‌های سنگال شرقی، ماسک پل‌ها را پذیرفته‌اند. این ماسک به نام «*mamma - wi*» نامیده شده و به طور کامل پوشیده از شاخ و برگها بوده و فقط برای ختنه‌سوران (یعنی ۲۸ روز بعد از شفای کودک کان ختنه‌شده) خارج می‌شود.

نکته مهم دیگر اینکه بوئین‌های «سالمتا»، کم‌کم روابط انحصاری خود را که چهل سال است با بصریها حفظ کرده‌اند از دست می‌دهند. بصریها مادرتبار *matrilinéaire* و پل‌ها پدرتبارند *patrilinéaire*.

با همه تفاوتی که در ارتباط با مذهب و قوانین خویشاوندی و نسب پدرتباری بوئین‌ها با بصریهای مادر تبار وجود دارد، بوئین‌ها زمانی چند برخی از ویژگیهای فرهنگی نسلهای گذشته خود را حفظ کرده‌اند (احتمالاً، آنها برخی از این ویژگیهای فرهنگی را در «گینه» نیز داشته‌اند) و سپس به تدریج آنها را به منظور نزدیک شدن بیشتر به پل‌ها از دست داده‌اند.

ازدواج در بین بوئین‌ها از وضعیت ویژه‌ای برخوردار است و به طور نسبی در بین خودشان صورت می‌گیرد و به این ترتیب انتخاب همسر را محدود می‌کند. دهها تن از بین آنان برای

انتخاب همسر بوئین به «گینه» می روند (ماری ترز دولترانژ ۱۹۸۵). البته لازم به تذکر است که امروزه دیگر بوئین ها، برای این کار، کمتر به گینه می روند.

اسا، اگر ساسکها و خاطره های مربوط به آداب و رسوم جانگراها در نزد بوئین از بین رفته اند، به طور قطع، تأثیر روحانیون marabouts مسلمان پل در آن نقش پذیر بوده است و نیز وجود آنان در ازبین رفتن ارتباط بین بوئین ها با بصریها بی تأثیر نبوده است. به نظر می رسد که بوئین های نانگار در پی آنند که باز بیشتر به اسلام گرویده شوند و آنچه را که از اصل و نسب جان گرای خود دارند به فراموشی سپارند.

احتمالاً نخستین گرویدنها به اسلام نتیجه فتح مسلحانه پلها بر علیه غیر مسلمانها صورت گرفته است و شماری از بصریها، فوراً به جای اینکه به جنگ با پلها بپردازند به اسلام گرویده اند و این مسئله منجر به این نتیجه شده است که به آنها Tenda Boen یا Boim اطلاق شود (یعنی تانداهایی که شکل مذهب خود را عوض کرده اند و مسلمان شده اند).

سرانجام این تغییر مذهب، منجر به تغییر بسیار مهم و در نتیجه ظهور بسیار سریع یک جمعیت جدید شده است. یعنی از یک نظام مادر تبار و برون همسر exogame (که در خارج از گروه خود ازدواج می کردند) به نظام پدر تبار و درون همسر endogame (که در آن ازدواج در داخل گروه صورت می گیرد) مبدل شده است و نیز از یک فعالیت مربوط به شکار حیوانات و گردآوری خوراک Chasseurs - Cueilleurs دوری جسته و به یک تحرک کشاورزی و دامداری رو آورده اند. نتیجه اینکه، نام خانوادگی مادر را ترك گفته و مانند پلها نام خانوادگی پدر را برگزیده اند. به این ترتیب دیگر چیز زیادی از نظر ریشه و اصل و نسب که مربوط به بصریها بود، در نزد بوئین ها باقی نمانده است و ته مانده ژنتیکی آنها هم در اثر ازدواج با زنان پل یا زنهای اسیر، بامنشاه و نسب مختلف، به تدریج عوض خواهد شد.

با اینکه بوئین ها در مناطق پلها ساکن شده اند، مع هذا برخی از خصایص جامعه بصری را در مورد ساسکها و خانه های مشترک جوانان case, ambofort حفظ کرده اند. به احتمالی در «گینه بیسائو» نیز وضعیت چنین است، یعنی در آنجا نیز بوئین ها، که در نزدیکی سایر تانداها زندگی می کنند، باید واجد ساسک و خانه های مشترک برای جوانان باشند.

با اینکه بوئین ها معتقدند که اجداد آنها آزادانه به اسلام گرویده اند و هیچگونه تهدیدی از جانب پلها آنان را مجبور به قبول این کار نکرده است، مع هذا، برخی از این مؤلفان عقاید متفاوتی ابراز می کنند. «تشر» Técher می گوید: بوئین ها، اسیران قدیمی «فولا» ها Foulah هستند که بعد از آزادی، خود را به مثابه فولاهایی که زبان و آداب و رسوم آنها را پذیرفته اند می دانند (تشر ۱۹۳۳). البته، آنچه «تشر» می گوید مورد تأیید مؤلف دیگری نیست. زیرا - روستاهایی که او ذکر می کند عاری از افراد بوئین هستند و امروزه نیز جزء روستاهای بصری

به شماره سی روند (ماری - ترزدولترانژ ۱۹۸۵). در هر حال و بنا به اظهار همدمولفان، بوئینهای گینه هنوز زبان اصلی خود را حفظ کرده اند. اما آنچه مسلم است گروهی از بصریها به صورت برده *esclave* در آمده و مسلمان شدند، بعدها به این گروه پل های کاپتیو یا به زبانی دیگر پل های اسیر *Peul Captif* گفته شده است، بنابراین این افراد به هیچ وجه بوئین نیستند. تاندا بوئین ها *Tenda Boenis* اصلاً برده نبوده اند و به خودی خود به اسلام گرویده اند.

«دولا کور» در ۱۹۱۲ می نویسد: بین بصریهایی که توسط «تیرنوا برا هیما» *Tiemo Ibrahima* مورد حمله قرار گرفته اند، بعضی به اسلام گرویدند و در همان محل ماندند، پل ها بعدها به این افراد *Tenda Boenis* یا تانداهای عوض شده گفتند، این گروه یا اسیران یا پل های اسیر *Captif* فرق دارند و هرگز به آنها پل های کاپتیو نمی گویند. بنابراین *Tenda Boenis* به منزله انسانهای آزاد، و نه اسیر، به حساب می آیند.

سردان بوئین با زنان بوئین و نیز بازنهای پل های واقعی و نجیب *Peules nobles* ازدواج می کنند و نیز می توانند مانند پلها برای خود همسرانی از بین زنانی که ریشه برده بودن *serve* دارند و یا بیگانه و خارجی اند ولی مانند آنها نماز می خوانند، انتخاب کنند. برعکس، یک مرد بوئین مثل یک مرد پل نمی تواند با یک زن *Castée* ازدواج کند و همین طور یک زن بوئین حق ازدواج با یک مرد پل برده *Peul serve* را نخواهد داشت (ماری - ترز دولترانژ ۱۹۸۵).

در سالهای آخر قرن نوزدهم برخی از بوئین هادر کنار «تیرنو انداما» *Tiemo N° Dama* بر علیه نا مسلمانان جنگیده اند، آنها نیز زندانیانی داشتند که جزء بردگان و غلامان *esclaves* آنها شدند.

در روستای «نانگار»، پل ها و بوئین ها نامهای اسلامی دارند، در صورتی که اکثر اسیران *Captif* قدیمی همان نام زمان تولد خود را بعد از اسیر شدن نیز حفظ کرده اند. در اینجا یاد آور می شویم که واژه «بوئین»، امروزه به هیچ وجه معادل بصریهایی نیست که به اسلام گرویده اند زیرا تعداد کمی از بصریهای سنگال که جدیداً توسط پلها اسلام آورده اند، به مشابه خود پل ها به آنها نیز «پل» گفته می شود و هیچ موردی نیست که به این بصریها «بوئین» گفته شده باشد. بنابراین نتیجه می گیریم که واژه «بوئین» فقط برای اولادان بصریهایی که در *Singuéti* و در *Ndama* در قرن بیستم به اسلام گرویده اند و نیز به تعداد کمی از غیر مسلمانها که توسط خود بوئین ها مسلمان شده اند اختصاص یافته است.

دیا خانکه ها

در استان «کدوگو» علاوه بر «بوئین ها» و پل ها، گروههای قومی دیگری نظیر «دیا خانکه» *Diakhanké*، و «دیالونکه» *Diallonké* و «مالنکه» *Molinké* دیده می شوند که (اکثراً)

به اسلام گرویده‌اند، امروزه این گروهها را جزء مسلمانان منطقه سنگال شرقی به حساب می‌آورند. در مورد «دیاخانکه»ها باید گفت که به لطف روابط خویشاوندی با «مالنکه»ها موفق شده‌اند که در یک قلمرو بسیار گسترده، که منطقه «کدوگو» را دربر می‌گیرد، شبکه‌ای از روستاها را برای ترویج اسلام و گسترش تجارت تأسیس کنند.

دیاخانکه‌ها در حالی که در حدود ۱۰٪ از کل جمعیت منطقه را دربر دارند، در دیپارتمان کدوگو بر حسب اهمیت سلسله مراتب عددی در درجه سوم و بعد از پل‌ها و مالنکه‌ها قرار می‌گیرند. خطی که از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده از کدوگو می‌گذرد و حوزه سکونت و حوزه تأثیر پل‌ها را در جنوب و غرب و حوزه مالنکه‌ها را در شمال و شرق از هم جدا می‌کند. اما روستاهای دیاخانکه‌ها به طرز تقریباً منظمی در تمام قسمت‌های قابل سکونت منطقه با یک تراکم نسبتاً قوی در طول «گامبی» و در کنار ه‌های تنگاتنگ و نزدیک به هم «کدوگو» پخش شده‌اند.

در واقع، این نوع تقسیم یا پخش شدن روستاهای دیاخانکه جز شبکه‌ای از چندین حلقه زنجیر بسیار پهن از یک رشته عظیمی که در بخش بزرگی از آفریقای غربی کشیده شده نیست. تأسیسات و تشکیلات دیاخانکه به همان ترتیب در شرق در منطقه «لاخیز» یا «بامبوك» در کشور «مالی» دیده می‌شوند که در شمال یعنی در منطقه «بوندو» Bondou در کشور سنگال. مرکز دیگر این پراکنندگی، که بسیار قدیمی است، در غرب تمام بخش غربی «گامبی» و در جنوب، فوتا جالون «گینه»، و بالای آن یعنی مناطق بوکه Boké، کناکری Konakry، کانکان Kankan و فرتون Freetown را شامل می‌شود.

بنابراین، اگر بگوییم که از نقطه نظر سایر گروه‌های قومی، به ویژه حوزه سکونت بصریها و بدیکها (که در منطقه کوچکی دورهم گرد آمده‌اند) یا پل‌ها و دیالونکه‌ها (که بر حسب تصادف در این منطقه ظاهر شده‌اند)، دیپارتمان کدوگو دارای تجانس کمی است، در عوض از نظر منطقه سکونت دیاخانکه‌ها، باید گفت که این دیپارتمان مجموعه‌کاملی را تشکیل می‌دهد. و نیز اگر این منطقه نسبت به جنبش‌های بزرگ تاریخی (که در حول و حوش آن در مناطق وسیعی از مالی، سنگال و گینه ظاهر شده است) حاشیه‌ای marginale به نظر می‌آید، در ارتباط با دیاخانکه‌ها دارای هیچ نوع گسیختگی با سایر مناطقی که دیاخانکه‌ها در آن مستقر شده‌اند نیست. بنابراین، حضور دیاخانکه‌ها، به طریقی گواہ برای این است که منطقه کدوگو، واقعاً جدا از جریانات بزرگ تمدن سودانی نبوده است. دیاخانکه‌ها به صورت یک گروه هستی خود را مدیون منطقه کدوگو هستند و این کدوگوست که به عرض روستاهای آنها در بین سایر اقوام می‌پردازد.

دیاخانکه‌ها خود را به مثابه یک ملت peuple یا به منزله یک قبیله tribu به حساب

نمی‌آورند آنها منشاء مشترکی برای خود نمی‌شناسند و هیچ حقوقی را در مورد هیچ زمینی، چه در گذشته و چه در زمان حال، به خود اختصاص نمی‌دهند. در واقع آنها کنتد راسیونی از کلان یا بخشهایی از کلانها را مجسم می‌کنند که برای اکثر آنها دارای ریشه و منشاء Sarakolé بوده و برای برخی منشاء Malinké دارد و در بامبوک bembouk «مالی» از آغاز امپراطوری مالی و در نخستین مرحله ورود اسلام در این مناطق تشکیل شده است.

جدو بانی مقدس آنها، «بمبالیه سوره» Bemba Laye Soare، چهره‌ای شناخته شده و زائر مکه بوده است. او در اطراف خود گروهی از سریدان زاهد marabout را گرد آورده بود که تصمیم گرفته بودند خود را با او و بعد از او وقف مسایل مذهبی کنند و در این راه به تبحر برسند. آنها همچنین تصمیم گرفتند که جمعیت‌های جان‌گرای همسایه را مسلمان کنند. اما علاوه بر این کار به جامه دیگری نیز آراسته شدند و آن «تجارت» بوده است. بنابراین بر حسب تصادف نبود که بامبوک دقیقاً یکی از عمده‌ترین مناطق زرخیزی شد که به امپراطوری مالی تمام قدرت و تمام اشتهاش را تقدیم کرد. به این ترتیب روستاهای دیاخانکه، در یک منطقه کلیدی، نوعی چارچوب و محل تجاری تشکیل دادند که در آن طلا را در ازاء محصولاتی که از شمال توسط اعراب و سارا کوله‌ها حمل می‌شد عوض می‌کردند و این محصولات خود اجازه تحصیل چیزهایی را می‌داد که از مناطق جنگلی جنوب توسط فروشندگان و تجار «دیولا» dyula از ساحل عاج و «ماندنک‌کا» های Mandingka سوری Mori از «کانکان» حمل می‌شد.

دیاخانکه‌ها که از اصل و نسب «سارا کوله»‌ها بوده و دارای زبان و فرهنگ «مالنگه» هستند، مانند این دو گروه از حالت و نشان جنوبی بودن به نحو احسن برخوردارند. از طرفی تمام این گروه‌ها در کنار کدوگو که توسط یک سارا کوله بنا شده است و نیز در روستای بزرگی که کاملاً نزدیک «سامه کوتا» ست سکونت دارند. سامه کوتا Samécouta به دیاخانکه تعلق دارد ولی در آن خانواده‌های «دیولا»، «سوری» و «ماندنک‌کا» نیز زندگی می‌کنند که خود را کاملاً شبیه و همگون دیاخانکه‌ها می‌دانند و در این مورد سکوت اختیار نمی‌کنند. برعکس، در روستاهای قدیمی منطقه نظیر Sillacounda، Laminia که درست در شمال Samécouta قرار دارند فقط جایگاه دیاخانکه‌هاست. همین روستاها هستند که پیش از توسعه و گسترش «کدوگو» Kédougou، دارای ایستگاهها و چاپارخانه‌های تجاری برای تمام منطقه بوده‌اند. بنابراین بی‌دلیل نبود اگر «هکارد» Hecquard در ۱۸۴۰ و سپس «رانسن» Rancon در ۱۸۹۲ در آنجا متوقف می‌شوند و هر دو در کتاب خود روی ذوق تجاری این روستاها تأکید می‌ورزند.

برای ایفاء نقش تجاری خود، دیاخانکه‌ها به مردم اطمینان و تضمین می‌دادند؛ زیرا با پارسایی فقیه‌آبانه خود توانستند جلب احترام کنند و اعتماد سایر فروشندگان و مسلمانان را

به دست آوردند و نیز صلح طلبی بی پروا برگرد آنان به کرات مورد تأیید و تصدیق دیگران قرار گرفته است. مهمتر اینکه چشم پوشی از تمام حرص و جاه طلبی سیاسی باعث شده است که فقط نقش تجاری داشته باشند. زیرا دیاخانکه هادر بند کسب مقام سیاسی و سایر مقامات اداری و غیره نیستند (نه از طریق رواج مذهب و نه از طریق تجارب و کسب بیشتر و بهتر) و چون بسیار پراکنده هستند بنابراین تجمع فوری آنها در یک منطقه برای کسب قدرت تجاری، مذهبی و سیاسی ممکن نیست. معمولاً در مورد آنها چنین شایع شده است که دیاخانکه ها مردمی هستند که به تبلیغات مذهبی برای سایر گروهها می پردازند و مسلمانان تاجری که به دنبال قدرتهای اعظم سیاسی نیستند (ماری- ترز دولترائز - دانیل فوشیه ۱۹۸۷، پیراشمیت ۱۹۷۲). بنابراین و به مفهوم دیگر هیچ چیز باعث و مانع قوانین تجارت به مفهوم واقعی آن نخواهد بود. این رفتار جز قبول یک انتخاب ساده از طرف دیاخانکه هان نیست. آنها روی تضمینهایی که می دهند سخت تکیه می کنند و در این مورد نرمش ناپذیرند. اگر غیر از این بود امروزه بیش از اندازه آسیب پذیر می شدند و ثروت زیاد آنها را وسوسه می کرد و فریب می داد. در واقع نوعی اتحاد مشخص در تمام این حوزه فرهنگی از طریق کشور کهن مالی، گروه قومی Saore ها را (که از عمده ترین خانواده دیاخانکه ها هستند) به گروه Sissokho Malinké (که امروزه بزرگترین نیروی سیاسی را عرضه می کنند) وصل نموده است. این وصلت و اتحاد alliance زائیده از یک قرارداد کهن گذشته بین اجداد دو خانواده است که طبق آن هر یک عملکرد خاص دیگری را می شناخت، یعنی به عملکرد مذهبی برای گروه نخست و عملکرد سیاسی و نظامی برای گروه دوم. از این طریق بود که حتی یک گروه از یک قسمت از حق خود به خاطر اتحادی که با گروه دیگر داشت صرف نظر و چشم پوشی می کرد.

ازدواج بین اعضاء دو خانواده (گروه) ممنوع است، زیرا باید در موردی یار و محافظ یکدیگر باشند. بعلاوه ریشخندها و توهینهایی که از طریق نهاد ازدواج رد و بدل می شود، در هیچ موردی نمی تواند نتایج و عواقب بدی برای دو گروه به ارسغان آورد. این اتحاد اسطوره ای و آئینی که بین عمده ترین خانواده های دو گروه وجود دارد، نوع ارتباطی را که بین همه روحانیون دیاخانکه و کل خانواده های مالنکه برقرار است، به نحو جالبی نمادی و مشهور کرده است.

این اتحاد که تحت نام بومی آن یعنی « Senankuya » یا « خورشاوندی شوخ و شنگ » شناخته شده است، یک پدیده محلی نیست، بلکه در گذشته جزء مختصات ویژه تمام حوزه سودان بوده است که تحت فرمانروایی امپراطوری مالنکه اداره می شد. همین اتحاد است که منشاء تمام آن اعمال تکنیکی و اقتصادی است که به این مجموعه وسیع منطقه ای، برجسته ترین ویژگیهایش را - که گاه نزدیک به نظام کاستی هندیهاست - و نیز وحدت نسبی آن را عطا کرده است.

از این نظر، می‌توان تأکید و تصدیق کرد که از یک طرف دیاخانکه‌ها به منزله یک گروه موجودیت خود را مدیون تمدن سودانی هستند که از چهار چوب اقوام رد می‌شود و از طرف دیگر حضور آنها در دپارتمان کدوگو خود گواهی بر این امر است که دپارتمان «کدوگو» علی‌رغم برخی از صفات حاشیه‌ای خود، سرانجام در این مجموعه ادغام شده است.

این مسئله به قدری به حقیقت نزدیک است که باید گفت که فقط با مالنکه‌ها نیست که دیاخانکه‌ها دارای روابط بیشتر و برتر هستند. مثلاً در جنوب شرقی دپارتمان کدوگو، روحانیون دیاخانکه مدارس ساخته و دیالونکه Diallonké های مهاجرگینه‌ای را به طرف اسلام‌ارشاد می‌کنند. روستاهای دیالونکه‌ها تنگاتنگ روستاهای دیاخانکه قرار دارند. در تمام دپارتمان «کدوگو» و به ویژه در شهر کدوگو، کفشان کاستی دیاخانکه دارای شغل پراستیاژ و برتری هستند که به نظر به مثابه یک شغل تکمیلی و ضروری برای کار روحانیون marabout است (در واقع انگار این شغل حفظ حرمت و احترام بیشتر برای «سارابو»ی دیاخانکه می‌کند).

در غرب، در کناره‌های سرزمین بصری، روستاهای سهمی از دیاخانکه‌ها قرار دارند که آهنگرانش برای تمام منطقه کار می‌کنند. در جنوب، پل‌ها و دیاخانکه‌ها که به تازگی از گینه آمده‌اند، بین خود همان روابطی را که در «فوتوجالون» داشته‌اند حفظ می‌کنند. در فوتل-جالون دیاخانکه‌ها که به صورت نمایندگانی از یک اسلام سربلند و با نخوت هستند، احترام سربوط به فقیه بودن، پارسائی، نیک‌کرداری و کاردانی خود را به گروه اول یعنی پل‌ها تحمیل و القاء می‌کنند. سرانجام در شمال کدوگو، سارابوها، گری-گری gris - gris و طلسم‌های دیگر را تهیه می‌کنند که حاوی نوشتجات مقدس با اشکال هندسی ساحرانه است و آن را در اختیار مالنکه‌های جان‌گرایی می‌گذارند که تصور می‌کنند این اشکال بهترین نوع حفاظت از خطر و بهتر از منابع سنتی خود آنهاست.

اما، دیاخانکه‌ها فقط به اینگونه تعویضهای محلی قانع نیستند و در این سطح توقف نمی‌کنند. شبکه معاوضاتی آنها که در تمام جهات و به ویژه در ورای دپارتمان کدوگو گسترده شده، مدام در حال فعالیت است، هر چند که امروزه دلیل اصلی و عمده موجودیت خود را که به چهارچوب تجاری سنتی وابسته بوده از دست داده است.

روستاهای دیاخانکه دپارتمان کدوگو به تعویض زن، مرید و شاگرد با روستاهای «گامبی» «گینه» و «مالی» ادامه می‌دهند. برخی از خانواده‌ها که در ۶۰۰ کیلومتری یکدیگر قرار دارند از نسلی به نسل دیگر، و تا به امروز به هم دختر می‌دهند و در حدوده تا ۱۰ سالگی است که اغلب جوانان برای ماهر و استاد شدن در حرفه به نزد استادی که دورتر از آنهاست و از اشتهار برخوردار است می‌روند و سپس برای حفظ اعتبار سنتی اسم و رسم خود به منطقه‌ای برمی‌گردند که در آن اسلام هنوز به طور کامل جان نگرفته است.

دیالونکه‌ها

در مورد «دیالونکه»‌ها باید گفت که این قوم به گروه «ماندینگ» «Mandingue» تعلق دارند و به «سوسو» های Sousou گینه از نظر زبان و آداب و رسوم نزدیک هستند و جمعیتی بیشمار را که قسمت اعظم آن در «فوتاجالون» گینه قرار دارند تشکیل می‌دهند. در قرن هیجدهم مورد حمله و یورش پلها قرار گرفتند. بر اثر هجوم پلها بعضی به اطراف و خارج از مراکز اصلی خود پناهنده شدند، که می‌توان آنها را در شمال شرقی «فوتاجالون» (در گینه، در مالی، در سنگال شرقی) پیدا کرد. گروه دیگری از دیالونکه‌ها امروزه در جنوب شرقی، در نیجر تا رودخانه Milo زندگی می‌کنند، این افراد تنها گروهی هستند که ملیت اصلی خود را حفظ کرده‌اند. آنها که در «فوتاجالون» مانده‌اند، یا با گرویدن اختیاری و داوطلبانه خود به اسلام یا پل‌ها اختلاط یافته‌اند meussage و یا با برده شدن در پل‌ها تحلیل رفته و شیبه و همگون آنها شده‌اند.

گروهی از دیالونکه‌ها که از Ouyoukha (در گینه) آمده‌اند در تمام روستاهای اطراف استان «فونگولیمبی» Fongolimbi ساکن شده‌اند. اما هنوز یک قسمت از آنان در گینه اقامت دارند. امروزه منطقه «اویوخا» از وجود دیالونکه‌ها خالی شده است. در واقع دیالونکه‌هایی که از «اویوخا» آمده‌اند، در زمان کلنی شدن به سنگال شرقی مهاجرت کرده‌اند. یک قسمت از این مهاجرت به دلیل خشک بودن خاکها و شاید خشکسالی در آغاز قرن و قسمت دوم مهاجرت در آخر جنگ جهانی دوم صورت گرفته است. در مورد مهاجرت گروه دوم باید گفت که این گروه نتوانسته‌اند مالیات خود را، که به صورت «کائوچو» از آنها خواسته شده بود، به دولت گینه بپردازند. در صورتی که در سنگال می‌توانستند مالیات خود را به صورت «پول» پرداخت نمایند. آنچه مسلم است، تهیه پول مالیات، آسانتر از پرداخت مالیات به صورت کائوچوست.

مهاجرت گروهی از دیالونکه‌ها که از Diulabaya (گینه) آمده‌اند به دلیل نامیده شدن یک فرد «پل» به عنوان رئیس کانتون (بخش) صورت گرفته است. زیرا وقتی این پل رئیس بخش شد، پل‌های دیگر که سونق به شکست دیالونکه‌ها در جنگ نشده بودند این بار از فرصت استفاده کرده و در جهت مخالفت با آنان، پول بیشتری به عنوان مالیات مطالبه می‌نمودند و در واقع رشوه‌خواری می‌کردند. بنابراین، این گروه از دیالونکه‌ها نیز ترجیح دادند که به سنگال مهاجرت کنند.

مسلمان شدن دیالونکه‌ها بعد از استعمار فرانسه صورت گرفته و به ویژه از زمان استقلال (۱۹۶۰) به بعد توسعه یافته است. از این تاریخ محدودیتها و ممانعت‌های پولی بین سنگال و گینه اهمیت ویژه‌ای به «کدوگو» داد، که به مرکز تفریحات attraction منطقه تبدیل

شده بود، و نیز جدایی باگینه را امر مسلم و واقعی گردانید. برای دیالونکه‌ها که بیشتر به طرف دیگر مرزی یعنی گینه تمایل داشتند، این جدایی و نیز به اسلام گرویدن و سمتوعیت نوشیدنیهای الکلی نقطه پایانی برای عملکردهای اجتماعی بود که شمار بزرگی از روستاهای دو طرف مرز را مجتمع می‌کرد. در واقع، دیالونکه‌ها با آمدن به سنگال، در روستاهای کثتری جمع شدند، اسلام آوردند و «ذهب جان‌گرای خود را ترك کردند. آنها به دلیل وضعیت جدید و نیز به علت سمتوعیت مشروبات الکلی دیگر نمی‌توانستند به طرف دیگر مرزی یعنی به روستاهایی بروند که در آنجا برای مراسم خاص اجتماعاتی تشکیل می‌شد و در آن گروه‌ها به نوشیدن می‌پرداختند.

در میان دیالونکه‌ها «آهنگران» بسیار زیادند و در حال حاضر ۹٪ جمعیت روستاهای سنگال شرقی و تقریباً ۴۰٪ از مهاجران «کدوگو» را آهنگران تشکیل می‌دهند. آنها یک گروه اجتماعی درون همسر endogame هستند و همه اشیاء آهنی را می‌سازند (نظیر لوازم کشاورزی، چاقو و غیره) و نیز به ساخت لوازم چوبی می‌پردازند، مانند: در، هاون چوبی، قاشق چوبی، لوازم و آلات موسیقی و دسته اشیاء و غیره. آهنگران اغلب زینت آلات مختلف آهنی درست می‌کنند و در گذشته ریخته‌گری آهن را خود به عهده داشتند. به زنان و دختران آنها نیز «آهنگر» می‌گویند که به سفالگری هم می‌پردازند و تنها زنانی هستند که به این کار اشتغال دارند.

در یک جامعه، ابزار قدرت اجتماعی، «آگاهی و دانش» است که ساختار کاملی دارد. این آگاهی برای اینکه بتواند به طور مؤثر بر ذمه طبقه حاکم باشد به صورت بار ذهنی بیش از حد سنگین در می‌آید. به نظر می‌رسد که پیکره یک اجتماع به حساب طبقه (یا خانواده‌های) حاکم «آگاهی» را در اختیار خود می‌گیرد، اما صاحبان این ابزار قدرت، یعنی این عقلا sages نیز خود موضوع تدابیر و اقداماتی قرار می‌گیرند که قصدشان نفی این اقدامات از نظر سیاسی است (و در واقع می‌خواهند اقدامات خود را غیرسیاسی جلوه دهند). این افراد یا در یک محیط اجتماعی پایین تجمع می‌یابند و یا در لوای یک کاست قرار می‌گیرند (کلود سایاسو ۱۹۷۶). تحلیل «سایاسو» شمار زیادی از تفاوتها و گوناگونی وضعیت صنعتکاران را در گروههای قومی که به آن تعلق دارند شامل می‌شود.

در نزد دیالونکه‌ها، آهنگران تنها صنعتکاران دارای کاست هستند. اگر چه خنثی و بی تفاوت به نظر می‌آیند ولی کاملاً و به همان اندازه بیحاصل نیستند. در واقع، دارای نیروی سیاسی و اجتماعی مهمی هستند و از بار عقلائی Sages و شخصیتی ویژه‌ای برخوردارند. آنها را منتسب به «عقل کل» کرده و واجد «نیروی شخصیتی» می‌دانند. گرچه فاقد نیروی تصمیم‌گیری هستند، زیرا نمی‌توانند رئیس روستا و نیز رئیس طبقه سنی باشند، ولی نمی‌توان بر علیه سبیل و تمایل آنها نیز قدم برداشت. عقیده عمومی بر این است که «آهنگران

نیازی به رئیس شدن ندارند، زیرا خداوند آنان را رئیس خلق کرده است» این سؤال که چرا آهنگران نمی‌توانند رئیس شوند از همه رؤسای روستاها و آهنگران (در تمام روستاهای دیالوئیک در سنگال شرقی) به عمل آمده و جواب همان است که مذکور افتاد (دانیل فوشیه ۱۹۸۳).

آهنگران دارای قدرت شناخت و آگاهی و نیز قدرت سیاسی می‌باشند. نقش آنها مشورتی است ولی نوعی حقی و تو نیز دارند، زیرا هیچ سردی، از هر پایگاه اجتماعی که باشد، نمی‌تواند با آهنگران مخالفت کند. «اهمیت اجتماعی آهنگر به وسیله همبستگی و اتحاد گروه‌های حرفه‌ای آهنگران تحکیم شده است. زیرا اگر آهنگر بر علیه کسی خشم بگیرد و از تعمیر لوازم آن خود داری کند، سایر آهنگران نیز از تعمیر آن خودداری خواهند کرد و این چیزی است که کشاورز بدون ابراز را به بیچارگی و فقر محکوم خواهد نمود» (ژنویو کالام - گریول ۱۹۶۵). به این ترس که مربوط به اقدام مقابله به مثل اقتصادی آهنگر است، ترس مربوط به نیروهای پنهانی وی و نیز ترس از انتقال قدر و منزلت و گذشت و اغماض آهنگر برای سایر خدمات نظیر: دخالت وی به ویژه در دعواها، به منزله داور و ضامن سنتی -، اضافه می‌شود.

درون همسری *endogamie*، آهنگران را در خارج از نظامهای خویشاوندی و وصلت *alliance* و روابط اقتصادی قرار می‌دهد و در موارد مربوط به مزاحه و دعوا، در نخستین مرحله باید به آنها مراجعه کرد.

آهنگر در نزد رؤسای محوطه خانه‌ها *Carré* و رئیس روستا در حکم وکیل کسی است که شکایت و شکوه‌ای دارد. او مضامین و مستندات و دلایل شفقی را ارزش گذاری می‌کند، به نتیجه می‌رساند، اهمیت می‌دهد و می‌کوشد تا طرفهای دعوا را با هم آشتی دهد. آهنگر همچنین در تمام مراحل زندگی هر فرد حضور و دخالت دارد:

— در مراسم تعمید (نامگذاری) که در هفتمین روز تولد صورت می‌گیرد، آهنگر نام بچه را اعلام می‌کند.

— ختنه پسران *Circumcision* و دختران *excision* که گاه با مراسم راز آموزی و پاکشایی *initiation* اشتباه و مخلوط می‌شود، به وسیله یک آهنگر سرد و یک آهنگر زن اجرا می‌شود و سایر آهنگران این تشریفات را نظم می‌دهند و مأمور اجرای دستور هستند.

— در مورد ازدواج، آهنگران شاهد جهیزیه‌ها هستند. خواستگار، برای اینکه هر تکه از جهیزیه را در اختیار پدر و مادر عروس بگذارد به همراه آهنگر راهی افتد. زیرا در مورد طلاق فقط هدیه‌هایی که توسط آهنگر مورد تصدیق قرار گرفته است می‌توانند به شوهر پس داده شوند.

— اگر زنی بچه دار نمی‌شود، می‌تواند از آهنگر کمک بگیرد. زیرا فقط آهنگر می‌تواند مالک و صاحب اصلی «سمبنا» *Simbena* باشد، که معنای آن «ریخته‌گرو پی ریز» *fondeur* است. «سمبنا» توسط جد آهنگر و خود وی به صورت یک قطعه آهن ریخته شده و به حالت مادی

درآمده است. آهنگر «سمبنا» رادریک ظرف کدوی قلیانی *calebasse* که پراز آب است نخیس می کند و سپس آن آب را به زن می دهد تا با آن تن خود را بشوید. اگر فرزندی به دنیا آمد، زن با بردن یک هدیه از آهنگر تشکر می کند و فرزند در صورت دختر شدن به نام *Sassimbe* و اگر پسر باشد به نام *Simbe* نامیده خواهد شد.

— زنانی که ختنه دختران را به عهده می گیرند، در سواردی که وضع حمل زنان به اشکال برخوردار کند، به صورت قابله در می آیند.

— آهنگران یک جامعه سری به نام «*khomana*» تشکیل می دهند. آنها در درون خود می توانند افراد غیر آهنگر را که برای رفع یک آزار و افسون - و معمولاً برای رفع یک بیماری - از آنها کمک و حمایت می خواهند، بپذیرند. این افراد، به این ترتیب، با آهنگران در «اسرار» شریک و سهم می شوند. اگر این «غیر آهنگران»، رازها را بر ملا کنند خواهند مرد (یعنی شکمشان باد می کند و جان می سپارند).

از آنجا که فرد غیر آهنگر، کم و بیش در بعضی از «رازها» ی جامعه آهنگران داخل شده و به منزله «آهنگر» به حساب آمده است، بنابراین بعد از مرگش باید حتماً از جامعه سری یا «*khomana*» خارج شود. زیرا در غیر این صورت مسایل خطرناکی برای وارثان سرد غیر آهنگر در ارتباط با ازدواج آنها پیش خواهد آمد. جامعه «دیالونکه» بر نظام *lévirat* استوار است یعنی برادر فرد مرده می تواند با زنش ازدواج کند. بنابراین، در مواردی که فرد غیر آهنگر به جامعه سری آهنگران داخل می شود، به منزله آهنگر به حساب خواهد آمد و چون آهنگران یک گروه درون همسر هستند، نمی توانند با افراد غیر آهنگر ازدواج کنند. پس، بعد از مرگ فرد غیر آهنگر، باید او را حتماً از «جامعه سری» خارج کرد تا برادرش بتواند با زنش - که در این صورت دیگر جزء آهنگران نیست - ازدواج کند. اگر این عمل یعنی خروج «غیر آهنگر» (بعد از مرگ) از جامعه سری صورت نگیرد، به طور قطع، اگر زنش با برادرش یا با هر مرد دیگری ازدواج کند، سردان یا به عبارتی شوهران این زن خواهند مرد. در اینگونه موارد به چند صورت عمل می شود: افراد آهنگر برای خروج فرد غیر آهنگر از جامعه سری (بعد از مرگ وی) اقدام می کنند مثلاً در موردی که وارث برادر فرد مرده است که می خواهد با زن وی ازدواج کند، در این صورت از آهنگران خواهش خواهد کرد تا برادر مرده اش را از «جامعه سری» *khomana* خارج کنند و او بتواند با همان وضعیت سنتی جامعه دیالونکه بازنش ازدواج کند *lévirat*. آهنگران این کار را در صورتی قبول می کنند که او یک بز یا چیزی که در حد توانایی اوست برای این کار به آهنگران بدهد. همه چیز به صورتی تمام می شود که انگار وارث یک جهیزیه برای زنی که می خواهد از آن خود کند به آهنگران داده است. اگر آهنگران سیادت به خارج کردن غیر آهنگر بعد از مرگ از *khomana* نکنند، جانشین فرد غیر آهنگر (در اینجا برادرش)

خواهد مرد و همین طور، تا روزی که این عمل صورت نگیرد، سرگ به سراغ دیگر شوهران نیز خواهد رفت.

— آهنگران برای طلب باران، پیش از فصل باران، نماز برپا می کنند. در این مراسم پیرترین مرد روستا نیز شرکت می کند.

یاد آور می شویم که تهیه فهرستی از کلیه عملکردهای آهنگر در جامعه سنتی دیالوتکه کار آسانی نیست. این فهرست اهمیت آهنگرانی را که از نوعی برتری برخوردارند نشان خواهد داد. به عنوان مثال یک آهنگر هرگز بدون غذا نخواهد ماند زیرا اگر او غذا نداشته باشد، هیچکس پنهان از وی دست به غذا نخواهد برد، حتی اگر در لحظه صرف غذا در محل غذاخوری حاضر نباشد یا فقط از آنجا عبور کند.

آهنگر از تواناییهایی برخوردار است که می توان از آن تحت نام کلی «حق برداشت» نام برد. یعنی آهنگر در فرصتهای مختلف اموالی را که به او تعلق ندارند، به خود اختصاص می دهد. او همچنین می تواند اموالی را به جبران ضرری که به او وارد آمده یا حتی به خاطری-حرمتی که در حق او انجام شده است تصاحب کند. به عنوان مثال او می تواند کفشهای کسانی را که با کفش داخل کارگاه آهنگری او شده اند تصاحب شود، یا می تواند به جبران آن پول مطالبه نماید. آهنگر می تواند، در مرحله معینی، از محصولات خانوادهای که برای آن کار کرده است، برای خود آذوقه تهیه کند. او همه این کارها را با نوعی ریاست انجام می دهد، بدون اینکه شخصی که به این ترتیب از او خلع مالکیت شده بتواند مخالفت کند یا حتی اعتراضی به تصمیم آهنگر و نسبت به اهمیت آنچه که از او برداشت شده داشته باشد. در حقیقت باید گفت که خود دادگری می کند و جرایمی را که باید به او پرداخت شود برمی دارد و حتی دیده شده که به نسبت اهمیت و بزرگی اموال و دارایی توانسته است مالیات هم بردارد!

همچنین قدرت و اختیار آهنگران طوری است که گاه می توان آنان را به عنوان گروه فشار به حساب آورد. این ارتباط قدرت به قدری واجب اهمیت است که شمار آهنگران را در جامعه مالنیکه نیز زیاد کرده است. مع هذا، آهنگر خود را در مقابل فعالیت «جمعی» کشاورزی به عنوان «یک فرد» عرضه می کند. به عبارت دیگر، او باشیوه تولید خود یعنی «آهنگری» چنین می نماید که کارش به جای جمعی بودن collectif - مورد مربوط به کشاورزی- فردی individuel است. به این ترتیب آهنگر تفاوت خود را تأکید و اثبات می کند و وابستگی و ارتباط حاشیه ای خود را نسبت به گروههای قبیله ای Tribal توجیه می نماید. بعلاوه، شرکت آهنگر در تولیدات غذایی، یعنی هدف اصلی فعالیتهای روستایی، از اهمیت کمی برخوردار است، زیرا که قسمت اعظم کارهای کشاورزی وی به وسیله ساکنان روستا انجام می شود. امروزه آهنگران را به گروه تاجران تشبیه می کنند، زیرا ناسی که به آنها داده شده به وسیله واژه «Julane» مشخص

می‌شود و در حقیقت بین تاجر و آهنگر تفاوتی جز یک واژه دیگر که به این نامگذاری کیفیت می‌بخشد وجود ندارد. برای آهنگر واژه « *tundisu julane* » و برای تاجر واژه « *saremati julane* » را به کار می‌برند.

آهنگران در اصل ساکن *sédentaire* هستند و نظامهای متغیر پرداخت و تأدیه *Prestation* بین آنها و کسانی که از خدمت آنها استفاده می‌کنند برقرار شده است. آهنگر ذمه‌دار تشکیلات کلی کار و روابط اجتماعی در جامعه دیالونکه است. آنان از دو نسل به بعد در تشکیلات مربوط به کارهای کشاورزی حضور داشته‌اند.

در گذشته کارهای کشاورزی به صورت جمعی صورت می‌گرفت و کارهای جمعی بر سایر کارها توفیق داشت. گروههای زیادی از روستاهای مختلف به دور هم جمع شده و کاری کردند. این گروهها بیشتر از سه روستای *Ouyoukha*، *Diulabava* و *Dombia* می‌آمدند و این نخستین مرحله از زندگی کشاورزی در نزد دیالونکه‌ها به شمار می‌رود. در این مرحله جوانان ۱۲ تا ۲۵ ساله مزارع آهنگران را می‌کاشتند و به جای پول «آراشید» و «فونیو» می‌گرفتند. گروه روستایی معاش و خوراک آهنگرها را با دادن *Corvée* در فعالترین مراسم طبقات سنی تأمین می‌کرد و به دست می‌گرفت و این همان چیزی است که ارتباط آهنگرها را با جامعه روستایی سنتی دیالونکه در مجموعه خود روشن می‌کند.

مرحله دوم، که گذرا و سوقتی است، بعد از گسترش شکاف در روابط اجتماعی شروع می‌شود. در این مرحله کارهای دست جمعی، کم کم به صورت خانوادگی شکل گرفته‌اند و برای این کار از اقوام دور و نزدیک و از گروههایی که از نظر جغرافیایی نزدیک هستند استفاده می‌شود. هر خانواده روابطی با یک آهنگر مشخص برقرار می‌کند. با در نظر گرفتن این مسئله که تولید محصول جنبه خانوادگی دارد، آهنگر آنچه را که می‌خواهد به صورت خالص از محصول خانوادگی برداشت می‌کند. در این وضعیت مقدار کیفی برداشت از طرف آهنگر متناسب با مقدار محصول و کار انجام شده توسط آهنگر است.^۹ در این دوره، پول به مقدار کافی در نظام تعویض *échange* داخل نشده و کار کشاورزی بیشتر قابل تعویض است و قابل پرداخت با مزد نیست و در حقیقت کار را با کار عوض می‌کنند.

از این دو نظام، اولی تقریباً از بین رفته است. از ۱۴ روستا که در آن آهنگران ساکنند یک روستا کشت مزرعه آهنگران را در هر سال انجام می‌دهد. در ۳ روستا این کار به طور منظم صورت نمی‌گیرد. در دو روستای دیگر، که در آن از اقاوت آهنگران بیش از سه سال نمی‌گذرد، روستائیان به طور منظم کارهای کشاورزی آهنگران را انجام می‌دهند.

نظام دوم هنوز در سه روستا قابل اجراست ولی بیشتر به صورت پرداخت خالص از محصول

(به صورت پیمانہ) ، یا به صورت روزهای کار در مزرعه آهنگر (برای کسانی که قادر به پرداخت سزد آهنگر نیستند) و یا به صورت پول رایج است.

بنابراین نوعی رابطه بین آهنگر و فرد برقرار بوده و هر خدمتی که توسط آهنگر صورت بگیرد دقیقاً قابل اجرا خواهد بود.

گروههای کار خانوادگی کم کم نقصان پذیرفتند تا به آن حد که در بیشتر موارد به یک خانواده هسته‌ای تقلیل یافتند. افراد جوان اغلب در شهرها به اجرای کارهای فصلی پرداختند. پول بیش از پیش رواج یافت و مالکیت فردی توسعه پذیرفت. کشاورزی به دست اداره مرکزی افتاد و شرکت‌های Sonacos و Sodefitec واسطه‌های این امر شدند. این شرکتها به کشاورز بذر و کود می‌دادند و آن را به همان صورت خالص از کشاورز، بعد از دروی محصول، دریافت می‌کردند. پسته زمینی (آراشید) و گاه برنج و ذرت تولید اصلی به شمار می‌آیند و جانشین ارزن و دانه‌های مختلف دیگر می‌شوند. فقدان در تنوع تولید، وابستگی کشاورزان را به دلیل خطرهای مربوط به فقر کامل - که به دروی بد مربوط می‌شود - افزایش می‌دهد. در گذشته کشت‌هایی که با امکانات مختلف زمانی وفق می‌یافتند، این اجازه را می‌دادند که بتوان در فقدان یک محصول را با حضور محصول دیگر تسکین داد. در صورتی که، در حال حاضر این مسئله منجر به قرض از شرکت‌هایی می‌شود که بذر در اختیار می‌گذارند.

شرکت Sonacos ، گاوآهن را اجاره می‌دهد و این همان چیزی است که می‌تواند نیازهای مربوط به ابزار ساخته شده برای شخم‌زنی و بنابراین کارهای دست‌جمعی را، که هنوز برای برداشت محصول لازم و ضرور است، محدود می‌کند. گاوآهن، در گذشته کمتر مورد استفاده قرار می‌گرفت و به نظر می‌رسد که کاربرد سریع آن هنوز مشکل باشد، سگر اینکه، چیزهای جدیدی از نظر تکنیکی به کار برده شود و یا روستاها به دلیل سنگی بودن زمینها، که در آن، قسمت قابل کشت خاک بسیار نازک است، به طرف دشتها جابه‌جا شوند.

بنابراین، آهنگران هنوز به ساخت ابزار کشاورزی ادامه می‌دهند، گاو آهنها، هرگز توسط آهنگران ساخته نشده‌اند، یعنی آهنگران به ساخت ابزار سنتی (به غیر از گاو آهن) می‌پرداختند. در این صورت باید گفت، آهنگران نمایندگان ارتقاء تکنولوژی نیستند، بلکه حافظان تکنیکهای قدیمی به شمار می‌روند (دانیل فوشیه ۱۹۸۳). از این رو، وقتی گاوآهن به بازار آمد، این ابزار کشاورزی از آنان پیشی گرفت، و امروزه دیگر آهنگران نمی‌توانند محرك تولیدات کشاورزی باشند. سگر اینکه بتوانند حداقل اشکال جدیدی از تکنیک که لایق هموردی و رقابت با گاو آهن باشد، پیدا کنند. البته تذکر این نکته لازم است که امروزه خود گاوآهن نیز برای نیازهای کشاورزی منطقه به طرز مناسبی پذیرفته نشده است.

کارهای کشاورزی به طور مشترک صورت می‌گیرند و گاه توسط مالک مزرعه اجرت داده

می‌شوند و این در صورتی است که مالک نتواند به نوبه خود به افراد در کارهایشان کمک کند. این مورد فقط مربوط به سبازان قدیمی، ارتشی‌های بازنشسته یا کارمندان است.

فقیر بودن زمینهای کشاورزی دیالونکه‌ها، راه تأسیس و استقرار شرکتهای کشاورزی را ساده کرده است. این افراد از نظر سنتی کشاورزان کوهستانی هستند و تعداد بیشماری از آنان در طول سرز و در حاشیه کوچکی ساکن هستند. همین مسئله باعث شده است که به خاطر بهره‌وری خارج از اندازه، خاکها به سرعت بی‌حاصل و ضعیف شوند. در «فونگولیمبی» در ۱۹۸۲ تنها سه مرد توانسته‌اند به کشت ارزن پردازند؛ یکی از این سه تن جز یک دسته ارزن که معادل همان بذری بود که برای کشت به کار رفت؛ درو نکرده است و برداشت محصول دیگران به مقدار ۱۰۰ تا ۳۰۰ کیلوگرم بوده است. سایر افراد روی همان خاک فقیر به کشت پسته زمینی (۲۹ تن)، فونیو (۷ تن) و ذرت (۷ تن) پرداخته‌اند. زارعان برنج کسانی هستند که در دشت پیاده شده‌اند، زیرا زمین کمی برای شالیزار در کوهستان وجود دارد. دروی برنج در «فونگولیمبی» به اندازه ۰۰۰ کیلوگرم بوده است. اسسال در اثر روابط متناسب گینه و سنگال، دو خانواده توانسته‌اند زمینهای جدیدی را در گینه قابل کشت کنند و بسیاری دیگر نیز آماده این کار شده‌اند. این مسئله می‌تواند احتمالاً جریان تحول فعلی را به طرف کشتهایی تغییر دهد که برای فروش اختصاص یافته‌اند. زیرا در طرف دیگر سرز زمینهای کوهستانی قابل کشت فراوان است. از طرفی این مزارع بسیار قدیمی هستند و توسط اجداد آنها همچنان به حالت استراحت باقی مانده‌اند و به دلیل بسته بودن سرز هرگز مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. آنها که در گینه کشت کرده‌اند به کشت‌های آذوقه رسان Vivrière پرداخته‌اند؛ در این میان کشت ارزن (به مقدار ۰ تن) جای ویژه‌ای را اشغال کرده است. در صورتی که در روستا، برخی فقط آراشید (پسته زمینی)، کاشته‌اند، که باید آن را برای خرید غذای اصلی خود (به ویژه برنج) از مغازه‌ها، می‌فروختند.

در مرحله گذار، در حالی که روابط اجتماعی گسترده بریده شده است، گروههای قبیله‌ای به صورت چندین واحد کار خانوادگی از هم جدا شدند. آهنگر دیالونکه‌ای نیز که رابطه‌ای به صورت معامله با هر خانواده داشت، امروزه دیگر مخاطب عدلیه برای محاکمات عالیه و مشاور رؤسای روستا نیست و فقط دارای نفوذ روی رئیس هر خانوار است. به این ترتیب اعتبارش کم شده است. زیرا نظام کار اجباری یا نظام Corvée به صورت یک نظام مالیاتی درآمده و «قدرت برداشت» آهنگر شدید شده است و این در زمره یک تلافی موقتی، برای از دست دادن تأثیر کلی آهنگر، به شمار می‌رود. این مسئله می‌تواند عدم تساوی در حال رشدی را - که تعادل اجتماعی را تهدید می‌کند - تخفیف دهد.

همچنین، برای آهنگر از دست دادن قسمتی از کار کرده‌هایش در زندگی اجتماعی، در ارتباط بازوال آن چیزیست که منشاء و اصل وی را دربر می‌گیرد. در آغاز باید از ترك ابزارهایی نام برد که برای جنگ و شکار سنتی مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند، از جمله: نیزه، پیکان و غیره که توسط آهنگر ساخته می‌شده‌اند و اکنون جای آنها را «تفنگ» گرفته است. جنگ برای این کشاورزان در زمره یک عمل افتخارآمیز نیست. شاید به استثناء مرحله‌ای که برای تشکیل امپراطوری مالی طول کشیده است، آنها هرگز در کشور گشائیهای بزرگ شرکت نکرده‌اند. البته بیشتر مورد تاخت و تاز قرار گرفته‌اند تا اینکه خود به چنین کاری اقدام کنند.

شکار که امروزه ممنوع اعلام شده، در گذشته یک فعالیت بسیار پراعتبار و جاذب بوده است. جدیداً ذوب کلوخه‌های معدنی، جایش را به کاربرد فلزات استرادی داده است، یعنی آنچه که تصویر آهنگر را از ذهن زدوده است؛ تصویری که به صورت «تغییر دهندگان طبیعت اشیاء» داشته‌اند. از آهنگرانی که پرسش به عمل آمده، هیچیک از آنان کلوخه‌های معدنی را ذوب نکرده‌اند، ولی چند تن از آنان، این کار را در نزد پدران خود به چشم دیده‌اند. در «اویونخا» در هر خانواده آهنگر، رئیس خانواده به پرسش برای ذوب کلوخه‌های معدنی کمک کرده است. تصور این بوده است که ریخته‌گر می‌تواند روی بخاری کوره‌گداز فلزات به کار پردازد بدون اینکه خود را بسوزاند!

در مرحله فعلی، ورود محصولات ساخته شده نظیر: دیگ، لگن، زینت‌آلات، چاقو ابزار و نیز چندین گاو آهن (وسیله پراعتبارتر از بیل)، آنچه را که عملکردهای عمده صنعتگریش را تشکیل می‌داده‌اند، به‌طور جزئی از او بازستانده‌اند. او دیگر برای زندگی اقتصادی روستا کمتر لازم و ضروری به نظر می‌رسد و به این ترتیب قسمتی از امتیاز و اختیار اجتماعی و سیاسی خود را از دست داده است.

اکنون ملاحظه می‌شود که حرمت کوره آهنگری در حال کاهش است: آهنگر دیگر نمی‌تواند به خود این اجازه را بدهد که کفشهای کسانی را که وارد کوره آهنگریش یا کفش شده‌اند تصاحب کند. مع‌هذا، به‌علاست حفظ و احترام و اعتبار آهنگر، همیشه باید کفشها را از پا در آورد و بعد وارد کوره آهنگری وی شد. در گذشته و نیز در حال حاضر کسی حق نداشته و ندارد لوازم و ابزار کار آهنگر را لمس کرده و یا با آن کار کند. در گذشته این عمل به منزله حادثه‌ای شوم تلقی می‌شد و حتی سرگ به همراه داشت. ولی عمل «به‌سندان کوبیدن» کاری که آهنگر می‌کند برای یک فرد غیر آهنگر دارای یک جز او کیفر خدایی نیست، فقط باید یک جریمه به صورت مکه یا اسکناس، بنا به تصمیمی که در این مورد آهنگر می‌گیرد، فرد غیر آهنگر به او پردازد. به همین ترتیب «قدرت برداشت» او سلایم و کمتر شده است و او دیگر

در مورد آنچه که باید در ارتباط با تعویض خدمت‌هایش مطالبه کند تصمیم نمی‌گیرد و در این مورد در حال حاضر فقط به یک تصمیم دوستانه اکتفا می‌شود. اگر هنوز در روستا آهنگر را به عنوان شاهد یا واسطه ترجیح می‌دهند، به خاطر شایستگی‌های شخصی‌اش است. اما این دیگر در حکم یک اجبار نیست، می‌توان حتی احتمالاً به خود اجازه انتقاد از وی را داد و یا با او در سواردی به‌جاده پرداخت. به‌درستی که چنین امری چندان معمول نیست.

از طرفی ادغام بیش از پیش آهنگر در جامعه سنتی با عدم اطاعت از قوانین ازدواج مشخص می‌شود. یعنی اگر «درون همسری» به‌طور کامل قابل احترام است آنچه که نخستین ازدواج آهنگر را در می‌گیرد. مع‌هذا، استثناً آتی نیز به چشم می‌خورد، که البته این سواردی استثنایی چندان زیاد نیستند. آهنگران می‌توانند با زنان غیر آهنگر ازدواج کنند، اما تا کنون هیچ زن آهنگری (forgeronne) با سرد غیر آهنگر ازدواج نکرده است. یکی از دلایل تخطی-کردن از این قانون کمبود زنان آهنگر است که در ارتباطات با یک مهاجرت قوی قرار می‌گیرد. اما، چنین ازدواجی با زنان غیر آهنگر تنها در سواردی صورت می‌گیرد که آهنگر با سایر دیالو-لونکه‌ها بسیار نزدیک شده باشد.

درون همسری آهنگر به‌خاطر دفاع از آگاهی و دانش آنها در کارهای دستی‌شان است آنها می‌گویند: «ما باید زنان خود را حفظ کنیم چون سفالگر هستند». یک آهنگر در درجه اول باید با یک زن آهنگر ازدواج کند تا عملکرد «آهنگری-سفالگری» تضمین شود. به همین دلیل است که نخستین سواردی برون همسری در ارتباط با زنان بدیک (از گروه قومی «باپن») قرار می‌گیرد. زیرا همه این زنان سفالگر هستند و در حدود ۱۰ سال است که گروه باپن، مهاجرت کرده و در یک روستای دیالونکه مستقر شده‌اند. مردان «باپن» Bapen فقط با زنان باپن یا زنان غیر آهنگر دیالونکه ازدواج می‌کنند، در حالی که زنان باپن می‌توانند به‌طور متفاوت با باپن‌ها یا دیالونکه‌های آهنگری یا غیر آهنگر ازدواج کنند.

نخستین ازدووجهای برون همسر به ۲ سال پیش برمی‌گردد که تقریباً کم و بیش به زمان استقلال و به‌اسلام‌گرویدن مربوط می‌شود. درون همسری، همچنین به وضعیت‌ها یا وضعیت (خارجی) آهنگر پاسخ می‌دهد و باید بیطرفی او را نیز حفظ کند. بنابراین وقتی یک آهنگر با یک زن غیر آهنگر ازدواج می‌کند، به‌ناچار در نظام پیوستگی اقتصادی و خویشاوندی داخل می‌شود (و با اقوام آن دارای همبستگی و اتحاد خواهد بود)، از این رو دیگر وابستگی لازم، برای اینکه عملکرد اجتماعی و سنتی خود را به‌دست بگیرد، ندارد.

مع‌ذلک، آهنگران، یک نقش تشریفاتی مهمی را ذخیره کرده‌اند. به‌ویژه این نقش در مورد ختنه پسران و دختران، که فقط آهنگران حق اجرای عمل آن را دارند، کاملاً مشخص است. ختنه پسران که به‌طور مستقیم آهنگر را به‌جامعه روستایی اتصال می‌دهد، زمانی دراز

تنها فعالیتی بود که هرگز با پول پاسخ گفته نشده است. از ۱۹۷۸ پول حضور خود را، در مورد پرداخت به آهنگران، نشان داده است و این پول اضافه بر هدیه های سنتی است که داده می شوند. خصیصه مقدس آهنگر، تازبانی که به کار ختنه پسران و دختران (در مورد زنان آهنگر) ادامه می دهد، به طور کامل نمی تواند مسح شود. این آداب و رسوم که می تواند با یک حرکت ناشیانه و یا با حضور ارواح خبیثه (که آهنگر یا آنها در ارتباط است) باعث بیماری و تب و حتی سرگ شود، با خود ترمی را به همراه دارد، در حالی که نقش وی در این مراسم گذر، آسیرهای از احترام و شایستگی است.

ختنه پسران که به وسیله مردان آهنگر انجام می شود، توسط کلینیکهای مجانی dispensaire که در آن پسران می توانند ختنه شوند مورد سؤال قرار گرفته است. این کلینیکها جز کودکان محصل را ختنه نکرده اند زیرا تشریفات سنتی ختنه به هنگام سال تحصیلی انجام می شوند و چون محصل ها نمی توانند در جریان سال تحصیلی غیبت کنند لذا در هنگام تعطیلات تابستان در کلینیکها ختنه شده اند.

در سال ۱۹۸۰ همه بچه هایی که باید ختنه می شدند در زمان تشریفات سنتی به کلینیک مجانی رفتند و این به دلیل تمایل مردم صورت گرفته است. زیرا که معتقدند شادبهارا نباید به طور خصوصی برگزار کرد. بنابراین این تشریفات به طور کامل از بین رفته اند. از این جهت، آهنگرها خانواده هایی را که بچه های در حال ختنه داشته اند مورد تهدید قرار دادند و به ویژه از ختنه دختران آنها سر باز زدند (چون پرستاران از ختنه دختران در کلینیکهای مجانی امتناع می ورزیدند). اما، در سالهای بعد تهدید آهنگران به مورد اجرا گذاشته نشد. یک ختنه برای پسران در کلینیک ۱۰۰ فرانک سنگال CFA بوده، در صورتی که به آهنگران ۵۰۰ فرانک CFA و یک بزغاله ذبح شده و غذا داده می شد. البته گاه قیمتها متفاوتند ولی به طور قطع همیشه پائین تر از قیمت کلینیکها خواهند بود.

سرعت پیشرفت در اسلامی شدن دیالونکه ها، با تمام تازه و سطحی بودن، فرایند ادغام آهنگران را سرعت بخشیده است. این جماعت که جای سهمی را در باورهای جان گرایان اشغال می کردند، و آن نیز به خاطر روابط تقدم یافته ای بود که به آهنگران این سهم را در ارتباط با ارواح زمین و آتش و اخترشناسی می داد، امروزه نقش خود را در ارتباط با مذهب جدید تا حد چیزهای فناشدنی ساده تقلیل یافته می بینند.

در برخی از تشریفات، نظیر غسل تعمید (ناسگذاری)، صدقه برای نزول باران، گاهی جانشین یک امام می شوند. عمل مربوط به اسلامی شدن، خود قسمتی مسئول ایجاد شکاف در روابط سنتی است که بین چندین روستا وجود داشته است (به ویژه برای گروهی که از «اویوخوا» می آیند). در واقع، ممنوعیت نوشیدن نیها باعث حذف آن در سطح روستا شده است. نوشیدنیها

را در هنگام کار دست جمعی تقدیم می کردند و این کار توسط مانک یک بزعه برای تشکر از یک کار روزانه صورت می گرفت. آن را در جشنهای مختلف، به ویژه در مراسم مربوط به بختن پسران و دختران، که افراد را در هر روستا و به طور منظم و نیز تمام جمعیت گروه گسترده را به دور هم جمع می کرد، می نوشیدند. در مراسم آیینی مربوط به طبقات سنی نیز از نوشیدنی ارزن و عسل (در موارد بسیار کم) استفاده می شد. نوشیدنی عسل را به این دلیل که تهیه عسل در تمام سال ناممکن بوده است خیلی کمتر مصرف می کردند و باید گفت که تقریباً هیچ واقعه اجتماعی که در آن شمار بزرگی از افراد به دور هم جمع می شوند بدون صرف نوشیدنیها صورت نمی گرفت. این عمل خود یک تجلی اجتماعی در حد کمال بود که افراد دو روستا را به سوی هم جلب می کرد و نیز فرصتی زیبا برای سلاقات افراد و حفظ روابط اجتماعی گسترده به شمار می آمد.

در برخی از روستاها هنوز نوشیدنی مصرف می شود. در واقع این مسئله در روستاهایی صورت می گیرد که در آن نوشیدنی عسل پیوستگی و الصاق نبوده بلکه یک عامل تفاق وجدایی بین مسلمانان ستاعده Gonvaincu و آن دسته از مسلمانانی است که پای بند سنتهای قدیمی اند و در آرزوی بهبودی روابطشان با جماعات دیگر غیرمسلمان و نیز با کارمندان ادرا (که قسمت اعظمشان مسلمانند) می باشند. آنها که نوشیدنی مصرف می کنند جز به افرادی که دعوت شده اند نمی گویند تا به این ترتیب از انتقاد و تحقیر در اسان بمانند. مع هذا، درجه به اسلام گرویدن متناسب با مداخلی است که به سوی دنیای خارج باز می شود و انعکاسی از پذیرش نظام اقتصادی جدید مملکت می باشد» (دانیل فوشیه ۱۹۸۳).

رشد و افزایش وابستگی در برابر اقتصاد صنعتی، لزوم شرکت در نظام پولی را افزایش می دهد. پول جای نظامهای پرداختی سنتی را می گیرد و به عنوان معادل کلی آن، جوهر معاملات را تغییر می دهد و گرایش به همگون کردن ارزش هر چیز و برای هر مبادله و معاوضه ای دارد. کاربرد در حال افزایش پول، به اشیاء و به کارها یک ارزش داد و ستدی شناخته شد می دهد، به طوری که نه افراد و نه گروههای اجتماعی را به حساب نمی آورد. بنابراین با این نظام پولی، آهنگران نیز - که عمده ترین سود برندگان نظامهای قدیمی معاملات بوده و «قدرت برداشت» خود را بر این نظامها، حاکم می یافتند و دارای اختیار غیر قابل تردید بودند - چندان به بازی گرفته نمی شوند. کاربرد پول مربوط به زمان کلمنی شدن سنگال است. هنگامی که گروه دوم دیالونکه در سنگال مستقر شدند، مالیات خود را به جای کائوچو به صورت پول پرداخت نمودند و می دانیم که این دلیل اساسی دیگر مهاجرت این گروه از گینه به طرف سنگال بوده است. دیالونکه ها برای اینکه چنین پولی را فراهم کنند لازم بود که قسمتی از تولیدات خود را بفروشند یا اینکه نیروی کار خود را در اختیار بگذارند. به این ترتیب کاری که با پرداخت مزد همراه بود توانست پول را در معاملات که نظام مالیاتی لزوم آن را تأکید می کرد، شایع گرداند. پس بازار اشیاء ساخته

شده در کارخانجات توسعه یافت و راه عبور از یک اقتصاد خود کفایه یک اقتصاد بازار را تضمین کرد.

در آفریقا، در برابر مبادله با بخشهای سرمایه داران، رشد وابستگی گرایش به تجمع و تراکم Cumulatif دارد، نظیر پرداخت به صورت پول که جزء مکمل جامعه آفریقایی شده است. معاملات و مصالحت سستی نظیر جهیزیه ها، در حالی که لزوم شرکت در اقتصاد پولی را توسعه می دهند، شروع به عرضه یک ارزش به صورت پول کرده اند. (نولان، ر. ۱۹۷۷).

پدیده کاربرد پول به قدری پراهمیت شده است که اکنون تقریباً تمام معاملات را در انحصار خود دارد؛ جهیزیه ها که مناسب حال در اینگونه معاملات داخلی به حساب آمده اند. همان طور که «نولان» آن را در نزد بصریها ملاحظه کرده است. از این وضعیت جدا نبوده اند. اشکال جدید کار، که به جوامع کشاورزی وابسته شده اند کاربرد پول را به طرز زیادی تسهیل کرده است. زیرا، شرکت های Sonacos و Sodefitec قسمتی از محصولات کشاورزان را می خرند و احتمالاً به آنها ابزار کشاورزی را اجاره می دهند و نیز کشاورزان پس از دروی محصول، بذر گرفته شده و ابزار کشاورزی و غیره را به همان صورت به این شرکتها برمی گردانند.

زوال آهنگر، در وضعیت کلی یک نتیجه در بردارد و آن مهاجرت آهنگران دیالونکه است که اهمیت آن از اهمیت تمام گروههای اجتماعی دیگر دیالونکه یا گروههای قومی و آهنگر-انسان بالاتر است. مهاجرتها بیش از پیش از روستاهای اصلی به طرف شهرهای بزرگسنگال صورت می گیرد. در سال ۱۹۸۰ تعداد محوطه خانه ها Carrée برای آهنگران دیالونکه در «کدوگو» به ۱۸ عدد می رسد در صورتی که غیر آهنگران (- کشاورزان، گریوها، کفاشان، صنعتکاران، کارمندان، کارمندان دولتی، تاجران و فروشندگان) دارای ۶ محوطه بوده اند. آنچه مسلم است آهنگران اگر حتی شمار زیادی باشند، مسلماً تعدادشان از کشاورزان کمتر است.

نسبت آهنگران در میان دیالونکه ها به طور کلی بالاتر از آهنگران سایر گروههای قومی است. با اینهمه در میان مهاجران (آهنگر) این نسبت از وضعیت طبیعی تجاوز کرده است.

مهاجرت آهنگران دیالونکه به سوی سنگال فقط شامل قسمتی از ساکنان اویونخا Ouyoukha می شود، بقیه در همان گینه به زندگی اشتغال دارند. بسیار مشکل می توان تعداد کلی محوطه خانه ها و اندازه و نسبت محوطه هایی را که آهنگران در آن زندگی می کنند ارزیابی کرد. اما بر طبق شجره نامه موجود در سنگال شرقی شمار محوطه خانه های آهنگران به ۱ عدد می رسد.

در ۱۹۸۰ در سنگال شرقی و در ۲۱ روستای دیالونکه فقط در ۱ روستا آهنگران ساکن بوده اند. ۵ روستای دیگر هم وجود داشت که قبلاً در آن آهنگران زندگی می کردند ولی در حال حاضر این روستاها خالی از آهنگرند. تقریباً در هر روستایی یک یا چند آهنگر زندگی می کرد.

نظیر «فونگولیمبی» که در آن ۵ آهنگر مشغول کار بوده‌اند. روستاهایی که در حال حاضر در آن آهنگران زندگی می‌کنند بیشترین تعداد افراد را دربر دارند (از ۲۰۰ تا ۴۰۰ نفر) اما یک روستا نیز وجود دارد که دارای ۳ خانوار است، که یک خانوار آن آهنگر هستند.

تراکم فراوان آهنگرها، آنها را واداشته است تا بیش از سایر دیالونکه‌ها به مهاجرت پردازند. البته آنها دلایل دیگری نیز برای این کار خود عرضه می‌کنند که به شرح زیر است:

— چون آهنگران به خانواده‌های نجبا nobles وابسته نیستند، بنابراین از زمانی که دقیقاً مزد بگیر شده‌اند به‌طور کامل مستقل گردیده‌اند و دیگر خود را مدیون و تابع جامعه کشاورزی، که از خدمت آنها بهره می‌بردند، نمی‌دانند.

— آنها دارای شغلی هستند که بقاء زندگی آنها را در شهرها تضمین می‌کند. تشکیل یک مرکز اداری و تجاری در حکم یک قطب جاذبه و تفریح برای جمعیت‌های اطراف به‌شمار می‌رود، از این رو تسهیلاتی برای فروش ساده تولیدات آهنگران نزد سایر گروه‌های قومی فراهم می‌شود. «ظهور و حضور آهنگر در بازار نشانگر حرکتش به‌طرف شهر و استقرار در فضای شهری است. در آنجاست که تمرکز اعضاء و تکنیسین‌ها صورت می‌گیرد»^{۱۰}

— آهنگران در تشکیلات اجتماعی، قدرت و اعتبار را از دست کشاورزان دیالونکه می‌گیرند، سپس کشاورزان، به این دلیل که آهنگران پایگاه قدیمی خود را در جامعه دیالونکه از دست داده‌اند این اعتبار و قدرت را از نو از آهنگران پس می‌گیرند و آهنگران به این ترتیب توسط توسعه و رشد فعالیت‌های شهری، که به آنها اجازه دریافت بهره از صنعتشان را می‌دهد، جلب شهرها می‌شوند و این به دلیل فراوانی مشتریهای بالقوه و فعالیت‌های جدیدی است که از آنها تقاضای تعمیر یا ساخت قطعات مکانیکی یا اشیاء مختلف را دارند.

آهنگرانی که در روستا مانده‌اند بسیار متحرکند، اما تعدادشان بیشتر از پیش است. آنها جابه‌جا می‌شوند. خواه برای کارهای فصلی، برای ساخت ابزار و اشیاء در روستاهایی که فاقد آهنگرند و نیز برای ختنه پسران و دختران یا خواه برای یک مهاجرت چندین‌ساله در یک روستا و سپس در روستایی دیگر. و این برحسب برتری و امتیازی است که آهنگر می‌تواند در روستا داشته باشد. «یک آهنگر در همه‌جا در خانه خودست، هر جا که یک کوره آهنگری پیدا کند می‌تواند مستقر شود و نیز هر جا که برایش تحریک‌کننده و جالب باشد.» (ژرمن دیتزلن ۱۹۶۵).

آهنگران که در گذشته با کشاورزان دیالونکه بسیار همبسته بودند، امروزه بیش از پیش بی‌تفاوت بودن خود را به آنها نشان می‌دهند. این گروه به شهرها و نیز از روستایی به روستایی دیگر مهاجرت می‌کنند و در این مهاجرت‌ها در جستجوی اعتبار از دست رفته هستند. بنابراین، افول و هبوط آهنگر به‌طور مستقیم به تغییرات جامعه دیالونکه وابسته است.

و نیز به روشهای کشاورزی و به سذوب بستگی دارد. تغییرات اقتصادی بدون کمک آهنگران و بر علیه آنان صورت گرفته است. این تغییرات در مقیاسی انجام شده که آهنگران نیروی محرکه ای نبوده اند و در وضعیتی که در آن تحولی را که هرگز خواهان آن نبوده اند تحمل کرده و پذیرفته اند. آهنگران خود کمتر تغییر شکل یافته اند؛ گروه کشاورزان، با توسعه یک نظام تولید و با نزدیک شدن به نظام تولیدی آهنگران (یعنی نظام تولیدی فردی)، گرایش به ادغام و پس گرفتن امتیاز آنها دارند؛ امتیاز و اختیاری که آهنگران را به اصلیتی که آن را نشان می دادند و ایسته می کرد. آهنگران کم کم خود را از سایر دیالونکه ها متفاوت می کنند و در نتیجه قدرت سیاسی و اجتماعی قبلی آنها از آنان گرفته می شود و این مسئله باعث می شود که یا به مهاجرت پردازند و یا پیش و کم در بقیه جامعه حل شوند. دیگر نمی توان از ثنویت «کشاورزی-آهنگری» agriculture - forge صحبت داشت. ثنویت که اختصاص به نظام اقتصادی سنتی داشت و در جریان توسعه، توسط اقتصاد بازار خلع ید شده بود.

اگر آنچه که در مورد دیالونکه ها به ویژه آهنگران آن گفته شده بتواند توجه پژوهشگران را درباره آمیزشهای قومی جلب کند، به طور قطع می تواند، با کاربردهای متفاوت روشهای تحقیق، منشأ تاریخی جالبی را نیز از نظر عوامل تغییرات زیستی مشخص نماید. به این ترتیب با مطالعه ویژگیهای تاریخی اقوام مختلف در پایگاه انسان شناسی زیستی و تلفیق مفروضات مردم شناسی با ژنتیک جمعیتی و جامعه شناسی زیستی Socio - biologique، می توان به خط سیر اقوام در طول تاریخ پی برد و ویژگیهای تمدن و منشهای فرهنگی آن را در طی نسلهای مختلف مورد بررسی قرار داد و نیز از تصاویر پیشنهادی علم انسان شناسی به معنای زیستی آن که همانا توزیع و تقسیم انواع متفاوت خاصه های انسان و دلایل مبادلات ژنتیکی میان گروههای گوناگون در هر عصر و ناحیه بیست پرده برداشت، زیرا «بشریت تنها مسئول تغییرات اخلاقی یا روحی خود و مسئول حرکت به سوی یک تمدن بهتر نیست، او همچنین مسئول آینده زیستی خود نیز هست... ویژگی انسان تغییرشکلی است که به اطراف خود می دهد، طبیعت انسانی با زندگی مصنوعی عجین است، به نفع خود در محیط زیست دست می برد، انواع گیاهان را تغییر می دهد و در هیئت حیواناتی که برای او مفیدند دستکاری می کند [به راستی شخصیت این انسان چگونه است؟] و چرا عملکردش، که بر شناختی دقیق از مکانیسمهای دنیای بی جان و جاندار استوار است - بیش از همه مؤثر واقع می شود؟ چرا این توانایی و قدرت جدید انسان نباید برای رسیدن به یک عینیت خیره کننده ای در مورد وی به کار رود؟ یعنی، در واقع برای اصلاح خود انسان.»^{۱۱}

یادداشتها:

۱- «پروفسور آندره لانگانه»؛ استاد موزه تاریخ طبیعی (Muséum)، مدیر مرکز

مطالعات انسان شناسی زیستی (ژنتیک ، زیست سنجی ، جمعیت شناسی انسانی ، U.A.49) du CNRS و یکی از مدیران سوزۀ انسان Musée de l'Homme پاریس است.

2 - Langanay, A. «A propos des origines historiques de la variabilité des populations des Bademba», Objets et Mondes, 1972, Hiver, Paris.

3 - Gessain, R. «Kédougou : Carrefour de populations et de méthodes», Objets et Mondes, Tom XII, Fasc. 4. p. 339 .

4 - Gessain, R. Id. p. 329

۵- واژه Corvée به معنای « کار مجانی » است ولی در این مراسم این کار به منظور کمک به روستائیان صورت می گیرد که توام با خوردن غذا و صرف نوشیدنی و غیره در هنگام کشت یا بعد از آن است.

۶- به تمام افرادی که از «Mandé» می آیند نظیر : دیالونکه ها، مالنکه ها، سوسوها Sousou و غیره «ماندینگ» Mandingue می گویند، و Mandé سرزمینی بین گینه و مالی است که «ماندینگ» ها بر آن حکومت می کردند.

۷- tundisu ، به طور کلی به معنای «ستاره» است.

۸- saremati ، ستاره ایی است که درست پیش از فجر می دمند.

۹- در سال ۱۹۸۲ ، یک کج پیل hou که توسط آهنگر ساخته می شد به اندازه ۳۰۰ فرانک سنگال CFA ، یا یک روز کار در مزرعه و یا x پیمانۀ ارزن، ذرت ، برنج یا فونیو می ارزیده است.

10 - A. Margarido, F. Germain - wassermain. 1972. p. 106.

11 - Jacquard, A., «Eloge de la différence, la génétique et les hommes», Ed. du Seuil, 1978. Paris. pp. 7 - 8.

به نقل از کتاب «مقدمه بر انسان شناسی زیستی»، تألیف: اصغر عسکری خاتقاه، محمد شریف کمالی، توسن ۱۳۶۴، ص. ۶.

منابع فارسی

۱- «مقدمه بر انسان شناسی زیستی»، اصغر عسکری خاتقاه، محمد شریف کمالی، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۶۴.

۲- «انسان شناسی و آفریقا»، اصغر عسکری خاتقاه، نامه پژوهشکده، بهار و تابستان

۳- یادداشتهای نگارنده از کشورهای آفریقایی سنگال، گینه، مالی و...

منابع خارجی

- 1 - ARCIN, A. (1907).
«La Guinée française», Paris : 628 p.
- 2 - DELACOUR, M. A. (1912 - 13) .
«Les Tenda (Koniagui, Bassari, Badyranké) de la Guinée française» ,
Revue d'ethnographie et de sociologie, Paris.
- 3 - DIETERLEN, G. (1965).
«Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale». Annuaire
1965 - 1966 de L'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sections des Sciences
religieuses. Vol. 73, pp. 5 28.
- 4 - DUPIRE, M. (1963).
«Matériels pour l'étude de l'endogamie des peul du cercle de kédougou
(Sénégal Oriental)», Cahier du CRA 2, Bull. mém. Soc. anthrop. de
Paris 5, XIe , série.
- 5 - GESSAIN, R. (1972).
«Kédougou : Carrefour de populations et de méthodes.», Objets et
Mondes, Tom XII. Fasc. 4.
- 6 - CALAME - GRIAULE, G. (1965).
«Ethnologie et Langage», Paris, Gallimard, 593 p.
- 7 - JACQUARD, A. (1978).
«Eloge de la difference, la génétique et les hommes», Ed. du Seuil ,
1978. Paris. pp. 7 - 8.
- 8 - LANGANAY, A. (1972).
«A propos des origines historiques de la variabilité des populations des
Bademba. », Objets et Mondes, Hiver 1972. Paris.
- 9 - LESTRANGE de, M. (1949).
«Coniagui.», LMC. Paris. 241 p.
- 10 - FOUCHIER, D. (1983).

«Le déclin social du forgeron Diallonké au Sénégal Oriental», Journal des Africanistes, Tom 53. Fasc. 1 - 2.

11 - MAUPOIL, B. (1954).

«Notes Concernant l'histoire des Coniagui - Bassari , en particulier l'occupation de leur pays par les français», Bull - IFAN, Série B, SC. humaines XVI, 3.4 : 378 - 389, Dakar. (Publié par M. de Lestrangé à partir des notes manuscrites de B. Maupoil).

12 - LESTRANGÉ de, M. Th. (1985).

«Repères historiques et évolution récente au Sénégal Oriental.», J. des Af. 55.

13 - NOLAN, R. (1977).

«Histoire des migrations Bassari, influences et perspectives. », J. des Af. 47. fasc. 2.

14 - ALBENQUE, A. (1967).

«Notes sur les Diallonké au Sénégal, département de Kédougou. », Cahiers du CRA. n°7, Bull. et Mém. Soc. Anth. de Paris. t. 2, XIIe Série.

15 - MEILLASSOUX, G. (1960).

«Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistances.», Cahier d'Etudes Africaines, n°4 . Décembre, pp. 38 - 66.

16 - SMITH, P. (1972).

«Le réseau des villages Diallonké», Objets et Mondes, Tom XI, Paris.

17 - TECHER, H. (1933).

«Coutumes des Tenda», Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'AOF XVI, 4 : 630, 666.

18 - FOUCHIER, D. (1985) .

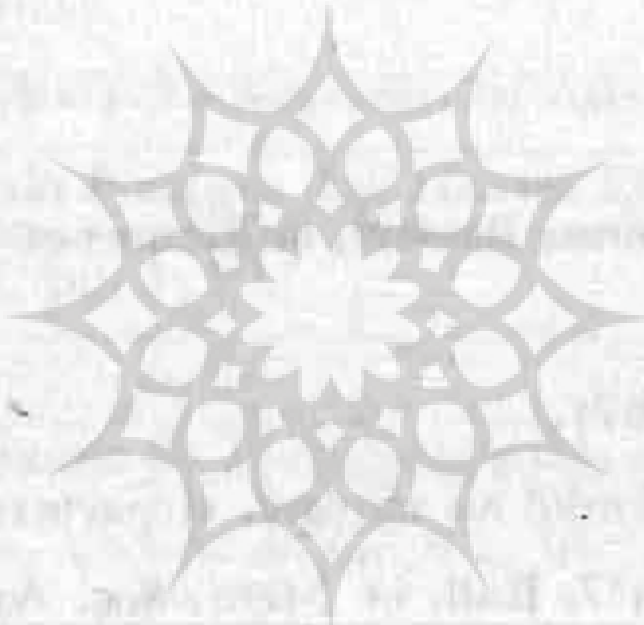
«Les activités économiques des Diallonké et Fongolimbi, une tentative locale d'adaptation à l'appauvrissement des sols», Actes du second Colloque de Kédougou. 1985.

19 - CHAREST, P. (1966).

«L'usage des boissons chez les Malinké de Bandafassi, », Paris,
CRAMH.

20 - GESSAIN, M. et LESTRANGE, M. Th. (1980).

«Tenda 1980».(Bandyaranké, Bassari, Bédik, Boïn, Coniagui), memoires de
la société des Africaines, 1980.



ژوهرشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

برمال جمع علوم انسانی