



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## **Les griots de Kéla: des paroles qu'on devrait entendre**

Jansen, J.A.M.M.

### **Citation**

Jansen, J. A. M. M. (2004). Les griots de Kéla: des paroles qu'on devrait entendre. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/2763>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License:

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/2763>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

# Les griots de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre <sup>(1)</sup>

par Jan Jansen

*Qui possède un patronyme? Ici, en Afrique, ce sont ceux qui ont connu la honte. Tous ceux qui n'ont pas de patronyme, n'ont aucune idée de ce qu'est la honte. (Lansiné Diabaté, Le Maître de la parole à Kéla, novembre 1999 (2))*

**L**es griots Diabaté de Kéla jouissent d'une position exceptionnelle dans le monde mandé. Ils mettent en œuvre un ensemble de stratégies astucieuses, qui oblige à les écouter et les réécouter, et excellent à conserver le caractère insaisissable de leur parole. En entretenant une pratique qui rend impossible la reproduction de la parole – sauf par eux-mêmes – les Diabaté peuvent s'adapter à toutes les transformations des rapports sociaux.

Les griots de Kéla ont une importance particulière dans la culture mandingue : tous les sept ans, ils célèbrent la version dite « officielle » de l'épopée de Sunjata (Soundjata) dans un sanctuaire nommé le Kamabolon, dans la ville de Kangaba située à 5 km de Kéla et à 95 km de Bamako, la capitale du Mali (3). Cette histoire rend hommage à Sunjata (4), le fondateur du Mandé, une région que les historiens ont désigné comme « l'empire médiéval malien ». En 1352 déjà, Ibn Battuta, en voyage sur le Niger, avait assisté à la représentation d'un griot au cours de laquelle le roi du Mali avait été glorifié comme descendant de Sunjata. Le récit occupe donc une place unique dans l'histoire et la littérature africaines. Dans une région où aucun manuscrit n'a été conservé, il est évident que ce récit oral est transmis depuis des siècles.

Le terme « Mandé » revêt une importance capitale pour toute une partie de la population sub-saharienne de l'Afrique de l'Ouest. Ils entendent parler de l'empire du Mali à l'école, mais pour eux, vivre en « Mandé », cela signifie vivre dans le monde civilisé. Le Mandé, ou le Mandingue, désignait à l'origine la région autour de Kangaba, la capitale présumée de l'empire du Mali. De nos jours, ce terme fait référence à une région beaucoup plus étendue, aussi bien du point de vue culturel que géographique :

Le Mandé (ou Mandingue) est un espace, dans une certaine mesure aussi un temps, et pour beaucoup, une idée. Cet espace [...] comprend l'Ouest du Mali et l'Est de la Guinée ; habité par les Malinke, il est pour eux le cœur symbolique d'où sont issus divers peuples qui ont ensuite pris différents noms (Madinka, Dyula, Konyaka et d'autres). En tant que temporalité, le Mandé renvoie à la période d'unification et de gloire sous le règne de l'empereur Sunjata. [...] Parler du Mandé signifie donc nécessairement évoquer le règne de Sunjata : c'est pourquoi le Mandé est également une idée répandue dans toute l'Afrique (Belcher, 1999 : 88).

L'omniprésence et l'importance de Sunjata et du Mandé dans la conscien-

ce historique de l'Afrique de l'Ouest ont amené des administrateurs coloniaux et nombre d'historiens contemporains à qualifier Sunjata de roi du 13<sup>ème</sup> siècle. Bien que la vie de ce roi fasse toujours débat chez les chercheurs, tout le monde s'accorde à reconnaître l'importance de l'épopée. Il est étonnant de constater que les activités des griots du Kéla n'ont guère fait l'objet de recherches, alors ceux-ci jouissent d'un grand prestige, reconnu tant par les chercheurs que par les populations d'Afrique de l'Ouest.

Notre article se base sur dix-huit mois de travaux sur le terrain à Kéla et à Kangaba. Nous nous efforcerons de décrire la façon dont les griots de Kéla préservent leur héritage culturel et arrivent à convaincre de l'importance particulière de leur version du récit.

### Le village de Kéla

Les griots mandingues font souvent référence à Kéla (Mali du sud-ouest) comme étant la source de leur savoir, et attribuent leur succès et leur inspiration aux bénédictions reçues des anciens griots de Kéla. Le village est la terre natale ou d'adoption de nombreux artistes renommés dont certains se produisent dans le monde entier. Leur visibilité n'a pas pour autant diminué l'exceptionnel statut du village, qui a la réputation locale d'être « dangereux » ou « mystérieux », voire « difficilement gérable ».

La réputation de Kéla date du 20<sup>ème</sup> siècle. Ce village compte aujourd'hui environ 2 000 habitants dont presque la moitié sont des Haidara, famille qui, dans le Mandé d'antan, était liée à l'enseignement de l'islam. Les familles-griots de Kéla (principalement Diabaté, et quelques Kamissoko et Diawara) comptent environ 200 personnes dont la plupart gagnent leur vie comme agriculteurs. Il existe peu de documents sur les origines de Kéla et les griots Diabaté. D'après un rapport de Galliéni, le Kéla des années 1880 consistait en « un petit village facile à conduire ». En 1904, « Kila » comptait 390 habitants avec un certain Bala Diawara comme chef de village – aujourd'hui, c'est un Haidara qui occupe ce poste. Les habitants racontent que le chef du village était un Konaté ou un Diawara, mais n'ont que de vagues souvenirs quant à la date à laquelle ce changement a eu lieu. Certains prétendent que les Français auraient souhaité qu'un membre de la famille la plus importante devienne chef du village. Dans les années 1920, selon un rapport français, Kéla avait déjà la réputation de « centre d'enseignement traditionnel ». Puis, en 1924, il est devenu le troisième village du canton de par sa population. À cette époque, il comptait 1 006 habitants. En 1943, un administrateur français note sur Kéla : « Kéla: village des Haidara, nombreux marabouts et dioulas. Doit être toujours surveillé ».

Quelle différence quelques dizaines d'années plus tard ! En 1943, Kéla avait acquis sa réputation actuelle de lieu « dangereux », bien que l'on considère les Haidara – et non les Diabaté – comme le groupe le plus dangereux. En outre, la population de Kéla avait augmenté de 150 % entre 1904 et 1924, et ce sont les Haidara qui avaient alors pris la tête du village. Il est donc plausible que Kéla ait bénéficié d'une arrivée importante d'habitants peu après 1900 (suite à la venue de griots haidara, prêcheurs de la

cour de Kangaba Keita selon une source des années 1920, et Diabate, ces derniers étant depuis longtemps liés aux dirigeants de Kangaba) Ce mouvement de population est peut-être dû à la disparition de la cour à Kangaba, les Haïdara et Diabate ont donc perdu leurs hôtes traditionnels (d'après Jansen 2002 56-57) Au tournant du siècle, la vie était très agitée pour les habitants de Kangaba En 1888, elle avait été occupée par les Français, qui avaient remplacé les dirigeants de Kangaba par une famille rivale de Figuira, ville située sur la rive opposée du Niger La tension entre ces deux familles marque depuis toujours la vie politique locale, même de nos jours

Les Diabate prétendent avoir débarqué « de ce côté-ci du Niger » il y a sept générations (un vieux griot m'a dirigé un jour vers un lieu dans le vieux Kangaba ou son arrière-grand-père possédait une concession) Ils désignent Sirakoro, un hameau près de Figuira, comme le lieu « de l'autre côté du Niger » où ils habitaient Cela est cependant peu vérifiable Depuis 1997, ils célèbrent tous les ans la restauration de la « prétendue tombe de leurs ancêtres », mais l'origine de cette cérémonie est plutôt inspirée par une lutte autour des droits de propriété, aussi acharnée en Mandé que partout ailleurs en Afrique (Jansen, 2000 chapitre III)

Bien que le prestige des griots de Kéla provienne des liens qu'ils entretenaient avec les dirigeants de Kangaba, leur renom semble être d'origine relativement récente (cf Jansen, 1998) De ce fait, il importe d'analyser leurs activités actuelles afin de comprendre comment ils maintiennent cette notoriété Mais avant d'aborder les stratégies spécifiques des griots de Kéla, j'aimerais souligner l'importance des griots en général pour le Mandé, à travers une esquisse du système dit *jamuru* – des patronymes hérités de façon patrilinéaire J'évoquerai aussi la position sociale des artisans en Mandé Ces esquisses sont une condition préalable à la compréhension de « l'économie de la parole » à Kéla

### **Le respect grandit la personne – le patronyme mandé**

Un patronyme lie une personne à un héros masculin qui a soutenu ou à l'inverse combattu Sunjata « Se battre aux côtés de quelqu'un » ou « se battre contre quelqu'un » sont toutes deux des actions valorisantes Par exemple, les Kante, descendants du principal rival de Sunjata en la personne du roi-sorcier-forgeron Sumaoro Kanté, sont considérés comme des forgerons respectables Le patronyme attribué à chaque homme et à chaque femme une tâche sociale historique et définit son rôle dans la vie publique Un Diabaté, par exemple, est un griot, quelles que soient ses compétences verbales On ne peut pas vivre sans patronyme Les mots de Lansiné Diabaté, cités au début de cet article, sont clairs avoir un patronyme, c'est connaître la signification de la honte, une caractéristique séparant les civilisés des non civilisés En signe de respect, un visiteur, qu'il soit Africain ou non, se verra donc attribuer un patronyme dès son arrivée en Mandé

En Mandé, les patronymes ne sont pas nombreux, dans la région de

Kangaba, environ 90 % de la population partage à peu près vingt patronymes. Des milliers de personnes portent le même patronyme, comme Keita, Traoré, Camara, Touré, Kouyaté ou Diabaté. Indépendamment de la richesse, de l'autorité ou du pouvoir de quelqu'un, son rôle dans la vie publique doit obligatoirement refléter les actes de son ancêtre. Un patronyme n'est cependant pas un vestige du passé ; ce n'est pas du folklore. Il lie aussi une personne au futur. Le système patronymique, et donc l'épopée de Sunjata, constitue une charte politique pour le monde mandé, puisqu'il définit des règles selon lesquelles on établit et justifie toute collaboration.

Lors des cérémonies, telles que des funérailles ou des événements commémoratifs, un griot interpelle quelqu'un de l'auditoire en récitant une série des phrases élogieuses (*fasa*, qui est aussi le verbe « rendre plus fort »). Il existe des séries de phrases élogieuses pour chaque patronyme. Ces phrases consistent en des combinaisons de formules ésotériques, de proverbes, de noms d'ancêtres, et de références à des événements historiques. Les mots sont connus de tous, leur signification l'est moins et ces combinaisons sont produites au moment de l'énoncé. Les phrases élogieuses suivantes à l'égard des Keita (des descendants de Sunjata), énoncées par Lansiné Diabaté de Kéla, sont représentatives du genre – les expressions parfois dures peuvent inciter les gens à accomplir de hauts faits.

*Alimankanbara, Naremagan Mandenka.  
 Kunbalutèèbaga, Marakè Fabu  
 Dabalufarabaga, Marakè Fabu  
 Ka kunbalu tèè, k'a be f'o ma Manden yan,  
 ko lonban ni jamanabannu ko tè,  
 ko kunbalutèèbaga,  
 Jata Konaté  
 Ka bolobalu kari, k'a be f'o ma Manden yan,  
 ko lonban ni jamanabannu ko tè,  
 ko bolobalukaribaga,  
 Jata Konaté  
 Ka senbalu kari, k'a be f'o ma Manden yan,  
 ko lonban ni jamanabannu ko tè,  
 ko senbalukaribaga,  
 Jata Konaté.  
 K'o dugu muna dugutigi la, Sinbon y'i magala  
 Kinyè nuna kinyètigi la, Sinbon y'i magala  
 Duguyoro, dugutigi yoro,  
 Kinyè yoro, kinyètigi yoro,  
 Dununjugufobaga,  
 Tagamajugukèbaga  
 A Sinbon ya jurufòkan y'a di  
 A farala Kam Sinbon na,  
 A farala Kabala Sinbon na,  
 A farala Simbonba Tanyagati la,  
 A farala Mansa Bèlèmon na,  
 A farala Bèlèmon Danna na*



© Samy Nja Kwa

*A farala Mansa Bèlo la*  
*A farala Belebakon na*  
*A farala Farakò Mangankèn Kunkanyan na*  
*O den ye Magan Sunjara di*  
*Fila tana,*  
*Maninka tana,*  
*Bamana tana*  
*Nelilajankuru,*  
*Kolonkòndòbin, nūsiba karatò o b'a bin damun*  
*Tasuma t'a sòrò, gwonu t'a jènnu, misi t'a danun*  
*Jiginekòndòwulu,*  
*a tè lolan senkan lòn,*  
*a tè dugulen senkan lòn.*  
*Joma Nyama, Joma Jinèma,*  
*Fmadugu Koma anu Kanku Bòr,*  
*Anu Mansa Kuru anu Mansa Kanda*  
*O suba kè wòdrò le jènsènen ye nin ye Manden kòndò.*

*Almankanbara, Narèinagan de Mandé*  
*Briseur de grosses têtes, Maraké Fabu*  
*Déchireur de grandes bouches, Maraké Fabu.*  
*Celui qui écrase les grosses têtes, c'est ainsi qu'on l'appellera, ici, au Mandé,*  
*La fin du jour n'est pas la fin du monde,*  
*Briseur de grosses têtes,*  
*Jata Konaté*  
*Celui qui brise les gros bras, c'est ainsi qu'on l'appellera, ici, au Mandé,*  
*La fin du jour n'est pas la fin du monde,*  
*Briseur de gros bras,*  
*Jata Konaté*  
*Celui qui brise les grandes jambes, c'est ainsi qu'on l'appellera, ici, au Mandé,*  
*La fin du jour n'est pas la fin du monde,*  
*Briseur de grandes jambes,*  
*Jata Konaté*  
*Celui qui s'empare du village du chef, Sinbon se manifeste.*  
*Celui qui s'empare des augures du lecteur de sable, Sinbon se manifeste.*  
*Celui qui forme le village, celui qui forme le chef du village*  
*Celui qui formule les augures, celui qui forme le lecteur de sable*  
*Celui qui bat un tambour dangereux,*  
*Celui qui effectue des voyages dangereux*  
*Voilà de la musique pour Sinbon !*  
*Il descend de Kanu Sinbon,*  
*Il descend de Kabala Sinbon,*  
*Il descend de Sinbonba Tanyagati,*  
*Il descend de Mansa Belemon,*  
*Il descend de Belemon Danna*  
*Il descend de Mansa Bélo*  
*Il descend de Belebakon*  
*Il descend de Farako Mangankèn Kunkanyan*  
*Son enfant est Magan Sunjara*  
*Totem des Fula,*  
*Totem des Maninka,*  
*Totem des Bamana*

Neliljankuru,  
 L'herbe du trou d'eau, une vache courageuse la mangera.  
 Le feu ne l'atteindra pas, la chaleur ne la brûlera pas, une vache ne la mangera pas.  
 Le chien dans le grenier,  
 Ne reconnaîtra pas les bruits de pas de l'étranger,  
 Ne reconnaîtra pas les bruits de pas du villageois.  
 Joma Nyama, Joma Jinema,  
 Koma de Finadugu et Kanku Bori,  
 Et Mansa Kuru et Mansa Kanda.  
 Ces six sorciers se sont répandus partout en Mandé.

Le lecteur aura peut-être remarqué que ce texte ne fait aucune référence à des noms d'individus. Parfois, un griot rajoutera un nom, mais souvent on trouvera un Keita parmi l'assistance qui aura le sentiment que ces mots lui sont adressés, et il/elle se sentira honoré(e). Il/Elle ressentira du respect (*bonyà*) et aura le sentiment d'avoir pris de l'importance (le verbe *bonyà* veut également dire grandir). On exprime ouvertement sa joie de se voir respecté ainsi en faisant le don d'un cadeau au griot ou à la griotte, la plupart du temps en argent. Pour sa part, au cours de sa performance, le griot ou la griotte se présentera comme une personne dépourvue de toute honte. Cet état de fait surprenant a toutefois une logique dans ce contexte ; dans des circonstances normales, il serait indécent d'être dépourvu de honte. Dire « la vérité vraie » en public est considéré comme indécent. Le griot donne cependant de la puissance à ses paroles en suggérant que celui ou celle qui fait l'objet d'éloges les mérite, indépendamment de ce que pensent les autres.

Il faut bien saisir l'importance du système patronymique mandé afin de comprendre pourquoi les griots sont à la fois tenus en haute estime et complètement méprisés. Au risque de provoquer les originaires du Mandé, je pense que ceux qui font l'objet d'éloges estiment que les griots détiennent la vérité, tandis que les autres prétendent que les griots actuels ne sont rien d'autre que des mendiants qui réservent leurs louanges à ceux ayant les poches pleines d'argent.

### Le griot comme artisan qui élabore des récits historiques pour le monde civilisé

Les griots mandé appartiennent à la catégorie endogame des *nyamakalaw*, terme généralement traduit par « artisan ». Les artisans, tels que les griots, les forgerons et les maroquiniers, sont souvent méprisés en raison de leurs liens avec *nyama*, pouvoir occulte et forces dangereuses libérés par les activités du *nyamakalaw*. Aujourd'hui, environ 5 à 10 % de la population du Mandé appartient à cette catégorie, qui a fait l'objet de nombreux débats entre chercheurs (5), le reste se présentant comme « nobles » ou « nés libres ». Les artisans surveillent des processus de transformation impliquant une fusion entre dimension cosmologique et dimension sociale. Afin de comprendre comment ces processus sont conceptualisés et vécus, il faut d'abord analyser la conception mandé de l'espace. Cette conception est déterminante car les *nyamakalaw* (gens du *nyama*) en font usage afin d'amé-



nager la scène sur laquelle ils se produisent.

Les *nyamakalaw* ne sont pas les seuls à être impliqués dans des activités libérant le *nyama*. Le *nyama* est également libéré lors de la mise à mort du gibier, mais les chasseurs n'en sont pas pour autant des *nyamakalaw*. Cette distinction s'explique par la nature différente des espaces dans lequel uns et les autres mènent leurs activités respectives. En effet, puisqu'ils opèrent dans la brousse, au contraire des *nyamakalaw* qui travaillent au village ou à l'orée du village (comme les forgerons), les chasseurs, pourtant spécialistes par excellence du *nyama*, ne ramèneront pas celui-ci au village.

Les *nyamakalaw* transforment la « nature » / « brousse » en « culture » / « civilisation ». Ils façonnent les événements pour que ceux-ci puissent s'intégrer dans la vie sociale. Les activités suivantes, libératrices de *nyama*, illustrent ce processus : le forgeron transforme du minerai en fer, puis fabrique des outils ; le menuisier travaille le bois et le transforme en meubles ; la forgeronne travaille l'argile et la transforme en poteries ou en ustensiles ménagers ; le maroquinier transforme des peaux de bêtes en vêtements ; le forgeron donne aux jeunes enfants un statut social par le biais de la circoncision ou de l'excision. Par ailleurs, le rôle du forgeron dans l'organisation des mariages illustre la manière dont les *nyamakalaw* façonnent, et même créent, le « monde social ». Le maroquinier utilise des produits animaux pour les transformer en vêtements. Le griot, comme le *finè* (un chanteur de louanges musulman) crée l'identité sociale des gens en les rattachant au passé à travers leurs ancêtres, construisant ainsi un monde civilisé. « Tisser », « forger » et « chanter des louanges » sont toutes des activités représentées par le verbe « *da* », dont la signification première est « créer ».



Le chasseur libère du *nyama* en tuant le gibier et en le transformant en nourriture, mais cela se passe en dehors du village. Les caractéristiques déterminantes du *nyamakalaya*, littéralement « être artisan », se rapportent donc aux transformations sociales. Les *nyamakalaw* créent des statuts dans la société ; ils transforment les éléments sauvages de la nature en culture au sein même du village.

Dans le monde Mandé, la nature/brousse est « chaude », et les processus du changement social sont décrits en termes de chaleur. Pour parler de la mort d'un ancien illustre, par exemple, les gens utilisent l'expression mandingue « *ko kalamani* », ou son équivalent français, « c'est chaud ». Puisque cette mort laisse une place vide au sommet de la pyramide sociale, la société s'engage dans un processus de transformation ; il faut nommer un nouveau leader afin de « refroidir » la société (voir aussi Jansen, 2002 : chapitre V). La référence à la chaleur illustre bien le rapport entre les transformations sociales et le travail du forgeron. Dans un chant à la gloire de Sunjata, une des phrases très connues est « *Mandé bugu sumayalen* », qui signifie « Le Mandé s'est refroidi ». Cette expression dépeint un Mandé bien organisé, grâce aux efforts de Sunjata. En revanche, suite à la mort d'un grand chasseur, on entendra dire que « le monde s'est refroidi ». Dans la brousse, la mort du chasseur implique un « refroidissement », ce qui est négatif car la brousse est perçue comme un espace chaud où vit le chasseur. Le succès de Sunjata à « refroidir » la société mandé est à l'inverse tout à fait apprécié, car pour être « civilisée », une société doit être « froide » (cf. Jansen, 2000 : Introduction). Seule la nature doit rester « chaude » et « sauvage ».

Beaucoup de chercheurs estiment que le statut des *nyamakalaw* est ambigu ou ambivalent. Ces termes sont ici utilisés à tort, car la perception positive ou négative des *nyamakalaw* est inévitablement fonction du contexte : lorsque le monde est « chaud », les *nyamakalaw* peuvent le « refroidir », ce qui est perçu de façon positive. Mais lorsque les gens vivent en harmonie et en paix, les *nyamakalaw* sont une menace, parce qu'ils ont le pouvoir de transformer l'harmonie en discorde. Un *nyamakala* n'a pas de « statut ambivalent » : ce statut est « monovalent », mais change en fonction de la « température » de la situation. Puisque les changements radicaux ne sont jamais appréciés, les griots sont censés guider le processus de « réchauffement » et de « refroidissement ».

Les récits historiques des griots sont élaborés pour donner une dimension historique à une relation sociale ou politique contemporaine, voire la valider. Ainsi, utiliser les récits des griots pour reconstruire le passé ne peut être qu'une entreprise hasardeuse – bien que des générations de chercheurs aient tenté de le faire (6). Le passé est un inévitable cadre de référence puisque les griots doivent s'appuyer sur le système patronymique. Un griot n'est ni une « tête historique » (7), ni – pour citer une expression bien connue – une « bibliothèque qui brûle » chaque fois qu'un griot meurt.

## L'économie de la parole à Kéla

Pourquoi les griots de Kéla sont-ils si exceptionnels ? Pourquoi la version Kéla de l'épopée de Sunjata fait toujours autorité ? Mon explication se fonde sur l'hypothèse que les griots de Kéla utilisent des stratégies spécifiques pour donner à leurs paroles la valeur d'une denrée rare, bien qu'ils se produisent souvent en public.

Une première stratégie consiste à créer l'idée que la plus grande partie de l'auditoire n'aura jamais accès aux paroles qui comptent vraiment : en effet, les paroles qui comptent vraiment sont rarement interprétées et n'ont d'ailleurs pas (!) d'auditoire. La cérémonie du Kamabolon illustre bien cette stratégie. Pendant la récitation, qui se déroule dans le Kamabolon et dure toute une nuit, l'auditoire est maintenu à une distance de vingt mètres, ce qui rend inaudible la plupart du récit. De plus, il est formellement interdit d'enregistrer quoi que ce soit. Tout ceci a induit chercheurs et auditoire à penser que des récits « secrets » sont narrés dans l'enceinte du Kamabolon : en effet, une version sollicitée de l'épopée dure entre quatre et cinq heures (cf. Ly-Tall, Camara et Diouara, 1987 ; Jansen *et al.*, 1995) alors que la récitation dans le Kamabolon dure entre sept et huit heures.

Je suis, toutefois, le premier chercheur à avoir assisté aux répétitions de la cérémonie du Kamabolon, et, à distance, à la cérémonie elle-même. De plus, j'ai vécu avec les griots Diabaté et ai appris leur répertoire (8). Je suis donc convaincu qu'aujourd'hui la récitation du Kamabolon consiste en la version Kéla de l'épopée de Sunjata, embellie et augmentée par la répétition de nombreuses phrases de louanges traditionnelles et précédée de quelques récits bien connus sur La Mecque, le prophète Mohamed et le premier muezzin Bilal, qui, dans le Sahara ouest-africain, est considéré comme l'ancêtre de Sunjata (pour l'argumentation, voir Jansen, 2001 ; Jansen, 2002).

Une seconde stratégie consiste à n'autoriser qu'une seule personne à réciter l'épopée. Cette personne n'a cependant pas une connaissance « supérieure » de l'épopée de Sunjata – les véritables détenteurs d'une telle connaissance ne prennent jamais la parole ! En effet, un des griots de Kéla tient le rôle de *kumatigi*, « maître de la parole ». Il est choisi parmi les hommes adultes Diabaté et est nommé à vie. Responsable de la récitation de l'épopée de Sunjata dans le Kamabolon, son statut lui permet de connaître l'intégralité de l'histoire. Par ailleurs, c'est lui qui est chargé de réciter les phrases élogieuses standards lors de funérailles ou d'autres rassemblements importants. Mis à part la représentation septennale, il ne récitera jamais l'épopée tout entière en public. Lorsque le *kumatigi* récite l'épopée Sunjata, il est sous la surveillance de quelques anciens qui le corrigent si nécessaire, ou bien lui soufflent les mots qu'il cherche (*ka nyini*).

Cette subtile construction sociale démontre que la position du *kumatigi* n'est pas absolue. Ceux qui viennent à Kéla pour apprendre des « paroles » et des « significations » sont dirigés vers le *kumatigi*, tout comme je l'ai été. Après mon arrivée, les anciens Diabaté m'ont appris que je devais

m'adresser à mon « logeur (9) », Lansine Diabate (né en 1926, et *kumatigi* depuis 1987), pour toutes les informations que je chercherais. Le *kumatigi* doit accepter l'idée que certains anciens connaissent mieux l'épopée Sunjata que lui, puisqu'ils sont là pour lui souffler des mots. Ce fin procédé permet de garder intacte et inaltérée la tradition au cas où le *kumatigi* se tromperait pendant sa récitation (10). De plus, lorsqu'un *kumatigi* meurt, la tradition reste elle aussi intacte, son successeur sera quelqu'un dont on dira qu'il a été instruit par « les anciens qui connaissent mieux l'épopée ».

### Des paroles qu'on devrait entendre (et non enregistrer ou transcrire)

À Kéla, les gens n'ont pas accès aux performances les plus importantes, et celui qui « parle » n'est pas celui qui est responsable de la transmission de l'épopée Sunjata. Il y a également une troisième stratégie, qui explique pourquoi le prestige de Kéla perdure : donner à penser que l'épopée Sunjata n'est pas un récit, mais plutôt *des paroles à écouter* (dans un contexte particulier). Pendant mes recherches à Kéla, j'ai assisté à dix représentations au cours desquelles Lansine Diabaté a récité de (grands) extraits de l'épopée Sunjata. Plusieurs de ces extraits n'étaient pas considérés, ni par Lansiné ni par d'autres Diabate, comme faisant partie du *Mansa Jigin* (la 'Généalogie des Rois', expression générique employée localement pour désigner l'épopée Sunjata), bien que pour moi il s'agisse bel et bien du même texte. En octobre 1992, par exemple, alors que Lansiné Diabaté venait de réciter le texte de l'épopée Sunjata à Bamako, les Diabaté ont systématiquement nié ma suggestion que c'était un *Mansa Jigin*. Selon Lansiné, il s'agissait de « noms de louanges » (*matogoliw*). Contrairement au cas où il s'agirait d'un *Mansa Jigin*, on y a permis, voire proposé, à l'assistance de faire des enregistrements ! Un *Mansa Jigin* n'est donc pas similaire à un texte Sunjata, c'est un événement qui n'existe que dans un certain contexte et lieu (Kéla / Kangababa).

Le *Mansa Jigin* est un patrimoine collectif des Diabaté, qui en sont les principaux interprètes. Cela expliquerait pourquoi chaque publication de l'enregistrement de l'épopée à Kéla a provoqué un conflit. Un membre de l'équipe Ly-Tall, responsable de l'enregistrement de 1979 (publié en 1987), m'a dit avoir eu de gros ennuis avec les Diabaté suite à cet enregistrement. Apparemment, ceux-ci l'ont accusé d'avoir fait de fausses promesses, et se sont plaint que Ly-Tall les avait contactés par le biais de leurs « logeurs » (*gatiw*), les Keita de Kangaba. Les Diabate étaient donc dans l'obligation de réciter le *Mansa Jigin*, alors que les Keita empochèrent la plupart des cadeaux offerts par l'équipe de Ly-Tall (11).

Lorsque, en 1992, j'ai enregistré une version de l'épopée Sunjata narrée par le *kumatigi* Lansiné Diabaté, c'était à son initiative. J'étais, bien entendu, très enthousiaste. À l'époque, Lansine m'avait dit ce c'était à lui d'obtenir les autorisations nécessaires et que je n'aurais, quant à moi, qu'à suivre ses instructions. L'enregistrement s'est déroulé au dispensaire local, en la seule présence de deux joueurs de *ngom* (luth mande). Bien que ce ne

soit un secret pour personne, Lansine m'avait formellement interdit de parler de l'enregistrement en public. De plus, je devais lui promettre de ne jamais le faire écouter aux Mahiens. Il était évident que l'enregistrement était une affaire très délicate.

Un conflit survint en 1995, alors que je venais de terminer mes traductions en collaboration avec deux co-auteurs hollandais et de les envoyer aux Diabate (Jansen *et al*, 1995). Lansine fut accusé d'avoir « vendu les secrets », d'avoir « faussement informé son hôte sur la conduite correcte à tenir », et d'avoir « été le bénéficiaire d'un virement mensuel de 450 000 Francs CFA (environ 700 euros) sur un compte en banque à Bamako (12) ». Le livre lui-même leur importait peu, ce n'était que du papier. Étonnement, les Diabate ont continué à encourager mes recherches, tout en entretenant une rivalité confraternelle avec Lansine à qui ils reprochaient d'avoir mis sa photo en couverture du livre, suggérant par là même que le *Mansa Jigin* était sa propriété personnelle. Lorsque je retournai à Kela en 1996, il m'a fallu des semaines de négociation et plusieurs déclarations en public, avant que Kelabala (mort en 1997), le plus puissant et prestigieux des Diabate à cette époque-là, ne décide que toute cette affaire devait être enterrée.

Des mésaventures comme celle de l'équipe Ly-Tall ou la mienne ne sont pas exceptionnelles, j'en ai recueilli plusieurs au cours des années. Elles nous donnent un bon aperçu de la signification et de la portée du *Mansa Jigin* à Kela. Alors que les chercheurs se représentent ou imaginent l'épopée de Sunjata / *Mansa Jigin* comme un texte ou un discours, les acteurs eux-mêmes le considèrent comme un événement à caractère social qui n'aura de valeur que s'il est représenté dans un cadre local et en tant que propriété commune. Une performance donnée à Bamako, « dés-identifiée » le *Mansa Jigin* et n'importe qui est alors libre de l'enregistrer. C'est le contexte d'énonciation qui détermine le degré de prestige d'une performance, le nombre de personnes qui affirment avoir le droit d'autoriser l'enregistrement augmente en fonction du prestige de la représentation. Ce prestige n'est pas fonction du contenu du récit, par exemple, la représentation donnée au cours d'une cérémonie en 1997 était peu soignée et incomplète d'un point de vue littéraire (Jansen, 2001). Mais la publication du livre a eu pour effet de donner à la performance une importance qui n'avait pas été la sienne lors de l'enregistrement, et c'est pourquoi davantage de personnes ont estimé qu'il aurait fallu obtenir leur autorisation.

Certains disaient, bien sûr, que soit Lansine ou moi-même, soit l'équipe de Ly-Tall, aurions fait preuve d'opportunisme ou mal interprété les règles locales, manquant de demander les autorisations requises aux « détenteurs » des textes. Mais il n'existe pas de détenteur en soi, une représentation relève d'une manifestation publique dont le prestige en tant que bien commun est lié à la *dynamique* du contexte social dans lequel elle est donnée. En effet, négocier une autorisation est une action très dynamique qui commence en amont de la représentation et s'étend sur des années. Elle est en elle-même un processus social négociable et durable.

Un enregistrement ou une transcription rompent le flux social dans lequel s'inscrit le *Mansa Jigin*. Ce flux social est compatible avec la nature dynamique de la parole : « Le son n'existe que lorsqu'il glisse hors de l'existence. Il n'est pas simplement périssable, il est essentiellement évanescent, et il est ressenti comme évanescent. Quand je prononce le mot 'permanence', quand j'en arrive à '-nence', 'perma-' a disparu, et doit avoir disparu » (Ong, 1982 : 32). Un livre n'est que la représentation statique d'une performance, la transformant ainsi en une entité non négociable.

Les griots mandé sont des artisans spécialisés dans la construction d'identités sociales reliant les individus les uns aux autres grâce à un système patronymique liant chaque individu au passé glorieux de Sunjata. Les griots Diabaté de Kéla jouissent d'une position exceptionnelle dans le monde mandé en mettant en œuvre un ensemble de stratégies astucieuses, ce qui oblige à les écouter et les réécouter. Ils excellent à conserver le caractère insaisissable de leur parole. Tout d'abord, ils restreignent l'accès aux représentations que l'on estime les plus importantes. Puis, ils confèrent aux griots qui ne se produisent jamais en public la réputation de détenir une connaissance supérieure du passé. Enfin, ils font croire à tout le monde qu'un véritable *Mansa Jigin* est une parole qui ne devrait jamais être entendue ; l'épopée de Sunjata n'est pas censée être enregistrée ! En entretenant une pratique qui rend impossible la reproduction de la parole – sauf par eux-mêmes – les Diabaté peuvent s'adapter à toutes les transformations des rapports sociaux. Combinée à l'astucieuse stratégie consistant à transmettre la connaissance de *kumatigi* en *kumatigi*, leur insistance sur le caractère oral de leur héritage et sur l'importance du Kamabolon comme seul lieu d'une performance authentique expliquent le prestige qui a été le leur par le passé, l'est encore de nos jours, et l'assurera dans l'avenir.

*traduit de l'anglais par Peter Bryant avec la collaboration  
de Mihaela Bacou et Brunhilde Biebuyck*

#### Références

- Belcher, S., 1999, *Epic Traditions of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Bulman S., 2004, « A School for Epic? In J. Jansen et H. Maier (eds.), *The eole William Ponty and the evolution of the Sunjata epic, 1913-c 1960* » in *Epic Adventures – Heroic Narrative in the Oral Performance Traditions of Four Continents* Munster LIT Verlag, p. 34-45.
- Dieterlen, G., 1955+1959, « Mythe et organisation sociale au Soudan français » *Journal de la Societe des Africanistes* T. XXV (1955), p. 38-76 and T. XXIX (1959), fas. 1, p.119-138
- Ganay, S de., 1995, *Le sanctuaire Kama blon de Kangaba - Histoire, mythes, peintures parietales et ceremonies septennales*, Paris, Editions du Sud.
- Jansen, J., 1996. « The Younger Brother and the Stranger In Search of a Status Discourse for Mande », *Cahiers d'Études Africaines* XXXVI-4, 144, p. 659-688
- Ibid, 2000, *The Griot's Craft- An Essay in Diplomacy and Oral Tradition*. Munster LIT Verlag.
- Ibid, 2001, « The Sunjata Epic - The Ultimate Version », *Research in African Literatures* 32-1, p. 14-46.
- Ibid, 2002, *Les secrets du Manding: Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)*. Leiden, Research School CNWS
- Jansen, J, Duintjer, E. and Tamboura, B., 1995, *L'Epopée de Sunjata, d'après Lansine Diabate de Kéla*, Leiden, Research School CNWS

Ly-Tall, M., S. Camara and B. Diouara, 1987, *L'histoire du Mande d'après Jeli Kanku Madi Jabate de Kela*, Paris, SCSA

Niane, D. T., 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Presence Africaine

Ong, W. J., 1982, *Orality and Literacy – The Technologizing of the Word*, London/New York, Methuen

1 Travaux effectués de mai 1991 à avril 1995, et de juillet 1996 à juin 1998, financés par la Fondation néerlandaise pour la promotion de la recherche tropicale (bourses W 52-533 et W 52-708) Pour la période 1999-2004, le financement a été accordé par l'Académie royale néerlandaise des sciences et des lettres

2 Cf. Jansen, 2002, p. 14

3 Les cérémonies du Kamabolon ont été documentées pour les années 1954, 1961, 1968, 1975, 1982, 1989, et 1997. Une autre s'est déroulée pendant la rédaction de cet article (mars à avril 2004)

4 La traduction d'une version de l'épopée (Niane, 1960) enregistrée dans le nord de la Guinée, a été souvent considérée comme le point de départ de la « victoire » de Sunjata en tant que texte universitaire. Des recherches récentes (Bulman, 2004) ont cependant démontré que l'épopée a figure dans le programme d'éducation coloniale destinée aux enseignants, qui l'ont traitée comme une pièce de théâtre, créant ainsi un environnement favorable à la reconnaissance de l'épopée de Sunjata en tant que texte. Bien que Niane ait présenté sa version comme une « traduction » basée sur un récit venant directement de la bouche d'un griot, des chercheurs en littérature ont par la suite démontré que le succès de son œuvre était dû partiellement à son adaptation au style romanesque pour plaire au goût occidental. Ceci a rendu le livre facile à lire, expliquant ainsi sa popularité depuis sa publication. Au Mali et en Guinée, ce livre sert (même) à rendre compte de l'histoire médiévale de la nation.

5 Le terme « caste » a souvent été utilisé par les chercheurs mais, de nos jours, les termes « status group » ou « status category » sont de rigueur dans la recherche anglophone. Pour des raisons de place, je ne peux aborder davantage ce débat.

6 Je suis conscient du caractère provocateur de ces mots. Notez que je ne nie pas la dimension historique des récits de griots. Pour une interprétation nouvelle des récits des griots sur la généalogie de Sunjata, voir Jansen, 1996, une lecture politico-historique des généalogies de Sunjata qui a fait l'objet de nombreuses critiques, surtout de la part de chercheurs maliens et guinéens.

7 Ndt. en français dans le texte.

8 Le texte de l'épopée de Sunjata est très standardisé. Ayant retranscrit, traduit et publié un texte Sunjata que j'ai enregistré en 1992 auprès du kumatigi, il m'était facile de suivre la plupart de ses récitations, bien que les Malinke eux-mêmes le trouvent difficile à comprendre.

9 Ndt. Terme utilisé en Afrique de l'Ouest pour faire référence à celui que les anglophones nomment « patron ». Une autre acceptation française pourrait être « hôte ».

10 Néanmoins, après avoir écouté tous les anciens parler, je constate que certains étaient plus divertissants que d'autres mais que Lansine était de loin le meilleur dans la récitation de la version Kela très standardisée de l'épopée de Sunjata.

11 Ces accusations peuvent paraître banales, mais elles reflètent de manière patente la façon dont des chercheurs occidentaux peuvent involontairement déranger un monde de droits et d'obligations finement réglé.

12 Il s'agissait d'un conflit majeur. Un jour, j'ai rencontré un bienveillant du « Peace Corps » qui travaillait dans un village voisin. Après lui avoir exposé mes recherches, il a répondu, à ma grande surprise : « Ah, c'est donc vous la personne qui vole les secrets des griots de Kela ! » La rumeur avait bien circulé !



Jon JANSEN est professeur associé au département d'anthropologie culturelle et du développement de la sociologie de l'université de Leiden. Il travaille sur la tradition orale mandingue et les changements socioculturels en Afrique de l'Ouest. Ses recherches actuelles s'articulent autour des forgerons des monts mandingues. Une édition bilingue de ses entretiens avec le vieux forgeron Bala Kante paraîtra cette année chez L'Harmattan. Jansen est co-éditeur de *African Sources for African History*, publiée chez Brill.