



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## **Les secrets du Manding - Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)**

Jansen, J.A.M.M.

### **Citation**

Jansen, J. A. M. M. (2002). *Les secrets du Manding - Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/2756>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License:

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/2756>

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

LES SECRETS DU MANDING

LES RÉCITS DU SANCTUAIRE KAMABOLON DE  
KANGABA (MALI)

Jan Jansen

Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS)  
Universiteit Leiden  
The Netherlands  
2002

## CNWS PUBLICATIONS

No. 115

Les CNWS PUBLICATIONS sont publiées par la Research School CNWS, Université de Leyde, Pays-Bas.

Rédaction: F. Asselbergs; M. Forrer; F. Hüsken; K. Jongeling; H. Maier; P. Silva; B. Walraven

Adresse de correspondance: Dr. W.J. Vogelsang, CNWS Publications, s/c Research School CNWS, Université de Leyde, B.P. 9515, 2300 RA Leyde, Pays-Bas.

Jan Jansen

Les secrets du Manding. Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali) / Jan Jansen - Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies (CNWS), Universiteit Leiden. - (CNWS Publications, No. 115).

ISBN: 90-5789-077-1

Imprimé par: Ridderprint, Ridderkerk  
Maquette de couverture: Nelleke Oosten.

© Copyright 2002 Research School CNWS, Leiden University, The Netherlands

Tous droits de reproduction, traduction et adaptation sont réservés.

## TABLE DES MATIÈRES

Table des matières	5
Preface	7
Introduction	9
Chapitre I L'organisation sociale et la transmission des secrets	11
Chapitre II La 'mission Griaule' et les secrets du Manding	21
Chapitre III Une analyse historiographique des recits du Kamabolon	32
Chapitre IV Observations sur la cérémonie de 1997	45
Chapitre V Histoire de la cérémonie du Kamabolon, 1880-1997	53
Texte I (transcrit et traduit par Ouna Faran Camara et Jan Jansen)	61
- La création	62
- Adam et Eve	64
- Les enfants d'Adam et Eve	70
- La naissance de Mahomet	74
- La destruction des fétiches de La Mecque	80
- Surakata et Mahomet	82
- La conversion de Surakata	88
Texte II (transcrit et traduit par Esger Duintjer, Jan Jansen et Boubacar Tamboura)	93
- La construction du Ka'aba	94
- La conversion de Surakata	98
- Mahomet et Badara Aliu	102
- Mawuhima Birama et l'origine du petit mil	104
- Surakata et Mahomet	112
- Fisana, l'ancêtre des griots fune	120
- Sansan Sakolon et Sogolon Kèjugu	124
- Fakoli et Sumaoro	126
- La véracité de Bakari Sidiki	136
- Les habitants de Kéla	140
Texte III (transcrit et traduit par Jan Jansen et Boubacar Tamboura)	147
- Le pèlerinage de Mansa Mamadu de Niyani	148
- Le voyage de Kankun Musa en Amérique	150
Bibliographie	154
Sources archivales	161
Index des chercheurs cités	162

*Pour Walter van Beek, qui m'a mis sur la route au Mandé*

## PRÉFACE

Depuis 1988, année de mon premier séjour au Mali, ayant comme sujet de recherches pour mon diplôme à l'Université d'Utrecht les griots mandingues, j'ai été fasciné par le Kamabolon. Dans les années qui ont suivi - la période 1991-1995 - j'ai eu l'occasion de vivre avec et de bien connaître les personnes responsables des récits du Kamabolon. Ma thèse de troisième cycle (soutenue en 1995, publiée en Français en 2001 [Jansen 2001]) en est le résultat. Pendant cette période de recherche j'ai vécu dix mois à Kéla, période dans laquelle on m'a offert la possibilité d'enregistrer l'épopée de Sunjara (Jansen, Duintjer et Tamboura 1995) de la bouche de Lansiné Diabaté, *kumatigi* ('maître de la parole') et seul responsable de la récitation dans le Kamabolon.

En avril 1997, j'ai assisté à la cérémonie du Kamabolon et à ses préparatifs, et pendant cette période j'ai eu la possibilité d'observer les actions des griots que je connaissais déjà depuis plusieurs années. A cette occasion, j'ai eu l'honneur d'assister aux répétitions de la cérémonie. Bien que ces répétitions, à Kéla, soient publiques, aucun chercheur n'y avait à ce jour assisté, y compris ceux qui avaient assisté à la cérémonie elle-même, à Kangaba. L'une des raisons est que ces répétitions ne sont pas annoncées auparavant: il faut être sur place. Ce livre est donc un rapport de mes expériences et de mes observations.

Cet ouvrage est l'aboutissement d'un projet mené consécutivement à mon premier séjour au Mali, en 1988-1989. Grâce aux recherches sur le terrain entreprises depuis 1991, j'ai maintenant des réponses aux questions que je me posais. J'espère que celles-ci convaincront le lecteur. Quoi qu'il en soit, j'espère donner une aperçu utile des thèmes et des enjeux que représentent, d'un côté le débat scientifique fascinant sur le Kamabolon et, de l'autre, les paroles prononcées dans le Kamabolon.

Les recherches qui sont le fondement de ce livre ont été financées par l'Organisation Néerlandaise de la Recherche Scientifique dans les Pays Tropicaux WOTRO (pour les périodes 1991-1995 et 1996-1998) et l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences et des Lettres KNAW (pour la période 1999-2002).

Ce livre n'aurait jamais pu être réalisé sans la collaboration et l'hospitalité de Lansiné Diabaté. Je suis aussi très reconnaissant aux co-auteurs des textes I, II et III: Ouna Faran Camara - linguiste au Département Nationale d'Alphabétisation Fondamentale et de Linguistique Appliquée (DNAFLA) à Bamako - pour sa traduction du conte sur la création (texte I), Pekka Masonen pour sa contribution sur les rois-navigateurs du Mali, Gérard Dumestre et Valentin Vydrine pour leurs commentaires linguistiques et rédactionnels, Boubacar Tamboura - Néerlandais d'origine malienne - pour son enthousiasme à enseigner sa culture à un étranger, sans oublier Esger Duintjer qui, par sa contribution à notre livre sur Sunjara (Jansen et al. 1995) a été à la source des traductions ici présentées.

Dans les années passées, plusieurs personnes m'ont aidé à bien comprendre la cérémonie du Kamabolon et les récits du Manding (ou Mandé[n]). Je mentionnerai par ordre alphabétique: Laurent Aupied (Paris), Ralph Austen (Chicago), Rogier Bedaux (Leiden), Catherine Bouillet-Aihara (Paris), Stephan Bühnen (Bremen), Brahma Camara (Université du Mali, Bamako), Seydou Camara (ISH, Bamako), David Conrad (Oswego, NY), Mamadi Dembelé (ISH, Bamako), Damori Diabaté (Kéla), Madu Diabaté (Kéla), Seydou Diabaté (Kéla) Daouda Diawara (Siby), Peter Geschiere (Leiden), Caroline Hawkins (Sainte-Mesme), Seydou Kamissoko (Kéla), Sabine Luning (Leiden), Geert Mommersteeg (Utrecht), Jarich Oosten (Leiden), Klena Sanogo (ISH, Bamako), Wassif Shadid (Leiden), Clemens Zobel (Paris) et Aart van Zoest (Amsterdam).

Enfin je mentionnerai Walter van Beek de l'Université d'Utrecht qui a été mon maître et a guidé mes premiers pas dans l'anthropologie culturelle. C'est à lui que je dédie ce livre.

Jan Jansen  
Mars 2002

## INTRODUCTION

### *Les secrets du Kamabolon*

Tous les sept ans, le Kamabolon de Kangaba,<sup>1</sup> un sanctuaire de la forme d'une case traditionnelle en banco, est restauré et son toit refait pendant une grande cérémonie de cinq jours. Cette cérémonie est très estimée par la population du Mali. Ainsi, en 1954 le politicien renommé Mamadou Konate assistait à la cérémonie, et après celle-ci, comparait sa visite à un voyage à ses origines (De Ganay 1995 : 180-182).<sup>2</sup>

La nuit avant la fin de la cérémonie, les griots (*jeli*, bardes [masculin *jelike*/feminin *jelimuso*]) du village de Kéla, à cinq kilomètres au sud de Kangaba, récitent des paroles qui sont considérées comme de grand 'secrets' : personne n'a été autorisé à assister à ces récitations nocturnes. Les griots de Kéla sont considérés - jusqu'en Gambie (cf. Darbo 1976) - comme les détenteurs de la version la plus véridique et la plus prestigieuse de l'épopée de Sunjara (ou Soundjata, ou Sunjata), fondateur de l'empire du Mali.<sup>3</sup> Les rois de cet empire nous sont connus par des voyageurs arabes du XIV<sup>e</sup> siècle, à cette période ils se présentaient comme les descendants de Sunjara, le fondateur de cet empire. Aujourd'hui Sunjara est encore célébré par la tradition orale, dans une épopée qui est considérée comme un véritable trésor de la littérature africaine. La République du Mali a choisi son nom en reprenant celui de cet empire médiéval et ainsi Sunjara est devenu le 'pater patriae' du Mali. Dans des autres pays ouest-africains, comme la Guinée et le Gambie, le prestige de Sunjara est identique, tant dans l'imagination historique populaire que dans l'histoire enseignée dans les écoles.

Dans l'histoire ouest-africaine, Kangaba est considérée comme une ancienne capitale du Mali médiéval (cf. Green 1991, Conrad 1994). La clairière de Kurukanfuga(n), située à un kilomètre au nord de Kangaba, figure dans l'épopée de Sunjara comme l'espace où les armées se réunirent et où après sa victoire sur son adversaire Sumaoro Kante, Sunjara attribua à chaque famille sa fonction sociale. Le prestige des griots de Kéla et celui du sanctuaire du Kamabolon ont été renforcés par l'histoire plus récente au XIX<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>1</sup> Kangaba (auparavant Kaaba) est un village d'environ 5 000 habitants, situé à 95 kilomètres au sud de Bamako, au bord du fleuve Niger. En 1880 Kangaba avait environ 1 000 habitants.

<sup>2</sup> Un exemple du prestige du Kamabolon et de Kangaba est fourni par le livre rédigé par Traoré (1994) résultat d'un projet appelé 'Le Caravane', voyage organisé pour donner aux jeunes de Bamako la possibilité d'étudier leurs origines. De plus, la visite au Kamabolon semble obligatoire pour les scientifiques qui travaillent dans la région. Ainsi, les participants de la première conférence SCOA en 1974 (voir Cissé et Kamissoko 1988) et ceux de la deuxième conférence internationale des études Mandingues (MANSA) en 1993 (voir Conrad 1999a) ont visité le Kamabolon.

<sup>3</sup> Leynaud et Cissé écrivent (1978 : 86) 'Kéla, village des griots Dyabate, genealogistes attitrés des Keita, Kéla, le centre le plus prestigieux de l'ouest africain pour l'initiation à l'histoire traditionnelle et à l'art de parler et de conter'.



d'où viennent nos premières sources écrites sur Kangaba (cf. Park 1815, et Person 1968), les Keita de Kangaba étaient très puissants.

Ces griots de Kéla, qui servent leurs patrons les Keita de Kangaba, seraient notre source ultime pour l'histoire de la région et ailleurs. C'est ce qu'atteste Mauny (1973: 759-760) dans sa discussion sur les sources de l'histoire médiévale du Mali:

C'est donc du côté de la tradition orale encore vivante qu'il faudra se tourner, bien qu'elle se montre assez décevante et que les griots des Keita de Kangaba semblent peu disposés à révéler leurs secrets aux étrangers, même africains.

Il est cru que les Diabaté récitent un mythe de création mandingue dans le Kamabolon, texte qui a été discuté par Germaine Dieterlen (1957), mais qui n'a pas encore été enregistré ni publié. L'existence d'une récitation 'secrète' dans une situation socio-historique aussi importante, justifie selon moi la présentation et la discussion détaillées des récits que j'ai pu collecter dans la décennie passée de la bouche de Lansiné Diabaté, le *kumatigi* ('maître de la parole') des griots de Kéla, c'est-à-dire la seule personne autorisée à parler dans le Kamabolon.

Le 'complexe' du Kamabolon - sanctuaire, cérémonie et paroles - est aussi devenu un thème dans la discussion méthodologique sur l'héritage scientifique de Marcel Griaule. Bien que Griaule n'ait pas personnellement publié sur le Kamabolon, de proches collègues (Dieterlen, De Ganay, Meillassoux) l'ont fait et la présence de Griaule à Kangaba, en 1954, a été importante (voir De Ganay 1995). La différence entre l'ethnologie griaulienne et l'ethnologie anglo-saxonne a été remarquée depuis longtemps (voir Douglas 1968). Plus récente cependant est l'idée que Griaule et ses disciples ont fait des erreurs méthodologiques (cf. Van Beek 1991). Le chapitre II contient une analyse critique de la méthode de Griaule c.s. Cette analyse provient de ma propre approche et des méthodes que je présente dans le chapitre I.

L'objectif de ce livre est la présentation des textes et des données ethnographiques qui serviront à approfondir notre connaissance sur la cérémonie dans les années 1990. Ainsi, les thèmes de ce livre sont:

- la présentation des paroles récitées pendant la cérémonie du Kamabolon de 1997. Les transcriptions et traductions des paroles que j'ai pu enregistrer sont présentées dans les textes.
- une analyse de De Ganay (1995), qui revendique que ces textes ont été enregistrés pendant la cérémonie de 1954. Voir le chapitre II.
- une analyse du mythe de création mandingue présenté par Dieterlen (1957), texte qui semble avoir été enregistré à Kangaba vers 1954. Voir le chapitre II.
- une appréciation historiographique des textes récités pendant la cérémonie du Kamabolon. Voir le chapitre III.
- la description des événements pendant la cérémonie de 1997. Voir le chapitre IV.
- la description des changements du contexte socio-historique de la cérémonie. Voir le chapitre V.

## CHAPITRE I

# L'ORGANISATION SOCIALE ET LA TRANSMISSION DES SECRETS

### *Une approche 'cartésienne'*

Le *Mansa Jigin*, terme local pour l'épopée de Sunjara, est récité à l'intérieur du sanctuaire Kamabolon par les griots Diabaté de Kéla. Seul le *Mansa Jigin* est sujet de répétitions publiques, avant la cérémonie. De plus, d'autres traditions sont récitées dans le Kamablon, celles-ci sont le sujet de ce livre. Il est interdit d'écouter et d'enregistrer les récitaions dans le Kamabolon, seuls les griots Diabaté du village de Kéla sont autorisés à pénétrer dans le Kamabolon et à assister à ces récitaions fameuses. On peut donc se demander comment un étranger pourrait apprendre une tradition cachée, et aussi si toutes les parties de cette tradition sont cachées. Dans ce chapitre, je proposerai des réponses, en utilisant une épistémologie empirique. Les années passées, plusieurs Africains, scientifiques et non-scientifiques, m'ont accusé d'être un 'Cartésien'. Ils suggéraient ainsi qu'il me manquait les moyens cognitifs de connaître et d'apprécier les secrets et les mystères de l'Afrique dans leur profondeur. Il me semble que ces critiques représentent une tendance à la mystification. Selon moi, la plupart des publications sur le Kamabolon et sur les capacités mentales des griots (de Kéla) ont eu, jusqu'à un certain degré, influé sur cette tendance à la mystification.

### *Comment les étrangers apprennent la tradition a Kéla?*

Kéla est mentionné comme un centre d'enseignement traditionnel (cf. Cissé et Kamissoko 1988 : 389ss), mais il manque une description détaillée de cet enseignement dans la littérature ethnographique.<sup>4</sup> On dit que les griots de toute l'Afrique de Ouest viennent à Kéla pour apprendre la tradition, mais pendant les années avant et après la cérémonie, j'ai rarement vu un 'griot-visiteur' venir à Kéla avec cet objectif.

En 1992, Lansiné Diabaté m'assurait qu'il avait eu, depuis son installation comme *kumatigi* en 1987, cinq élèves, et il me comptait moi-même parmi ceux-là. Pendant mes séjours à Kéla, j'ai vu deux jeunes hommes élèves (cf. Jansen 2000b, chapitre I). Cependant leur apprentissage était minimal de point de vue des connaissances historiques et oratoires, le soir tous deux étaient accueillis chez Lansine pour apprendre quelques

---

<sup>4</sup> La description de Camara (1990) est si différente de la mienne que j'ai l'impression qu'elle est fondée sur des interviews faits hors de Kéla.

strophes des éloges traditionnels (*fasaw*) - strophes qu'ils connaissaient probablement déjà depuis leur enfance. Ces élèves ne restèrent pas longtemps à Kéla.

Ainsi, j'ai fait deux observations qui contredisent l'opinion générale (surtout celle de l'imagination populaire) : il n'y a guère de griots-visiteurs à Kéla et ceux qui viennent, le font pour 'des bénédictions', c'est-à-dire faire 'valider' leur savoir.<sup>5</sup> Un griot vient à Kéla afin de gagner du prestige, le séjour n'a guère de conséquences sur son savoir.<sup>6</sup> Après son retour, sa propre version aura gagné de l'autorité par son séjour à Kéla. Ainsi me disait-on chaque fois que je repartais : 'Tu as trouvé beaucoup de bénédictions ici à Kéla et cela facilitera ta vie aux Pays-Bas.' Il n'y a donc guère de griot-visiteurs à Kéla et ceux qui viennent n'apprennent pas la tradition de Kéla.

Par rapport à la cérémonie j'ai une critique de même ordre : 'La semaine de la cérémonie, les étrangers viennent de partout, il y aura tellement beaucoup d'étrangers que nous-mêmes devons dormir dehors,' m'assuraient plusieurs jeunes hommes dans les années qui précédaient la cérémonie. Mon expérience est différente (voir aussi Chapitre IV) : le jour de la récitation il y avait quelques dizaines de personnes étrangères à Kéla, dont la plupart étaient des connaissances des Diabaté (y inclus trois Européens). Aucun griot 'étranger' n'a fait acte de présence (et personne ne dormait dehors).

Bien que les griots soient dits être détenteurs des secrets, aucune personne ne semble s'intéresser à leur connaissance, sauf les chercheurs qui assistent à la cérémonie du Kamabolon. J'expliquerai qu'on ne peut comprendre le savoir des griots de Kéla que si on l'étudie par rapport à l'ordre social.

### *Qu'est-ce qui est dit dans le Kamabolon?*

A Kéla l'épopée de Sunjara a été recueillie puis publiée trois fois : en 1924 par Vidal, en 1979 par Ly-Tall, Camara et Diouara (Ly-Tall et al. 1987) et en 1992 par nous-mêmes (Jansen, Duintjer et Tamboura 1995). Les trois textes montrent un noyau remarquablement stable.<sup>7</sup> Il est bien évident que les Diabaté préservent le *Mansa Jigin* comme un grand trésor. Cependant, on ne sait pas si le *Mansa Jigin* est exactement identique aux textes récités dans le Kamabolon. Afin de déterminer cela, j'ai reformulé cette question en plusieurs questions qui fourniront des réponses complémentaires permettant de répondre à la 'grande question'. Il s'agit des questions suivantes :

- Qu'est-ce que le répertoire artistique et narratif du *kumatigi*? Quand on connaît le répertoire du 'Maître de la Parole', on peut délimiter les récitations 'possibles' et déterminer ce qui peut être ou non raconté dans le Kamabolon.

<sup>5</sup> Le seul élève resté longtemps chez les Diabaté de Kéla est un jeune Sénégalais venu pour apprendre le maraboutage chez El Haji Bala, dit Kelabala.

<sup>6</sup> Cf. Johnson 1986 : 92. Il y a aussi le cas du musicien burkinabe Adama Drame. Bien qu'il dise de venir à Kéla souvent et d'y rester pendant des périodes prolongées (Drame et Senn-Borloz 1992), les jeunes hommes de Kéla m'ont assuré qu'il ne vient pas souvent et seulement pour amener des étrangers, lui-même n'osant pas passer la nuit à Kéla.

<sup>7</sup> Les raisons pour cette stabilité sont souvent attribuées à la mémoire extraordinaire des griots. Dans ma thèse (cf. Jansen 2001a, chapitre V) j'ai proposé une autre interprétation, par les structures sociales, pour rendre compte de cette stabilité du récit et des généalogies des ancêtres mandingues. Dans le cadre de ce livre, il ne me semble pas nécessaire de traiter des raisons de la stabilité du *Mansa Jigin*.

- Comment le *kumatigi* a-t-il appris son savoir et comment l'enseigne-t-il à ses successeurs?
- Quelle est la position du *kumatigi* dans la vie quotidienne et comment le prestige de ses paroles est exprimé?
- Qu'est-ce qu'on peut observer et entendre avant, pendant et après la cérémonie du Kamabolon?

J'ai étudié le répertoire du *kumatigi* et l'enseignement de la tradition en vivant auprès de Lansiné Diabaté. Lansiné m'emmenait à toutes les festivités où il se produisait, face à moi, il était très fier de son savoir. Il m'a garanti plusieurs fois qu'il connaissait 'toutes les paroles d'Afrique' ou 'toutes les paroles des Noirs (*farafinw*)' ou 'tous les secrets (*gundow*)'.

Par cette approche je sais que le répertoire de Lansiné Diabaté consiste surtout en l'épopée de Sunjara. Cependant il la récite rarement. Avant les trois répétitions pour la cérémonie, en avril 1997, pendant lesquelles Lansiné a récité le texte entier de l'épopée, je n'ai assisté qu'à sept occasions à la récitation d'une partie de l'épopée. Le plus souvent Lansiné ne récite que des éloges (*fasaw*) pour les ancêtres (*məkew*), ainsi 'louer' (*fasa*) et 'respecter' (*bonya*) tous les descendants de cet ancêtre, un groupe qui est socialement visible par le même *jamu* ('patronyme')<sup>8</sup>. Lansiné appelait cette activité *kumaw* ('paroles'), *matɔgɔliw* ('éloges') ou *fasaw* ('éloges'). Dans le cadre d'une récitation de l'épopée de Sunjara, Lansiné utilise ces éloges pour agréger les histoires dont l'ensemble forme 'l'épopée de Sunjara'.

Cette usage économique de leur parole est, pour les Diabaté de Kéla, la base de leur 'secret'. Ce secret est bien protégé : il est strictement interdit d'enregistrer les répétitions, sous peine d'être tué sur place, comme il est également interdit de faire des enregistrements pendant toute la cérémonie du Kamabolon (voir Chapitre IV).

La question centrale, pour moi, est de savoir s'il existe d'autres histoires qui sont récitées dans le Kamabolon. Lansiné lui-même m'a dit (après l'enregistrement d'août 1999) qu'il était d'usage de développer un peu le thème des ancêtres mandingues à La Mecque, avant de commencer la récitation du *Mansa Jigin* dans le Kamabolon, mais que cela n'était pas du tout obligatoire. En outre se pose la question du mythe de création.

Lansiné a parlé de la création à une session informelle quelques semaines avant la cérémonie de 1997 (voir Jansen 2001b). Immédiatement après cette récitation, il m'a confié publiquement que cette histoire-là est racontée dans le Kamabolon. C'est la raison pour laquelle j'étais très enthousiaste quand il me proposa - après mon retour à Kéla en juillet 1999 - de l'enregistrer (et de le publier). En août 1999, il raconta cette histoire de création suivie de 'tout ce qu'il savait' sur La Mecque (voir le texte I). Cet enregistrement est présenté ici partiellement, puisque l'essentiel consistait en une répétition des histoires sur Asse Bilali et Badara (Batara) Aliu (Aliyu), déjà publiées dans Jansen et al. 1995. En novembre 1999, Lansiné me demanda d'enregistrer encore quelques courtes histoires additionnelles sur les ancêtres à La Mecque (texte III). De plus, j'avais encore un enregistrement de décembre 1992, traitant le thème des ancêtres du Manding (ou

<sup>8</sup> Sa performance sur PAN records (1994) illustre bien celles décrites ici.

Mandé[n]) à La Mecque (texte II) En 1992 je l'avais exclu de ma traduction de l'épopée de Sunjara, avec raison, mais il est indispensable dans un livre sur les récits du Kamabolon

Dans ce livre j'essaierai de démystifier un des grands thèmes de l'ethnographie mandingue le 'mythe de création' Ma critique sera incomplète Cette incomplétude s'explique par la nature dynamique de la tradition orale il y a des traditions orales qui sont disparues ou semblent l'être, et qui sont donc impossibles à enregistrer Néanmoins, je maintiens mon opinion que Dieterlen et De Ganay ont incorrectement représenté les traditions

Je traiterai d'abord du prestige de la parole dans le Manding et de la fonction du *kumatigi* Une exploration sur ces thèmes est nécessaire pour comprendre la valeur des paroles récitées dans le Kamabolon

### *Textes écrits et bonne mémoire*

'Il sait bien parler' Voilà le compliment favori de ceux qui veulent louer un griot en français On attache plus d'importance à la façon de s'exprimer qu'au contenu Quand un griot parle, les Diabaté de Kéla, jeunes et vieux, écoutent attentivement On juge un griot sur ses qualités verbales Les Diabaté de Kéla considèrent qu'une bonne mémoire est une chose qui va de soi quand il s'agit de quelqu'un qui sait parler La confiance qu'ils ont en leur propre mémoire se manifeste dans l'anecdote suivante Au commencement de mon séjour à Kéla, le 23 novembre 1991, Lansiné m'avait cité quelques éloges, en présence de son père classificatoire 'Yamuducinin' Yamuducinin me demanda de les répéter, ce que je fis à partir des textes que je venais de noter phonétiquement Tout à coup Yamuducinin me les prit des mains 'Encore une fois,' dit-il 'Je ne saurais pas,' répondis-je, confondu 'Ma mémoire est meilleure que la tienne,' me dit Yamuducinin avec un grand sourire en me rendant mes papiers

Cet exemple montre que les Diabaté trouvent qu'on peut se passer de textes écrits quand il s'agit de mémoriser un savoir Ils trouvaient important d'entendre les voix des griots défunts (sur des audio-cassettes), mais ils jugeaient superflus mes livres Ils étaient convaincus que leur savoir passerait à leurs petits-enfants sans l'intermédiaire de quelque fixation écrite de leurs récits'

Les vieux Diabaté de Kéla sont tous analphabètes El Haji Bala était le seul vieux Diabaté de Kéla que j'aie vu écrire l'arabe régulièrement La façon dont El Haji Bala faisait des inscriptions sur les amulettes montre que pour lui l'action d'écrire était avant tout une occupation sacrée et non pas un moyen de communication Les vieux Diabaté n'ont pas besoin de l'écriture comme moyen de communication, ils sont foncièrement convaincus que savoir bien parler est leur apanage et leur 'héritage' (*kɛɛ* ou *fake*)

Pour la transmission de leur tradition, les Diabaté ne se servent pas non plus de textes

---

<sup>9</sup> Un seul texte échappe à la dépréciation de l'écrit le Coran Contrairement aux récits, transmis oralement, le Coran, texte écrit, ne se discute pas Le Coran constitue une catégorie à part, celle du Livre Saint Les Diabaté de Kéla admirent le Coran en récitent des passages, mais ne s'occupent pas d'en faire l'exégèse

écrits. Mon opinion sur ce point se distingue de celle de Camara (1990 et 1999) qui soutient que le *kumatigi* dispose d'un texte (en langue maninka, orthographiée en caractères arabes). Il réciterait ce texte deux fois par semaine devant le même groupe d'élèves. Pendant les répétitions le *kumatigi* embellirait le texte écrit de sorte simuler une tradition orale. Camara fait ressembler le *kumatigi* au *karamogo*, le professeur coranique. Pendant toute la période de ma recherche côte à côte avec Lansiné, je n'ai pourtant rien vu qui puisse confirmer de quelque façon l'hypothèse de Camara.<sup>10</sup> Même si une notation écrite, en langue maninka, de l'épopée de Sunjara existait, les Diabaté ne s'en serviraient pas, puisqu'ils ont une confiance illimitée dans le pouvoir de leur virtuosité verbale et dans celui de leur mémoire.

Pour s'en faire une idée, il faut bien se rendre compte du caractère spécial d'une récitation de l'épopée de Sunjara; les paroles s'envolent au moment même où elles sont entendues. La narration dépend entièrement des interactants sociaux, c'est-à-dire le narrateur et l'auditeur; il n'y a pas de référent externe, ce que serait un texte écrit. Les Diabaté de Kéla ne savent rien des dizaines de versions de l'épopée publiées depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle; pour eux une seule personne suffit pour savoir tout dans des contextes différents. Ce sont ses paroles à lui qui constituent la vérité. Il faut se rendre compte de cela si l'on veut essayer de comprendre l'importance que peut avoir un ensemble de personnes, comme les Diabaté de Kéla, pour la population du Manding, et si on veut comprendre les 'secrets du Manding'.

### *Le 'chef des griots' et le 'maître de la parole'*

La fonction de *jelikuntigi*, 'chef des griots', incombe de droit à l'aîné classificatoire des Diabaté mâles de Kéla. On n'élit pas le *jelikuntigi* selon ses qualités; par conséquent son prestige dépend entièrement de sa personnalité. Il est possible qu'un personnage plutôt falot soit désigné pour remplir la fonction. Le *jelikuntigi* veille sur un 'fétiche' dit *mogosebenin*. A la mort du *jelikuntigi* précédent ce fétiche est transporté dans une calebasse à la maison du successeur. A cette occasion les femmes et les enfants doivent rester à la maison (Camara 1990: 312). C'est pourquoi un nombre relativement faible de personnes (quelques hommes Diabaté adultes) ont vu le fétiche. Le *jelikuntigi* est tenu de veiller sur le fétiche pour le restant de sa vie: pour cette raison, dit-on, il ne lui est pas permis de quitter Kéla - l'immobilité s'ajoute à la vieillesse. Le fétiche reposait sous

<sup>10</sup> Pour une critique plus détaillée, voir Jansen 1999 et 2001a, chapitre VII. La croyance en l'existence à Kéla de textes écrits ne date pas d'hier. En 1937 déjà Sidibé écrit qu'à Kéla des historiens locaux ont l'apanage d'un *tarik* (terme dérivé de l'arabe pour désigner une narration écrite, voir *Notes Africaines* 1959 50). Sidibé ne précise pas les noms de ces 'historiens locaux', ce qui fait qu'on ignore s'il se réfère aux Haidara ou aux Diabaté. Leynaud et Cissé (1978 102) avancent un argument en faveur de la vraisemblance de ce que les *jeliw* disent: à Kéla se trouveraient des manuscrits arabes. J'en ai entendu parler, lorsqu'en 1988 j'expliquai l'objet de ma recherche à mon hôte, Badigi Kouyaté, il me répondit que c'était là un travail superflu, car toute l'histoire, année par année, était notée depuis des siècles dans la mosquée de Kéla. Il est possible qu'il y ait des textes arabes à Kéla. Mungo Park (1815 241), par exemple, parle d'un marabout, demeurant aux environs de Siby, qui était propriétaire de cinq livres. Il est probable que les Haidara de Kéla possèdent depuis longtemps des écrits, dont, vraisemblablement, le *Tarik* el Fettach, parce que l'information qu'ils donnaient à Vidal (1923. 607-608) est conforme à ce texte.

une calebasse près de l'entrée de la case de Mambi (décédé en décembre 1997) Je ne suis pas entré dans la case du *jelikuntigi* actuel Mamadi et donc j'ignore si le fétiche se trouve à la même place dans sa case

C'est au *kumatigi* qu'incombe la responsabilité finale de la récitation correcte de l'épopée de Sunjara Le *kumatigi* actuel est Lansiné Il a le devoir de réciter intégralement l'épopée pendant la performance septennale On dit du *kumatigi* qu'il ne commet jamais d'erreurs en récitant l'épopée (cf Camara 1990 313) S'il est vrai que le *kumatigi* a le statut de celui qui dispose de la version officielle, cela ne veut pas dire que c'est lui qui peut parler pour les autres dans toutes les occasions. Il n'est pas non plus le dépositaire du savoir ultime Il n'est pas non plus celui qu'on consulte le plus Ceux qui parlent publiquement le plus souvent au nom des griots de Kéla étaient El Haji Bala et El Haji Yamudu <sup>11</sup>

Les Diabaté de Kéla considèrent comme de première importance la bonne énonciation des éloges aux ancêtres Couché dans ma case, la veille de mon départ en mars 1993, j'entendis Lansiné réciter son texte à un vieillard qui n'était autre que 'Yamuducinin', son père classificatoire Lansiné réclama la récitation des éloges de Sunjara et de Fakoli Ce sont là les éloges que Lansiné récite publiquement plusieurs fois par mois et que, par conséquent, il connaît très bien Cette demande était d'autant plus surprenante qu'il s'agissait d'éloges que chacun connaît Il me semble que les Diabaté savent que ces paroles sont très importantes et que des variantes ou modifications ne sont pas tolérées En acceptant de se faire interroger comme un petit enfant, Lansiné manifestait la nature de sa relation avec Yamuducinin, il admettait implicitement qu'il devait son savoir à son 'père' Tout le monde est à peu près au courant de l'information que seul le *kumatigi* a le droit de rendre publique Dans la région de Kangaba on connaît bien l'épopée, on la connaît comme une histoire familière Cela ne veut pas dire que chacun est en mesure de la réciter de manière correcte

Après la mort d'un *kumatigi* les aînés désignent son successeur Mamadi Diabaté, mon voisin, s'indigna lorsque je lui dis que j'avais lu une étude où l'auteur prétendait que le nouveau *kumatigi* était désigné au moyen d'un concours (cf Camara 1990 314, qui parle d'un *ɲogondan*) 'Nous ne ferions jamais cela, car cela conduirait à une compétition,' dit Mamadi Lansiné, lui, me dit qu'il avait été désigné par les aînés

On devient *jelikuntigi* tout simplement en vivant longtemps Tel n'est pas le cas du *kumatigi* La fonction demande un long apprentissage Les Diabaté refusent d'admettre qu'avant la mort du *kumatigi* régnant il soit déjà décidé du nom du successeur C'est peut-être vrai, mais il est vrai aussi qu'une sélection préliminaire se fait Ce n'est pas un hasard, je crois, si une vieille photo montre Bala (avant d'être haji) et Lansiné, en 1970, en compagnie des coryphées de l'époque Komanfin et Bintusine, le père de Bala La photo appartient à Jetennemadi Diabaté, fils de Komanfin La photo est reproduite dans Cissé et Kamissoko (1988, verso p 180) Cissé écrit sous la photo 'Bintu-Sinè Djabâté, chef des griots de Kéla, entouré de ses frères et de ses élèves, et de YT Cissé' Vingt ans plus tard ce seront précisément ces deux 'élèves' qui représenteront les deux grandes familles Diabaté de Kéla Avant Lansiné, plusieurs personnes ont déjà accédé à cette

<sup>11</sup> Fautivement, El Haji Bala est mentionné comme *kumatigi* dans Hoffman (2000)

fonction, par exemple Banani Famoro, Siramori Balaba (grand-père paternel d'El Haji Bala) et Berema (*kumatigi* de 1936 jusqu'en fin 1960) (Camara 1990 314) <sup>12</sup>

Lansiné m'a assuré que son instruction, pour ce qui concerne la récitation, ne lui venait de personne, une génie (*jinnu*), dit-il, lui était apparu Le 21 novembre 1991 les Diabaté m'ont raconté qu'un jour un esprit leur avait donné 'le verbe' Lansiné m'a dit '*ne ma kalan*', ce qui peut signifier 'je n'ai jamais eu d'instruction (coranique ou profane)' Les Diabaté disaient '*a ma kalan*', en parlant de tous les grands *jeliw* Diabaté de Kéla qu'ils me nommaient Cette expression est significative en ce qui concerne leurs conceptions de la mémoire elle leur permet apparemment de s'approprier sans peine toute information

### *D'où vient le savoir du 'kumatigi' ? - Une perspective sociologique*

'Un *jinnu* ('génie') m'est apparu' C'est ainsi que Lansiné Diabaté me répondait sur la question de son apprentissage Cependant une telle explication est si courante pour toutes sortes de phénomènes au Manding (cf Charry 2000 119, sur l'origine des instruments musicaux), que je préfère la mettre de côté Dans d'autres contextes, les griots de Kéla expliquent leur savoir en constatant qu'il est leur héritage commun Ainsi, ils estimaient mon projet de publication inutile et comme le signe d'une mémoire trop faible les Blancs auraient besoin de l'écriture par leur mémoire (*hakili*) faible (*dogon*)' (cf l'attitude de Yamuducinin ci-dessus et Badigi Kouyaté dans la note 10) La notion d'héritage commun' réfère au fait que les paroles du *kumatigi* sont sans valeur, si elles ne sont pas autorisées par d'autres vieux à Kéla et si elles ne sont pas récitées dans un contexte qui en garantit la veracité Lors des récitations, à Kéla ou à Kangaba, les paroles de Lansiné étaient confirmées et contrôlées par deux anciens, qui étaient plus âgés que Lansiné (né vers 1926) <sup>13</sup> Ces deux hommes avaient la réputation de connaître la tradition mieux que Lansiné J'ai observé, pendant les répétitions, que Lansiné était parfois corrigé par un de ces vieux (Jansen 2001b), mais je ne peux pas croire que ces deux vieux étaient vraiment mieux instruits dans la recitation de la tradition

Cette construction sociale, c'est-à-dire un spécialiste contrôlé par deux personnes dites mieux instruites, conserve le prestige de la tradition Si le *kumatigi* se trompe, la tradition-même n'est pas en danger, puisque les vrais savants (les vieux) ne se sont pas trompés S'il meurt, la tradition n'est pas perdue Le triangle '*kumatigi* plus deux vieux' garantit la continuité de la tradition, il restera toujours une majorité encore bien informée qui ne fait pas d'erreurs'

Cependant, cette troika n'a pas de droits de propriété sur la tradition, l'épopée de Sunjara est considérée comme un héritage commun Cela explique la discussion permanente (1) sur le sujet de savoir quelle(s) personne(s) ont (ou auraient eu) le droit de donner l'autorisation d'enregistrement, une discussion qui peut durer jusqu'à des années

<sup>12</sup> Je dois ajouter que selon un informateur non griot de Kéla Lansiné tenait, jusqu'en 1991, une haute position dans l'UMDP la partie unique de l'ancien dictateur Moussa Traoré Je ne sais pas si cela a joué un rôle dans la chute de Lansiné en 1987, après le décès de son prédécesseur Kanku Madi

<sup>13</sup> Pendant la période de mes recherches il s'agissait de El Haji Yamudu Diabate (ca 1923 octobre 1997) et 'Yamuducinin'



une calebasse près de l'entrée de la case de Mamɓi (décédé en décembre 1997) Je ne suis pas entré dans la case du *jelikuntigi* actuel Mamadi et donc j'ignore si le fétiche se trouve à la même place dans sa case

C'est au *kumatigi* qu'incombe la responsabilité finale de la récitation correcte de l'épopée de Sunjara Le *kumatigi* actuel est Lansiné Il a le devoir de réciter intégralement l'épopée pendant la performance septennale On dit du *kumatigi* qu'il ne commet jamais d'erreurs en récitant l'épopée (cf Camara 1990 313) S'il est vrai que le *kumatigi* a le statut de celui qui dispose de la version officielle, cela ne veut pas dire que c'est lui qui peut parler pour les autres dans toutes les occasions Il n'est pas non plus le dépositaire du savoir ultime Il n'est pas non plus celui qu'on consulte le plus Ceux qui parlent publiquement le plus souvent au nom des griots de Kéla étaient El Haji Bala et El Haji Yamudu <sup>11</sup>

Les Diabaté de Kéla considèrent comme de première importance la bonne énonciation des éloges aux ancêtres Couché dans ma case, la veille de mon départ en mars 1993, j'entendis Lansiné réciter son texte à un vieillard qui n'était autre que 'Yamuducinin', son père classificatoire Lansiné réclama la récitation des éloges de Sunjara et de Fakoli Ce sont là les éloges que Lansiné récite publiquement plusieurs fois par mois et que, par conséquent, il connaît très bien Cette demande était d'autant plus surprenante qu'il s'agissait d'éloges que chacun connaît Il me semble que les Diabaté savent que ces paroles sont très importantes et que des variantes ou modifications ne sont pas tolérées En acceptant de se faire interroger comme un petit enfant, Lansiné manifestait la nature de sa relation avec Yamuducinin, il admettait implicitement qu'il devait son savoir à son 'père' Tout le monde est à peu près au courant de l'information que seul le *kumatigi* a le droit de rendre publique Dans la région de Kangaba on connaît bien l'épopée, on la connaît comme une histoire familière Cela ne veut pas dire que chacun est en mesure de la réciter de manière correcte

Après la mort d'un *kumatigi* les aînés désignent son successeur Mamadi Diabaté, mon voisin, s'indigna lorsque je lui dis que j'avais lu une étude où l'auteur prétendait que le nouveau *kumatigi* était désigné au moyen d'un concours (cf Camara 1990 314, qui parle d'un *ɲɔgɔndan*) 'Nous ne ferions jamais cela, car cela conduirait à une compétition,' dit Mamadi Lansiné, lui, me dit qu'il avait été désigné par les aînés

On devient *jelikuntigi* tout simplement en vivant longtemps Tel n'est pas le cas du *kumatigi* La fonction demande un long apprentissage Les Diabaté refusent d'admettre qu'avant la mort du *kumatigi* régnant il soit déjà décidé du nom du successeur C'est peut-être vrai, mais il est vrai aussi qu'une sélection préliminaire se fait Ce n'est pas un hasard, je crois, si une vieille photo montre Bala (avant d'être haji) et Lansiné, en 1970, en compagnie des coryphées de l'époque Komanfin et Bintusine, le père de Bala La photo appartient à Jetennemadi Diabaté, fils de Komanfin La photo est reproduite dans Cissé et Kamissoko (1988, verso p 180) Cissé écrit sous la photo 'Bintu-Sinë Djabâté, chef des griots de Kéla, entouré de ses frères et de ses élèves, et de YT Cissé' Vingt ans plus tard ce seront précisément ces deux 'élèves' qui représenteront les deux grandes familles Diabaté de Kéla Avant Lansiné, plusieurs personnes ont déjà accédé à cette

<sup>11</sup> Fautivement, El Haji Bala est mentionné comme *kumatigi* dans Hoffman (2000)

fonction, par exemple Banani Famoro, Siramori Balaba (grand-père paternel d'El Haji Bala) et Berema (*kumatigi* de 1936 jusqu'en fin 1960) (Camara 1990 314) <sup>12</sup>

Lansiné m'a assure que son instruction, pour ce qui concerne la récitation, ne lui venait de personne, une génie (*jinnu*), dit-il, lui était apparu Le 21 novembre 1991 les Diabate m'ont raconté qu'un jour un esprit leur avait donné 'le verbe' Lansiné m'a dit '*ne ma kalan*', ce qui peut signifier 'je n'ai jamais eu d'instruction (coranique ou profane)' Les Diabaté disaient '*a ma kalan*', en parlant de tous les grands *jeliw* Diabaté de Kéla qu'ils me nommaient Cette expression est significative en ce qui concerne leurs conceptions de la mémoire elle leur permet apparemment de s'approprier sans peine toute information

### *D'où vient le savoir du 'kumatigi'? - Une perspective sociologique*

'Un *jinnu* ('génie') m'est apparu ' C'est ainsi que Lansiné Diabaté me répondait sur la question de son apprentissage Cependant une telle explication est si courante pour toutes sortes de phénomènes au Manding (cf Charry 2000 119, sur l'origine des instruments musicaux), que je préfère la mettre de côté Dans d'autres contextes, les griots de Kéla expliquent leur savoir en constatant qu'il est leur héritage commun Ainsi, ils estimaient mon projet de publication inutile et comme le signe d'une mémoire trop faible les Blancs auraient besoin de l'écriture par leur mémoire (*hakili*) faible (*dogon*)' (cf l'attitude de Yamuducinin ci-dessus et Badigi Kouyate dans la note 10) La notion d' 'héritage commun' réfère au fait que les paroles du *kumatigi* sont sans valeur, si elles ne sont pas autorisées par d'autres vieux à Kéla et si elles ne sont pas récitées dans un contexte qui en garantit la véracité Lors des récitations, à Kéla ou à Kangaba, les paroles de Lansiné étaient confirmées et contrôlées par deux anciens, qui étaient plus âgés que Lansiné (né vers 1926) <sup>13</sup> Ces deux hommes avaient la réputation de connaître la tradition mieux que Lansiné J'ai observé, pendant les répétitions, que Lansiné était parfois corrigé par un de ces vieux (Jansen 2001b), mais je ne peux pas croire que ces deux vieux étaient vraiment mieux instruits dans la récitation de la tradition

Cette construction sociale, c'est-à-dire un spécialiste contrôle par deux personnes dites mieux instruites, conserve le prestige de la tradition Si le *kumatigi* se trompe, la tradition-même n'est pas en danger, puisque les vrais savants (les vieux) ne se sont pas trompés S'il meurt, la tradition n'est pas perdue Le triangle '*kumatigi* plus deux vieux' garantit la continuité de la tradition, il restera toujours une majorité encore bien informée qui ne fait pas d'erreurs!

Cependant, cette *troika* n'a pas de droits de propriété sur la tradition, l'épopée de Sunjara est considérée comme une héritage commun Cela explique la discussion permanente (!) sur le sujet de savoir quelle(s) personne(s) ont (ou auraient eu) le droit de donner l'autorisation d'enregistrement, une discussion qui peut durer jusqu'à des années

<sup>12</sup> Je dois ajouter que - selon un informateur non griot de Kéla - Lansine tenait jusqu'en 1991, une haute position dans l'UMDP, la partie unique de l'ancien dictateur Moussa Traoré Je ne sais pas si cela a joué un rôle dans la choix de Lansine en 1987, après le décès de son prédécesseur Kanku Madi

<sup>13</sup> Pendant la période de mes recherches il s'agissait de El Haji Yamudu Diabate (ca 1923 - octobre 1997) et 'Yamuducinin'

après l'enregistrement-même. Ainsi les Diabaté de Kéla sont encore mécontents de la façon ils sont 'incorporés' dans l'enregistrement de 1979 de Ly-Tall (qui était une initiative des Keita de Kangaba - Seydou Camara, communication personnelle). Ils sont aussi mécontents de la façon dont Lansiné Diabaté a arrangé l'enregistrement pour notre texte de l'épopée (voir Jansen 1998b). Après l'enregistrement se présentaient des groupes ou des individus qui revendiquaient a posteriori que leur autorisation aurait dû être sollicitée.<sup>14</sup> En 1997, des membres d'une équipe cinématographique du Musée National de Bamako ont même été menacés physiquement par divers groupes pendant la cérémonie du Kamabolon et ses préparatifs, bien que le chef de village de Kangaba leur eût donné la permission de filmer, finalement l'équipe est retournée à Bamako sans avoir filmé (ib.). Bien que je me sois débrouillé pour avoir les permissions nécessaires pour la publication des textes ci-présentés, mon expérience me prouve que vraisemblablement, le livre ici présenté créera, à son tour, des tensions sociales.

On note que les griots les plus célèbres ne sont pas 'automatiquement' les griots qui récitent l'héritage. L'art de la parole n'est pas l'art de la récitation de l'héritage. Dans les années 1980 et 1990 El Hajj Bala, dit 'Kélabala' (décédé en avril 1997) était sans doute le griot le plus fameux de Kéla (voir Hoffman 2000). Ses techniques rhétoriques étaient sans égales dans la région. Cependant par rapport à la récitation de l'épopée, sa position n'était pas centrale. Personnellement, j'ai l'impression que Kélabala était trop 'créatif' et 'original', ce qui empêchait une récitation de l'épopée, action qui demande une répétition scrupuleuse, mot-à-mot, du texte.<sup>15</sup>

Beaucoup de griots de Kéla ont un grand savoir de l'épopée de Sunjata. Je me fonde pour écrire cela sur mes observations sur place. Cependant, il faut qu'ils démentent avoir ce savoir, car le montrer serait le signe d'un manque de respect pour les vieux, qui doivent être traités comme les 'propriétaires de secrets'. Les jeunes nient savoir quelque chose pour des raisons de bienséance, à leur âge il n'est pas convenable d'être au courant du passé.<sup>16</sup> Les vieillards 'connaissent la signification (*korɔ*) des secrets' et cela rend leur position pratiquement incriticable. C'est seulement à long terme qu'on voit qu'une génération acquiert le statut de connaître les 'secrets' des vieux et on l'explique en disant qu'ils ont hérité de ces secrets.

On peut se faire une idée des conceptions des Diabaté concernant le savoir secret en se référant à la théorie de Bellman sur le secret et sur les sociétés secrètes chez les Kpelle en Guinée. Selon Bellman (1984 : 4) un secret n'est pas une information cachée, mais une information dont l'abus est frappé de sanctions. Les paroles des griots de Kéla sont à

<sup>14</sup> Après la parution du livre de Jansen et al. (1995), les griots de Kéla accusaient Lansiné (et non moi-même, le hôte était tenu responsable de son 'étranger' [*lolan*]) d'avoir sa photo sur la couverture du livre, suggérant ainsi que le texte de l'épopée serait la propriété de Lansiné. Le texte-même ne leur semblait pas intéressant. Finalement, en avril 1997, après plusieurs réunions des griots de Kéla, convoquées à mon initiative, El Hajj Bala a décidé d'"enterrer" ce problème. Cela ne veut pas dire qu'on l'ait oublié.

<sup>15</sup> Pour une impression de la voix de Kélabala, voir 'Sunjata fasa' de PAN records 1994.

<sup>16</sup> Des jeunes Diabaté m'ont même déclaré qu'ils ignorent les éloges des *jamuw*, mais j'ai entendu de tout petits enfants les réciter comme si c'étaient des comptines. La jeune génération des Diabaté connaît donc une grande partie du savoir traditionnel des aînés, mais il n'est pas convenable de l'admettre en public. Un des fils d'El Hajj Yamudu, appelé Seydou Diabaté (né 1972), me disait un jour 'Ces vieux n'enseignent rien. Ils n'expliquent jamais rien. On s'instruit seulement en observant ce qu'ils taisent.'

considérer comme telles. C'est le contexte social qui détermine dans quelle mesure l'éloge est 'secret' et de quelles sanctions sont frappés les transgresseurs de cette règle.

Ainsi, les 'secrets' ne sont pas des informations cachées, mais les produits d'un processus de communication. Toute information peut être (un) secret; ce qui est important est la façon selon laquelle le secret est 'révélé'. Comme l'écrit Bellman: 'The contents of the secrets are not as significant as the doing of the secrecy' (Bellman 1984: 17). Ou comme le dit Goffman, il s'agit d'informations sur l'information ('information about information'). Et Bellman écrit (1984: 3): '(...) it is the very nature of secrets that they most often are told.' C'est encore manière de rendre compte du fait qu'une édition écrite de l'épopée de Sunjara n'a qu'une valeur très limitée, comparativement à une version orale ('live').

Les secrets (*gundow*) restent conservés au sein d'une même famille; la connaissance des *gundow* est une affaire d'héritage. Quand un vieillard ou une vieille femme meurt, son fils ou sa fille peuvent à un moment donné hériter des secrets. La connaissance des *gundow* ne se rapporte pas seulement à l'extériorisation de paroles que tout le monde connaît de façon passive. Un secret est une chose personnelle, il n'est pas aliénable; Bellman le compare avec un 'médicament' qui est la propriété héréditaire d'une famille. Ce médicament ne garantit pas à un étranger qui le procure que le médicament lui sera également profitable. Le droit de pouvoir se servir du médicament est encore affaire d'héritage. Les récits du Kamabolon sont ainsi un 'secret' dont les Diabaté sont, collectivement, les dépositaires; ils n'ont de sens que lorsque c'est un des leurs qui les récite. De plus, la récitation doit avoir lieu à Kéla ou Kangaba; sinon, la récitation n'a qu'une valeur d'éloges (cf. Jansen 1998b sur une récitation du *Mansa Jigin* à Bamako). Le secret des Diabaté de Kéla, qui est une propriété collective de la famille, consiste dans le droit et la compétence à comprendre et à prononcer correctement des paroles généralement connues. Les récits du Kamabolon ont beau être un héritage commun des Diabaté, les membres de cette famille font toutes sortes de distinctions en ce qui concerne les conditions dans lesquelles les secrets peuvent être transmis.

Pour les ethnologues de l'école Griaule, les récits du Kamabolon étaient des secrets, des choses cachées: des informations difficiles à obtenir. Cela explique la 'méthode Griaule' qui consistait à aborder une culture par une stratégie quasi-militaire: chaque membre de la mission de recherche avait sa propre tâche (c'est-à-dire sa spécialité) pour récupérer les secrets (cf. Clifford 1988). Voilà la grande différence: ceux-ci cherchent la signification de tout phénomène en consultant les anciens et en collectant des textes; quant à moi, je me propose d'étudier la façon dont un groupe ou un individu créent des significations dans un processus social. En outre, une mission comme celles de Griaule était organisée bien différemment de notre propre travail sur le terrain: on venait en nombre et une visite ne durait pas longtemps. Dans le chapitre suivant, je développerai l'idée que les membres de l'équipe Griaule n'ont pas vu - ou n'ont pas voulu voir, par une fascination pour les cultures africaines - la signification du 'secret' par rapport aux manipulations du secret.

*Conclusion*

Au début de ce chapitre je proposais des questions partielles, par rapport au répertoire artistique et narratif du *kumatigi*, par rapport à son apprentissage, par rapport à son statut social individuel, et par rapport à ce qui est audible et visible avant, pendant et après la cérémonie du Kamabolon. J'ai proposé l'hypothèse que les Diabaté tirent leur grand prestige du fait que leur répertoire est considéré et traité comme un secret qu'eux seuls sont capables de gérer. Si on analyse leurs récits hors contexte, on constate qu'ils sont (des variations) de narrations bien connues et standardisées. Ainsi, l'apprentissage d'un *kumatigi* consiste à 'vivre à Kéla'. Les griots de Kéla ont ce prestige essentiellement par la conviction générale qu'ils ont une mémoire exceptionnellement bonne, puisqu'ils savent 'bien parler'. Dans leur propre famille les Diabaté se sont partagé les responsabilités afin de garantir la reproduction correcte de la récitation traditionnelle et d'éviter des accusations de se tromper. Ils sont convaincus qu'un groupe restreint de vieillards connaît 'les secrets'. Ces secrets sont traités avec parcimonie: les griots de Kéla les récitent rarement en public. Il se trouve que, quand un Diabaté meurt, le savoir sur le passé, sur 'les secrets', est considéré être passé de père en fils (ou de mère en fille).

Par rapport au répertoire du *kumatigi*, toutes les questions n'ont pas encore de réponse. Cela sera fait dans le chapitre III. D'abord, je voudrais expliquer et illustrer la grande différence entre mon analyse sociale du secret et celle des membres de l'équipe Griaule.

## CHAPITRE II

### LA 'MISSION GRIAULE' ET LES SECRETS DU MANDING

Le début des recherches systématiques sur la cérémonie du Kamabolon date de 1954, lorsque une équipe sous la direction de Marcel Griaule assista à la cérémonie. Les membres de l'équipe savaient que l'épopée de Sunjara était récitée dans le Kamabolon, mais le reste des récitations était encore inconnu. Selon Dieterlen un mythe de création aurait été récité dans le Kamabolon, car elle introduit le Kamabolon avant qu'elle décrit la création selon ses informateurs de Kangaba, Kéla et Bamako (1957: 124). Cependant ce texte n'a guère pu être contextualisé par les chercheurs contemporains et par ceux d'aujourd'hui.

La publication, en 1995, du rapport de De Ganay sur les événements de 1954 a bouleversé la discussion sur ce mythe de création, ainsi que celle sur la méthode de l'équipe dirigée par Marcel Griaule. Ce rapport ne contient pas le mythe présenté par Dieterlen, bien que, selon De Ganay, le livre contiendrait tout ce qui est dit pendant la cérémonie. L'absence d'un mythe de création dans le livre de De Ganay, entraîne la question de savoir comment et où Dieterlen a collecté ses matériaux pour le mythe de création mandingue (cf. Austen 1996).

Ce problème évoque deux questions complémentaires: De Ganay nous a-t-elle vraiment fourni toutes les paroles récitées dans le Kamabolon?, et où Dieterlen a-t-elle trouvé ses informations sur la création? J'essaierai de répondre à ces deux questions dans ce chapitre. Après une courte discussion sur la fonction sociale de la cérémonie, je traiterai de la tendance des 'Griauliens' de chercher des significations douteuses dans leur information ethnographique. Cette critique méthodologique sera suivie par une appréciation historiographique du livre de De Ganay. Le dernier paragraphe fournira des sources récemment explorées par moi-même pour mettre en contexte et ré-appécier le fameux mythe de création.

#### *La fonction de la cérémonie: observations ou préjugés?*

En ce qui concerne la fonction de la cérémonie, les auteurs mentionnent deux dimensions, la dimension 'religieuse' (ou 'symbolique') et la dimension socio-politique. Bien que tous les auteurs, y inclus moi-même, reconnaissent ces deux dimensions, ils les valorisent différemment.

Dieterlen, De Ganay et Cissé lient le sanctuaire du Kamabolon à d'autres sanctuaires hors de Kangaba et à des sites de culte à Kangaba qui exprimeraient ensemble un système

commun religieux des peuples qui habitent les bords du Niger. Une bonne récolte, une bonne pêche, et le bien-être de la vie communautaire seraient tous accentués pendant la cérémonie. Des images sur la création du monde seraient illustrées par la déesse de l'eau Faro, et son frère jumeau, le forgeron Ndoma Dyiri, qui est - d'après Dieterlen et De Ganay - le 'propriétaire' du Kamabolon. Ce système serait aussi visible au niveau local: De Ganay parle de dix-neuf lieux sacrés (1995: 107) dans les environs immédiats du Kamabolon et cela montre, selon De Ganay, le prestige de Kangaba. Cependant, auparavant, les villages mandingues étaient pleins d'autels et d'autres sites de culte de toute sorte. Lansiné Diabaté me racontait, en mars 1997, que, pendant sa jeunesse, Kéla était plein de *solidaw* ('lieux d'offrandes'). Le nombre de dix-neuf sites de culte n'est donc pas du tout exceptionnel pour un village. De plus, De Ganay ne dit pas si tous ces lieux de culte font parties d'un système ou d'un cycle rituel.

Actuellement, il n'y a que quelques sites de culte parmi les dix-neuf mentionnés par De Ganay qui sont liées à la cérémonie: pendant la cérémonie du Kamabolon, les pierres Blanches (*Faragwe*, les 'pierres sacrées' dans la langue locale, voir infra) fonctionnent comme le lieu où les Keita de Kangaba reçoivent les griots de Kéla officiellement, après leur trajet, à pied, de Kéla à Kangaba. Là-bas les griots changent d'habits. Il existe également des fonctions rituelles pour quelques sites de culte des environs immédiats du Kamabolon (une tombe et un puits - voir infra).<sup>17</sup>

Au Manding chaque groupe social (groupement d'âge, groupement professionnel, groupement de parenté, association volontaire [*ton*]) avait son propre *solida*. Et, bien sûr, tout action rituelle peut être comprise en relation avec d'autres. Cependant, les relations historiques m'intéressent; des relations analytiques ou des parallèles ne doivent pas suggérer une relation historique, ce qui est le cas, par exemple, lorsqu'on met en relation la cérémonie du Kamabolon et celle du Komo mentionnée par Dieterlen et Cissé (1972: 370ss.) Il est également possible de considérer le Kamabolon comme la case d'entrée d'un palais, et ainsi le lier à un rite royal. Bien que le Kamabolon ait une relation au pouvoir royal, il est réducteur d'interpréter la cérémonie du Kamabolon comme une cérémonie uniquement royale. Les rois (*mansaw*) n'avaient pas de pouvoir direct sur la terre et sur la plupart de la population. Partout en Afrique de Ouest on trouve des sanctuaires en forme de vestibules (cf. discussions dans Bazin 1988 et Meillassoux 1968).<sup>18</sup> Ces vestibules étaient souvent les sites où les familles royales vénéraient leurs ancêtres.

---

<sup>17</sup> Dans la littérature on trouve souvent l'idée qu'un sanctuaire 'similaire' au Kamabolon ('Konnegeba') était lié au Kamabolon. Konnegeba serait pour les Camara, les chefs de terre (*dugukolotigiw*), ce que le Kamabolon serait pour les rois. Un point de similitude était le fait que Konnegeba était restauré, entre 1954 et 1989, après la cérémonie du Kamabolon. Cependant, on peut douter de l'existence d'une relation entre les deux sanctuaires, car Konnegeba fut restauré en 1996, et la restauration du Kamabolon eut lieu en 1997.

<sup>18</sup> Il faut faire la différence entre une vestibule (*bolon*) est une case sacrée avec une seule porte (*bon*); cet aspect est ignoré par Dieterlen qui compare le Kamabolon et les cases de Komo (Dieterlen 1968). Cependant, la cérémonie du Komo est lié à l'initiation des groupes d'âge, et donc la comparaison sociologique est intéressante.

Dans les villages voisins de Kangaba on peut trouver plusieurs autres vestibules (cf. De Ganay 1995: 60ss).<sup>19</sup> Tous suivent un cycle de sept ans, marquant ainsi la transition des groupes d'âge (voir infra).

La dimension socio-politique est bien décrite par Meillassoux et Camara, bien que, d'après Meillassoux, la cérémonie soit également un culte 'animiste' (1968: 182). Meillassoux met l'accent sur la relation entre la cérémonie et le caractère segmentaire de la société (ib.: 180). Il soutient que la cérémonie du Kamabolon exprime le *fadenya* (rivalité entre demi-frères - fameux principe de conflit dans le Manding, voir Bird et Kendall 1980, Jansen 2001a, chapitre 2) entre les organisateurs de la cérémonie et une branche rivale des Keita de Figuirá qui avaient été installés comme chefs du canton de Kangaba par les Français, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Meillassoux 1968: 173). Meillassoux note la situation 'paradoxe' des Keita de Kangaba qui sont à la fois les descendants de la branche cadette des descendants de Sunjara, mais également les rois d'un ancien royaume. Il décrit la cérémonie comme l'expression d'une identité des Keita de Kangaba.

Camara lie la cérémonie à l'organisation de l'armée et aux cérémonies funéraires pour les grands leaders. Il insiste sur l'installation d'un groupe d'âge (*kare*) nouveau, ce qui explique le caractère septennal de la cérémonie. Les trois groupes d'âge les plus jeunes, selon Camara, constituaient l'armée à l'ère précoloniale, et ainsi la cérémonie incorpore la nouvelle partie de l'armée, et désigne le groupement qui doit organiser la prochaine cérémonie.

L'observation de Camara est valable, quand on réalise qu'au XIX<sup>e</sup> siècle la guerre chez les Maninka se faisait avec une armée divisée en trois divisions (*kelebolow*); chaque branche avait pour tâche d'attaquer une côté d'une forteresse (*tata*) (cf. Jansen 1998a: 259-260). De même, Camara écrit que le *Mansa Jigin* est récité par les griots de Kéla aux funérailles d'un Keita masculin important.<sup>20</sup> L'installation d'un groupe d'âge masculin et les funérailles d'un Keita important sont donc exécutées dans le même cadre conceptuel.

### *La traduction des concepts significatifs*

Dans ce paragraphe, je décrirai comment des traductions différentes sont données pour

---

<sup>19</sup> Parmi ces cases, celle à Kényoro (à l'ouest de Siby) est la plus connue. En 1994 la réfection de sa toiture aurait lieu lors d'une cérémonie à laquelle assistait un nombre assez faible de personnes et qui ne durait qu'un seul jour. Les griots étaient absents à cette cérémonie, mais des joueurs de *jenbe* y participaient (interview avec les notables du village, février 1997). Des autres sanctuaires vestibules sont mentionnés pour Degela (au Nord de Kangaba) et Selefougou, mais les rections de toitures de ces deux vestibules attirent peu de monde.

<sup>20</sup> Le *Mansa Jigin* a été récité en octobre 1993 pendant les funérailles du *bolontigi*, le 'propriétaire du Kamabolon', cette fonction est attribuée au membre le plus vieux, du point de vue classificatoire, de la souche royale des Keita de Kangaba. Madu (né en 1960), le fils de Kélabala Diabaté, me racontait, en mai 1997 que personne n'est autorisé à toucher le corps du *bolontigi* avant que les Diabaté soient venus donner leurs bénédictions. Il ajouta 'Pendant ces funérailles les griots se promènent trois fois autour du Kamabolon. Nous jouons en entier le *Mansa Jigin*. Cela dure toute la nuit'. La récitation de 1993 a été effectuée par un jeune griot de Kéla, du nom de Seydou Diabaté, à ce temps Lansiné Diabaté, le *kumatigi*, était en voyage à Genève.



des concepts centraux de la cérémonie, et je montrerai que cela explique la préférence pour un aspect particulier, soit le religieux, soit le socio-politique.

Les 'Griauliens' (De Ganay, Dieterlen, Cissé) donnent beaucoup d'attention à des textes qui expriment des significations symboliques. Selon moi, une traduction douteuse de quelques concepts centraux par rapport la cérémonie est à la base de leur interprétation. J'illustrerai cette opinion par la discussion de trois termes *mansa(ya)*, *bara*, et *gundo*.

Chaque habitant du Manding traduirait *mansa* par 'roi', 'prince' ou 'ancêtre' (cf. Bailleul 1996). *Mansaya* veut dire 'royauté' ou 'être prince'. Cependant les Griauliens l'ont traduit souvent par 'Dieu', ou 'le principe divin', ou 'prêtre-roi',<sup>21</sup> bien qu'ils n'expliquent pas ce choix, qui a des conséquences énormes pour leur analyse de la cérémonie du Kamabolon, qui est la célébration du *mansaya*.

L'espace dans lequel se trouve le Kamabolon est entouré pendant la cérémonie. Cet espace s'appelle *bara*, et sans entourage il s'appelle *kene*, espace ouvert, superficie. *Bara kene* est aussi utilisé pour décrire cet espace. Bailleul (1996: 25) donne 'place de danse' comme traduction de *bara*. Puisqu'il y a plusieurs manifestations de danse pendant la cérémonie du Kamabolon, 'place de danse' est une traduction plausible dans ce contexte.

Cependant, les Griauliens suivent une route alternative et utilisent *bara* et *bàra*. Ils proposent plusieurs significations et sont incohérents dans leur choix de l'une ou l'autre signification. Selon Bailleul (ib.) *bàra* veut dire, entre autres, 'calebasse', 'une sorte de fétiche' et 'nombril'.<sup>22</sup> On peut s'imaginer quels résultats une traduction 'libre' peut produire: une place de danse devient une calebasse - objet lié aux sacrifices à la déesse d'eau Faro (cf. Dieterlen 1988, Photo II.b; Zahan 1974, photo III.2) - qui devient un nombril. Ainsi le Kamabolon devient le cordon ombilical du monde, et le premier lieu de création.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Je donnerai quelques exemples pris dans De Ganay, parmi un grand nombre d'interprétations de mêmes types faites par les Griauliens. De Ganay (1995: 114) traduit *mansa* par 'Dieu' dans l'expression *Mansa Jigin* (Bailleul 1996: 270 donne 'genealogie royale'). De Ganay (1995: 140, note 143) traduit *mansa* par 'prêtre roi' (voir aussi ib. note 47). On note que Bailleul - missionnaire Catholique - ne traduit pas *mansa* par 'être divin' ou 'Dieu'. Autres exemples de ce type de traductions: De Ganay (1995: 74) traduit *sansaran mansa* qui est un élément en bambou d'un toit traditionnel (Jansen et al. 1995: 79) ou *santoroko* (un élément en bambou) par 'chose (culte, valeurs inhérentes au) figuier celeste'.

<sup>22</sup> Bailleul (1996) donne aussi pour *bara* - comme postposition - 'tout contenant plus ou moins sphérique', mais il ne donne que des exemples dans lesquelles *bara* est écrit comme *bara*. Il fait la comparaison avec la postposition qui exprime 'être à une certaine place'. Selon Alou Keita, linguiste à l'Université de Ouagadougou, les mots pour 'place de danse' et 'nombril' sont les mêmes en Dioula, mais, comme postposition, *bara* a une différence tonale (communication personnelle, Leiden, 24 juillet 1997). Ceci montre qu'il faut être prudent quand on traduit et interprète des textes en langues mandingues, car les règles de prononciation peuvent être sur-dominées par des particularités linguistiques locales.

<sup>23</sup> Plusieurs personnes à l'Institut des Sciences Humaines à Bamako m'ont raconté que Dieterlen et De Ganay, qui travaillaient surtout chez les Dogon et les Bamabara, n'avaient qu'une connaissance limitée du maninkakan. YT Cissé est un Bamana de San (cf. Cissé et Kamissoko 1988: 10), bien que toutes ses publications concernent les Maninka. Ma propre connaissance du Maninkakan est très limitée, mais cela ne réfute pas mon critique qui est méthodologique et non linguistique.

*Gundo* veut dire 'secret'. Avec une telle signification, il faut, cependant, observer dans quels terrains sémantiques un concept comme 'secrété' opère dans la culture mandingue (cf. Bellman 1984). Cependant, les Griauliens traduisent, sans aucune justification, *gundo* par 'mystère' et ainsi (cf. De Ganay 1995: 68) ils mystifient l'objet de leurs études, qui est transformé en un phénomène religieux qui doit être révélé par des informateurs ayant beaucoup de connaissances (ésotériques).<sup>24</sup>

Pour bien interpréter la cérémonie du Kamabolon, il est nécessaire d'avoir des données supplémentaires. Pour le moment, je propose d'être prudent et de refuser des interprétations symboliques - proposées par les Griauliens - car celles-ci sont surtout basées sur des traductions inspirées par des préjugés.

### *Critique du 'Le sanctuaire Kama blon de Kangaba' par Solange de Ganay*<sup>25</sup>

La parution, en 1995, de *Le sanctuaire Kama blon de Kangaba* par Solange de Ganay nous a donné, plus de quatre décennies après la cérémonie elle-même, un texte qui veut être une représentation des textes récités pendant la cérémonie de 1954. Parmi ces textes il n'y a aucun mythe de création semblable à celui publié par Dieterlen. Ce livre a intensifié le débat sur 'Griaule et son école' (voir Amselle 2001).

En 1995, plus de quatre décennies après avoir assisté pour la première fois à la cérémonie, De Ganay nous fournit certains 'secrets' du Kamabolon dans une traduction des paroles qui auraient été dites dans le sanctuaire. Jusqu'à cette publication, personne ne semblait connaître l'existence de cet enregistrement; il n'a pas été mentionné dans les travaux de Dieterlen, Meillassoux et Cissé.

Ce texte suscite plus de questions qu'il ne fournit de réponses, bien qu'il contienne une analyse détaillée des actions de plusieurs groupes ayant assisté à la cérémonie (De Ganay 1995: 125-149) et une série de photos magnifiques. Ce texte, bien que présenté comme une traduction mot à mot d'un enregistrement fait à Kangaba, est en réalité le résultat hybride d'une collaboration intensive avec des informateurs d'origines diverses.

---

<sup>24</sup> Les opinions sur les peintures au Kamabolon sont intéressantes. D'après Dieterlen, les peintures de 1954 referent à une ancienne connaissance religieuse. Cependant, au sujet de peintures de 1961 et de 1968 elle écrit qu'elles expriment une fierté nationale (voir Dieterlen 1968). Ainsi, une certaine connaissance 'traditionnelle' semble s'être perdue (du fait de l'indépendance du Mali en 1960?). Selon Cissé et De Ganay (dans De Ganay 1995: 201-203) les peintures sont différentes tous les sept ans, puisqu'elles représentent des prédictions. Cissé (1994: 302) et De Ganay assistaient à la cérémonie de 1975, et ont analysé les peintures de cette année. Dans les années 1980 les peintures changent de nouveau. Les drapeaux du Mali disparaissent et des signes cynégetiques (arcs, flèches, animaux sauvages) apparaissent, mais il y a également un soleil est un visage, motifs que je ne connais pas dans l'art pictorial mandingue. Cissé (1994: 19) suggère que les peintures du Kamabolon peuvent être liées à un style de peinture fait par des chasseurs dits *dyaruu*, un groupe qui serait responsable des anciennes peintures rupestres, partout dans le Soudan. Seydou Camara et moi sommes d'accord sur le fait que les peintures de 1997 sont plus ou moins identiques à celles de 1989. Camara m'informait que le 'léopard' peint était d'abord un hippopotame, mais que les vieux de Kangaba n'étaient pas d'accord pour l'hippopotame, des petits points furent ajoutés. Les caractéristiques de l'hippopotame étaient encore bien reconnaissables.

<sup>25</sup> Ce paragraphe reprend Van Beek et Jansen 2000.

En ce qui concerne la question des récitations du Kamabolon, les problèmes commencent à la page 149, lorsque l'auteur annonce l'enregistrement sus-mentionné. En effet, la manière dont celui-ci a été effectué n'est pas claire. On ne peut savoir quelles ont été les parties 'fixées' et celles qui ont été notées après l'enregistrement. Les notes suggèrent que le texte a été reconstruit des décennies après la cérémonie. Ce qui est sûr, c'est que toutes les informations ne proviennent pas des 'bandes magnétiques', puisqu'à la page 166 la note suivante a été ajoutée à la phrase 'Kanou Nyagaté a donné naissance à quatre fils'. 'Malheureusement, Tyabi [sic-JJ], notre assistant, n'a pas retenu les noms'. Il semble que les chercheurs français, après un départ forcé (ib 149), ont laissé leurs assistants 'soudanais' à Kangaba pour assister à la partie nocturne de la cérémonie. Ceux-ci ont dû avoir des problèmes pour accomplir leur tâche, puisque De Ganay écrit 'Nos assistants Tyâbi Coulibaly et Nyamable Diarra ayant dû partir, chassés par les gardiens du *bara*, le nom de ce roi n'a pu être enregistré' (1995 168, note 125). Ces notes me font penser que la mémoire des deux assistants (qui selon leurs patronymes, devaient être des 'étrangers' d'origine bamana<sup>26</sup>) a été une source importante dans la construction du texte.

Quatre noms figurent dans les notes comme sources d'information : les deux assistants de recherche cités plus haut, Mansény Diabaté, qui, selon De Ganay, récita les paroles dans le Kamabolon, et une personne mystérieuse appelée 'l'informateur'. Puisque les deux assistants de recherche sont originaires d'une autre région, on peut douter de la valeur de leurs informations. Pour ce qui est de Mansény, il est douteux qu'il ait parlé dans le Kamabolon : les gens de Kéla ne le mentionnent pas comme un *kumatigi*, c'est Brehman Diabaté qui était le *kumatigi* en 1954.<sup>27</sup> L'informateur 'mystérieux' pourrait être Karamoko Diawara, 'l'émissaire du chef de canton qui nous a accompagnés dans tous nos déplacements' (De Ganay 1995 9) ou Dyamoussa Soumano de Bamako, un griot avec lequel De Ganay a eu des entretiens jusqu'à sa mort en 1992 (sur Dyamoussa Soumano, voir aussi Zobel 1997 236ss et Jansen 2001a, chapitre 7).

Le texte lui-même des récitations nocturnes est incroyablement court pour un récit qui dura toute une nuit, surtout si on le compare à d'autres publications sur les traditions orales. Cependant, De Ganay semble indiquer qu'il s'agit d'un texte transcrit mot à mot. Il ne compte que vingt-deux pages (De Ganay 1995 151-172) ce qui fait douter de l'authenticité de l'enregistrement. Le récit est souvent très court lorsqu'il s'agit d'événements extrêmement importants pour les habitants du Manding. Par exemple, à la page 169 elle écrit 'Soundyata descend de Maghan Konate. Ce dernier avait plusieurs épouses. Quelques-unes eurent des enfants, d'autres pas'. Je pense qu'aucun spécialiste de la tradition orale n'admettrait que ce thème puisse être traité ainsi, avec ces paroles, par un griot de Kéla. De plus, l'absence des généalogies, typiques du style narratif des griots de Kéla et politiquement essentielles, incite à penser que le texte n'est pas la transcription d'un enregistrement.

Une bonne partie du texte ne traite pas de l'histoire de Sunjara, la spécialité des

<sup>26</sup> Tyâbi Coulibaly (décédé en 1974) a travaillé pendant des décennies avec Dominique Zahan (voir Zahan 1980 11).

<sup>27</sup> Manselu [Manseny? JJ] Diabaté était le chef des griots (*jelikuntigi*) dans les années 1970 (voir Camara 1990 313).

griots de Kéla, mais de la création d'une personne qui s'appelle Arama. Ce texte est un bricolage de notions coraniques, mélangées avec des éléments d'origine mandingue, dont je doute qu'elles jouent le rôle important qui lui est attribué par De Ganay. Du moins l'ethnologue aurait-elle dû savoir, après avoir assisté à trois cérémonies du Kamabolon (celle de 1954, de 1975 et de 1982), que les griots de Kéla récitent au début de la cérémonie des discours sur La Mecque et le Prophète Mahomet, mais surtout sur Sunjara. Comparé avec les autres enregistrements faits au Manding, depuis 1945, le texte de De Ganay est ainsi une anomalie<sup>28</sup>.

Le texte sur Adam (Arama) et Eve (Hawa), présenté dans le texte I (ci-dessous), montre cependant que De Ganay a vraiment enregistré en 1954 une histoire que n'avait pas 'entendue' ou 'remarquée' d'autres chercheurs présents à l'époque (De Ganay 1995 160-161). La représentation succincte de l'épopée de Sunjara dans le livre de De Ganay nous fait douter cependant de la validité de l'ouvrage, qui est loin d'offrir au lecteur 'les histoires et mythes du Kamabolon' qu'il promet.

#### *D'où viennent les données ethnographiques de 'The Mande Creation Myth'*

Depuis la parution du travail de De Ganay (1995), il apparaît clairement que la plupart des données de Dieterlen (1957) sur le mythe de création mandingue n'ont pas été recueillies auprès des griots de Kéla ou d'autres participants de la cérémonie du Kamabolon, contrairement à ce qui est suggéré au début de son article<sup>29</sup>. Les textes présentés par De Ganay et nous-mêmes ne donnent guère d'informations en rapport avec ce mythe de création. En particulier, l'interdépendance entre agriculture, pêche et fertilité semble un aspect unique pour le texte de Dieterlen. Aujourd'hui, les images de ce mythe jouissent d'un certain prestige, le film 'Yeelen', par exemple, commence avec deux œufs dans le sable, l'image du début de la création selon Dieterlen<sup>30</sup>.

Face au texte sur le mythe de création mandingue de Dieterlen, un chercheur se trouve dans une position difficile. Il y a beaucoup d'informations qu'on ne peut pas reproduire. Ou faut-il dire 'qu'on ne peut plus reproduire'? Alors, il faut ajouter des critères de vraisemblabilité et de plausibilité, par chercher d'information confirmante dans le contexte élargi. Cette information manque, selon Van Beek, par rapport à une partie de l'œuvre de Griaule. En ce qui concerne Dieterlen, j'ai l'impression que cette information du contexte élargi ne manque pas entièrement, bien qu'elle ne soit pas disponible / écoutable / observable sous la forme d'une narration. Je ne considérerai donc pas le texte de Dieterlen comme l'anomalie qu'il semble être. Il est possible que Dieterlen ait entendu des traditions à présent disparues, car pendant mes recherches à Kéla et

<sup>28</sup> Selon Walter van Beek on devrait surtout considérer le livre de S. de Ganay comme une source pour l'histoire de l'ethnographie griotique (cf. Van Beek et Jansen 2000 372).

<sup>29</sup> 'We shall summarize it in the Mandingo version of Kangaba, but it is found under similar forms, among many peoples, some of whom - Bozo, Bambara, Kurumba, Samogo, Dogon, as well as blacksmiths and bards - have already been thoroughly studied (Dieterlen 1957 126).'

<sup>30</sup> En novembre 1992, j'ai lu, à Kankan, une thèse D.E.S. de Philosophie de l'Université de Kankan dans laquelle l'auteur parle d'un informateur Conde (âge de 62) qui disait que deux œufs (*kili fila*) sont à l'origine du monde. Malheureusement je n'ai pas noté l'auteur et le titre de cette thèse.

Kangaba (1988-1997) et surtout pendant ceux à Farabako (1999-2000), j'ai trouvé des références à l'œuvre de Dieterlen qui sont valables à mentionner. Il s'agit des références aux œufs et au sable.

En ce qui concerne l'œuf, j'ai observé à plusieurs reprises qu'il était un moyen d'éviter les conflits. M. Sidibé, infirmier de Nioumamakana (région de Sobara), m'a montré, en mars 2000, un médicament contre un conflit : on enterre un œuf, à dix centimètres sous la surface du sol, en parlant d'un problème. Si l'œuf ne pousse pas, ce problème ne créera pas un conflit. Des conflits auraient également pu être évités par un œuf que je devais briser à l'entrée du village de Farabako, pendant une séance pour prévoir ma carrière académique future. 'Arrivant à Farabako, un visiteur verra,' m'expliquait Namagan Kante, le dirigeant de la session, 'que dans ce village tous les conflits sont brisés.'

Pendant une interview à Amsterdam, en octobre 1997, les griots de Kéla m'ont donné des informations sur la signification cosmologique de l'œuf. Un journaliste mal-préparé leur a demandé, pour les amuser : 'Qu'est-ce qui est venu en premier, l'œuf ou le poulet?'<sup>31</sup> Les griots étaient choqués et répondaient : 'L'Œuf!' Lanfia Diabaté expliqua : 'Vous pensez toujours à un poulet, quand vous parlez d'un œuf. Cependant, quand nous parlons d'un œuf, nous pensons à un serpent ou à un reptile, des animaux qui cachent leur œufs dans le sable, où, par la chaleur, les œufs deviennent des êtres vivants.' Cette réponse nous montre des facteurs de création mentionnés par Dieterlen : le sable et la chaleur, instrument du forgeron, font la création ensemble.

La géomancie par le sable (*ke.peda*) m'a apporté également des informations sur le mythe de création. Cette géomancie se fait avec vingt-deux cases, contrairement au système bien connu dans toute l'Afrique qui se fait avec seize cases (voir Kassibo 1993). Dieterlen parle de vingt-deux quantités de sable de Faro (*faro tyn*), déesse de l'eau. Elle mentionne aussi vingt-deux jumeaux (Dieterlen 1957 : 135) dont vingt-deux mâles, ce qui ressemble aux vingt jumeaux d'Adam et Eve dans le récit de Lansiné (texte I, ci-dessous). On voit ainsi une liaison probable entre la géomancie maninka et le mythe publié par Dieterlen. Le chiffre vingt-deux est également mentionnée dans Zahan (1980) comme unité de compte pour la culture du mil, nourriture de base des Maninka.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> J'utilisais *kili fan* et *she kili* dans ma traduction de la question du journaliste.

<sup>32</sup> Zahan (1980) mentionne vingt deux comme une entité de calculer la maturité du mil. Cette référence à l'agriculture est fort intéressante, les Malinke étant des agriculteurs. Voir aussi Dieterlen (1988 : 35) sur 'la création de l'univers' dans son 'Essai sur 'la religion Bambara' : '( ) Puis il [l'esprit - JJ] eclata et de lui surgirent des éléments qui lentement se séparèrent, se dispersèrent et s'ordonnèrent. On dit de cet événement : «Autrefois les choses se sortirent ensemble». Ces éléments fondamentaux, au nombre de vingt deux, sont à l'origine de la création qui est classée en vingt deux catégories. Les Bambara ordonnent et nomment ces éléments selon plusieurs modes. Ils les partagent tout d'abord selon le système fondamental de la pensée créatrice *yo*, en trois groupes de sept, auxquels s'ajoute un vingt-deuxième.' Voir aussi Dieterlen (ib : 60) sur le chiffre 22, Pemba [Nbenba? - JJ] et 'un billot nommé *pembele*, image du madrier initial.'

J'ai recueilli en 1996 chez Masaman Camara (décédé en 1998), le vieil aveugle chef de village de Guènakoro (5 kilomètres de Siby) un 'vrai' mythe de création. Je lui avait demandé de parler de l'histoire de la région et, comme réponse, il a parlé pendant une heure sans interruption. A mon retour à Siby, j'ai été surpris de trouver dans l'enregistrement la narration suivante <sup>33</sup>

*'Bumahadama mume, jelimafen mume, k'a bila kungofen na, k'a bila sofen na, k'a bila jina la, k'a bila məkɔ la, k'a bila sa la, k'a bila gwankabadɔw la, olu bɛɛ bɔlen ton fila pe le la*

*K'a ta bunahadama ma, k'a bila daabaw la, k'a bila wulakɔɔfenw mume la, tolo fenfen ma, ɪ de tolo fenfen kun, olu bɛɛ bɔlen ton kelen le la Alu dɔ faranni, alu dɔ faranni kɛɛ le kan*

*K'a mine gwankabadɔw ma, k'a bila samanfu ukapɪ ma, ɪ jan fenfen na, ɪ komi sakene o, fennin kunntan o, o bɛɛ kɔɔsi, tolo t'o si ma, o fana bɛɛ bɔlen ton kelen le la*

*Tolo fenfen ma, ɪ k'a kɔɔsi, o bɛɛ den wolo*

*I kan fenfen ma o di, fenfen ɪ samal' ɪ furu kan, sa dɔ seke, kaana dɔ seke, basa dɔ seke, bama dɔ seke, kono minw ɪ panna seke, tolo t'o si ma, bai ɪ oyɪ bɛ kɪli la*

*I mana den yerenin ye min kɔɔɔ, tolo o ma I mana fenfen ye kɪli lala tolo t'o ma Kow danfaranni ye naw n'olu tɛ*

*N'o tɛ, n'ɪ si ma se yɔɔɔ min ma, ɪ d'o dɔw ye k'o to tan*

*Kuma dɔw ye, o do fɔ, o tɛ bɛn, pama o la An denmisennamɔɔɔw bɛ dan siya dɔ'*

'L'homme, toutes les créatures ayant du sang, les animaux de la brousse, les animaux domestiques, le diable, les serpents,<sup>34</sup> les gens, les oiseaux, sont tous issus de deux termitières

L'homme, les animaux domestiques, les animaux de la brousse, tous ceux qui ont des oreilles, sont tous issus d'une même termitière. Ils ont été séparés, ils ont été séparés sur la terre

Les oiseaux, (?),<sup>35</sup> ceux qui tournent leur face au ciel,<sup>36</sup> les lézards,<sup>37</sup> les animaux inutiles,<sup>38</sup> fais attention,<sup>39</sup> n'ont pas d'oreilles et sont tous issus d'une même termitière

<sup>33</sup> Une première version de ce mythe a été transcrite et traduite, en 1997, par Ouna Faran Camara. J'ai partiellement adapté ('bambarifié') l'orthographe, en utilisant Bailleul (1996 et 1997)

<sup>34</sup> O F Camara a traduit *sa* par 'reptile'

<sup>35</sup> J'ai suivi l'orthographe de O F Camara. S'agit-il de *samafurukaw* (ceux qui ressemblent aux serpents) ou de *sanmafurukaw* (ceux qui ont marie le ciel)?

<sup>36</sup> Traduction incertaine de JJ

<sup>37</sup> O F Camara ajoute entre parenthèses 'les reptiles'

<sup>38</sup> O F Camara a traduit 'les insectes'

<sup>39</sup> Traduction incertaine. O F Camara a transcrit *kɔɔsi*, mais il n'a pas traduit le terme

Tous les êtres qui ont des oreilles, fais attention, donnent naissance à des petits (°), le serpent, l'iguane d'eau, le margouillat, le crocodile, les oiseaux volants, n'ont pas d'oreilles, ils pondent des œufs

Ceux qui donnent naissance à des petits ont des oreilles. Ceux qui pondent n'ont pas d'oreilles. Ces différences sont entre nous et ceux-ci

Quand on n'a pas l'âge de certaines choses, on les laisse  
Il n'est pas bon de parler de tout ce qu'on connaît, cela provoque une force néfaste <sup>40</sup>  
Nous, les adultes, nous limitons dans certains cas '

J'ai trouvé ce mythe de création par hasard. Il est néanmoins fort intéressant<sup>41</sup> et également important pour juger du texte de Dieterlen (1957). Masaman Camara attribue une grande importance à l'audible, ce qui est courant dans une société où l'écrit n'a pas un grand rôle (cf. Ong 1982), avoir ou non des oreilles est pour lui le critère définitoire. L'idée que le Verbe est à l'origine de la création est (presque) universel. Masaman parle de termitières, celles-ci sont connues comme des lieux de création (Dieterlen 1988) ou lieux de pouvoir, un chasseur puissant peut être comparé à une termitière en laquelle il peut se transformer, ou peut être aussi comparé avec un destructeur de termitières <sup>42</sup>. On note que la terre des termitières fonctionne comme le prédécesseur d'argile (*bugu*) comme matière de fabrication, selon les narrations de forgeronnes de Naréna, spécialistes locales de l'art de la poterie (Florusbosch 2001). Une force créatrice est attribuée aux termitières, car les forgeron(ne)s africain(e)s sont généralement considérés comme des spécialistes des processus de création et de transformation (cf. Herbert 1993).

Bien que les thèmes et les acteurs se ressemblent, la narration de Masaman n'a pas de véritable similitude avec le texte publié par Dieterlen. J'ai l'impression que Dieterlen a généralisé une histoire parmi plusieurs mythes de création, ou mis bout-à-bout des thèmes qu'elle a entendus pendant ses recherches au Soudan, dès les années 1930. La narration de Masaman me fait penser que le discours sur la création a été plus variable et que cela n'est dit par Dieterlen. Cependant, le texte de Masaman permet aussi d'accepter le texte de Dieterlen comme l'évidence d'un discours presque disparu. Bien que le mythe de création ne soit pas raconté dans le Kamabolon - raison pour laquelle je traite ce sujet dans le cadre de ce livre - je ne pense plus que ce texte serait surtout le résultat de la collaboration entre un chercheur et un informateur spécifique ou un assistant de recherche.

---

<sup>40</sup> O F. Camara n'avait pas traduit les mots *jama b a la*. Le terme *jama* est (peut-être avec *fadenya*) le terme le plus 'celebre' et discute dans les études mandingues. Les études mandingues américaines en particulier le considèrent comme un 'concept cle' pour connaître les cultures dites 'Mande' (par exemple, Bird et Kendall 1980, Brett Smith 1996, Hoffman 1998 et 2000). Récemment des chercheurs européens ont montré une attitude critique par rapport à l'importance de *jama* (Zobel 1997, Schulz 2000, Jansen 2000b), critique à laquelle je souscris (cf. les remarques sur la tendance à mystifier la culture mandingue, dans ce chapitre).

<sup>41</sup> Je remarque ici l'absence de poissons, le mythe de M. Camara est une narration d'agriculteurs, pas de pêcheurs.

<sup>42</sup> Je pense ici aux éloges des Konate, qui sont célébrés comme tueurs de termitières *tonfinfagabaga sera tongwefagabaga sera* (pour des traductions différentes, voir Ly Tall et al. 1987 : 41 et 177 et Jansen et al. 1995 : 89).

*Conclusion*

Les textes collectés dans les années 1950 par les 'élèves' de Marcel Griaule ont eu, dès leur publication, une grande influence. Dans ce chapitre j'ai noté la préférence de ce groupe de chercheurs pour les traductions 'symboliques' des termes maninka, considérant comme secondaires la présentation de la cérémonie du Kamabolon et l'analyse des fonctions sociales. Je critique également le texte publié par De Ganay (1995), qui n'est pas une relation des paroles vraiment dites à l'intérieur du Kamabolon. Je considère que ce texte est incomplet et fortement influencé par la médiation des assistants de recherche sur place et par d'autres personnes qui se sont ajoutées a posteriori au projet. J'ai montré qu'il était très peu plausible que le mythe de création mandingue, texte publié par Dieterlen en 1957, ait pu être raconté dans le Kamabolon. J'ai cependant présenté de nouvelles données ethnographiques (de la géomancie et de la tradition orale) pour justifier l'idée que le texte de Dieterlen puisse être, de manière synthétique, le résultat d'une recherche authentique; il n'est pas le pur produit de la collaboration entre un informateur et un chercheur, comme l'est le fameux entretien avec Ogotemmêli publié par Griaule.



## CHAPITRE III

### UNE ANALYSE HISTORIOGRAPHIQUE DES RÉCITS DU KAMABOLON

Les récits du Kamabolon sont variés: il y a l'épopée de Sunjara, des récits sur la création, des récits d'inspiration coranique, des récits sur les ancêtres à La Mecque, des récits sur d'autres ancêtres mandingues et des incantations anciennes. Le texte de l'épopée de Sunjara est hors de sujet pour ce livre, puisque déjà publié. Les récits sur la création, et la discussion sur leur existence, sont traités dans le chapitre II. Le chapitre III traitera les textes des quatre autres groupes, dont on trouve des exemples dans les textes I - III. Il s'agit de textes d'inspiration coranique, de textes inspirés par les 'hadith' (la tradition écrite rapportée après le décès de Mahomet), de l'incantation-interdite-à-enregistrer 'Dibi' ('l'obscurité'), et de récits inspirés par l'histoire contemporaine écrite.

La plupart des textes présentés dans ce chapitre ont une forte relation avec la tradition orale du monde islamique, qui est souvent inspirée par le Coran et les 'hadith'. Les thèmes de ces textes ne sont pas spécifiques de Kéla, du Manding, ou même de l'Afrique de Ouest. Si les textes ici présentés donnent l'impression d'être nouveaux et uniques, cela s'explique par les lacunes de la documentation concernant ce genre de textes.

Bien que ces textes soient présentés comme 'récits du Kamabolon', on notera déjà l'attitude remarquable du *kumatigi* Lansiné Diabaté vis-à-vis de ces récits. En 1999, il me dit plusieurs fois (implicitement ou explicitement) que ces récits n'étaient que des embellissements - le véritable récit du Kamabolon étant le *Mansa Jigin* qu'il m'avait déjà raconté en 1992. On peut faire une cérémonie du Kamabolon, d'après Lansiné, sans réciter les textes ici présentés.

Ces textes sont cependant utiles, même indispensables, pour comprendre le dynamisme de la cérémonie. Dans le chapitre IV, je montrerai que la signification de l'espace dans lequel la cérémonie a lieu s'est modifiée avec le temps. Les textes d'inspiration islamique montrent un même dynamisme au niveau narratif. Ce dynamisme est nécessaire pour que la cérémonie reste 'logique' dans la perspective des acteurs et pour accentuer l'importance du *Mansa Jigin* et le légitimer. Dans ce cadre, il illustre bien ce que Seydou Diabaté me racontait le 4 avril 1997 - un mois avant la cérémonie du Kamabolon: 'Depuis quelques mois, ton père [Lansiné - JJ] nous a souvent parlé de l'histoire du Manding. On peut trouver souvent cette histoire dans le Coran et cela confirme l'authenticité de notre tradition.'

*Textes d'inspiration coranique*

Le Coran a (eu) une grande influence sur la tradition orale. En particulier les figures d'Adama et d'Eve, ainsi que celle de 'Nabilu (Ibn) Burahima' ou 'Brahima' (Abraham de l'Ancien Testament) sont clairement d'origine coranique. Les traditions sur ces 'ancêtres' (*mɔkɛw*) sont anciennes dans le Manding où l'Islam s'est implanté depuis des siècles, bien que les rapports écrits de ces traditions orales soient rares. A l'heure actuelle sa diffusion par la radio et la télévision a permis une grande connaissance de ces récits (cf. Launay 1997, Conrad 2001).<sup>43</sup>

Adam et Eve sont historiquement d'origine coranique/islamique,<sup>44</sup> mais ce qu'on raconte sur eux dans le Kamabolon, a emprunté à la tradition mandingue. Le nombre de quarante jumeaux - les enfants d'Adam et Eve - fait écho aux 44 (ou 48) 'familles' qui sont originaires du Manding (Dieterlen 1957: 124).<sup>45</sup> Dieterlen ajoute que le nombre de 44 est populaire chez les populations dites 'ouest-soudanaises'. L'idée d'une entité jumelle à l'origine du monde est aussi typique pour la zone - on pense ici aux jumeaux Faro et Ndomo Jiri - même pour toute l'Afrique sub-saharienne (cf. ib.: 126). L'histoire d'un grand nombre de jumeaux n'est pas spécifique de Kangaba.<sup>46</sup>

Le récit présenté par De Ganay fait aussi référence aux enfants jumeaux du couple du Paradis. Ce récit est tellement riche et intéressant pour la comparaison avec le texte de Lansiné que nous le citons entièrement (1995: 160-161):

Quand Bamba Arama [= Adam-JJ] était sur la terre avec sa compagne, il se promenaient, et ils allèrent partout. Leur Maître, le Créateur, leur avait défendu de manger les fruits d'un arbre, disant qu'en cet arbre était le moyen de toujours rester sur la terre. Ils restèrent très longtemps sans manger le fruit de l'arbre.

Puis Iblissa, voulant les tromper, se transforma subitement en miroir et il se montra à la compagne de Bamba Arama, qui y aperçut l'image d'une femme.<sup>47</sup>

Le miroir dit alors à Ba Awa [= Eve - JJ]: 'Quand Bamba Arama te quitte, il va chez celle que tu es en train de regarder; il prend le fruit qui vous était interdit pour

<sup>43</sup> Le vendredi soir ces deux media ne diffusent que des informations religieuses (par exemple l'*Arisala* comme il est publié en Bamanakan par Al Hajj Modibo Jara [1999]). On note aussi que des audio-cassettes comprenant des récits, des contes et des prières islamiques sont en vente partout au Mali; il doit aussi y avoir des cassettes comprenant des traditions orales ou écrites-mais-transmises-oralement.

<sup>44</sup> J'accepte la critique de J.-L. Amselle (2001: 776) par rapport à notre remarque (dans Van Beek et Jansen 2000) qu'Adam et Eve dans la tradition orale mandingue sont actuellement des notions mandingues est qu'il est donc logique que les gens donnent d'étymologies locales de leur noms, demant ainsi leur origine arabe. Cependant, dans le cadre de mon objectif de fournir d'une analyse historiographique et philologique, il est nécessaire de mentionner les sources les plus anciennes.

<sup>45</sup> Pour le nombre '22', voir la dernière section du chapitre II

<sup>46</sup> Kemp (dans Jansen 2001b, note 7) a entendu parler, pendant ses recherches en Gambie, d'un certain 'Sam' [Sem?-JJ] qui refusait d'épouser sa petite-sœur, mais épousait sa propre sœur jumelle après avoir tué son grand-frère lui-même aussi intéressé à épouser cette sœur

<sup>47</sup> Note par JJ il est remarquable qu'une telle tradition soit contée avant l'introduction de la télévision dans le Manding. Cf. Conrad (1999b: 207-208) qui présente une histoire des années 1990 dans laquelle Sogolon Kolonkan, sœur de Sunjara, a, sous son pagne, une sorte de télévision qui montre à Sunjara Sumaoro Kante et ses guerriers à Soso

aller le donner à la femme en question ' Ba Awa, compagne d'Arama, se fâcha alors, elle partit cueillir le fruit de l'arbre pour en manger et en faire manger à Bèmba Arama

( ) Après avoir vu dans le miroir celle qui lui ressemblait, Awa dit 'Ainsi donc Arama va cueillir le fruit qui nous est interdit pour aller l'offrir à cette femme-là' Et elle se fâcha, s'étant fâchée, elle décida de partir, mais avant son départ, le Créateur lui donna des sandales Il agira de même à l'égard d'Arama qui décida plus tard d'aller à la recherche d'Awa Awa et Arama restèrent séparés pendant mille ans et pendant mille ans, l'un chercha l'autre ( ) Après mille ans de pérégrinations, Arama aperçut Awa assise au loin Elle-même l'avait vu et avait aussitôt baissé la tête Bèmba Arama s'étant approché l'appela 3 fois 'Awa, Awa, Awa ' Elle répondit 'C'est moi, Arama, ton épouse ' Et elle ajouta 'Moi, depuis que tu es parti, je suis restée ici et n'en ai pas bougé', alors qu'elle n'avait cessé de se déplacer en quête de son compagnon Arama lui dit 'je te cherche depuis mille ans ' Arama voulait alors toucher Awa, mais Dieu dit à l'ange Dyibirila (Gabriel) qu'ils ne devaient pas se toucher tant que le mariage ne serait pas 'attaché' Pour que ce mariage soit 'attaché', il fallait qu'en soient payés les droits Les 'cauris' (la dot) ont été déposés et sur eux ont été dites les règles du mariage C'est depuis ce moment que le mariage a été institué selon la coutume

Le mariage ayant été 'attaché', les deux époux se sont tenus, ils sont partis édifier leur abri ou ils ont demeuré très très longtemps Il leur naquit 34 enfants, puis encore 34, tous des jumeaux mâles et femelles Les garçons du deuxième groupe épousèrent les filles du premier, et leur jumelles se sont mariées avec les garçons du premier groupe L'interdit de 'coucher' avec sa propre sœur, aînée ou cadette, date de ce temps-là Un très long temps s'écoula, jusqu'à ce que naisse Nouhoun (il s'agit, dit Mansénou Dyabâté, de Nouhoun (Noé) l'ancêtre de la race noire) Parmi les enfants de celui-ci figuraient Kabila, l'aîné, et Habila, le cadet, chacun avec sa jumelle Kabila voulait épouser sa propre jumelle alors qu'elle devait être a Habila Une dispute éclata entre les deux frères, et l'aîné tua le plus jeune Ce fut le premier sang humain versé sur la terre, mais celle-ci ne voulait pas le recevoir, car c'était comme sa propre écorchure, ce qui est sur la terre faisant partie d'elle-même Le Créateur fut mécontent de ce sang versé Le meurtrier s'enfuit Partout où il allait, il n'était pas reçu, il a fui, il a fui, jusqu'au moment où il voulut se repentir

Il alla s'asseoir au pied d'un arbre auquel il raconta sa faute Le Créateur lui dit que pour qu'il soit en paix, il devait se racheter La guerre a été introduite dans la création en ce temps-là, le versement de sang a été possible à partir de ce moment-là, c'est là que la haine entre les frères<sup>48</sup> a commencé

On observe des différences intéressantes entre cette histoire et celle de Lansiné dans la citée dans le texte I En 1954, le Dieu veut instituer le mariage, mais en 1999 c'est la

---

<sup>48</sup> Note par JJ sans doute, cette histoire renvoie ici au *fadenya*, la rivalité fraternelle, qui est la base de l'organisation sociale des peuples mandingues (cf Bird et Kendall 1980)

femme qui insiste pour le mariage. En 1954, la femme semble avoir une certaine autonomie, parce qu'elle décide personnellement de fuir du Paradis - elle n'est pas chassée. En revanche, en 1999, Eve/Awa est punie pour avoir mangé le fruit interdit; elle a pour peine les menstrues et du fait de cette impureté, ne peut plus rester au Paradis. L'impureté d'une femme en règles n'est pas limitée à l'Islam; on la trouve dans le Manding et ailleurs depuis longtemps (cf. Herbert 1993).

La position de la femme dans la tradition orale de Kéla a souffert d'une régression grave au XX<sup>ème</sup> siècle; les femmes ont perdu une certaine autonomie. Par rapport à la version de Kéla de l'épopée de Sunjara, j'ai déjà remarqué une régression du statut de la femme (Jansen 2000c: 138-140). Dans plusieurs versions de l'épopée - parmi eux la version la plus fameuse de Niane (1960) - une femme joue un rôle crucial: la (demi-)sœur de Sunjara trouve le moyen par lequel son adversaire Sumaoro Kante peut être vaincu. Cependant, dans la version de Kéla, cette femme est capturée par Sumaoro et libérée par un griot masculin. Ensuite, le moyen pour vaincre Sumaoro est préparé par des marabouts, des savants islamiques. L'Islam m'apparaît la cause de ce changement remarquable du statut des femmes, et les différences entre l'histoire du Paradis selon Lansiné Diabaté et celle enregistrée par De Ganay se laissent analyser de manière identique.

En ce qui concerne les êtres humains en général, on voit un changement similaire qui prend de l'homme son autonomie. En 1954 Arama/Adam est remplacé à plusieurs reprises par un Adam plus puissant. Cependant, dans le récit de Lansiné Dieu remplace sa création 'ultime' plusieurs fois jusqu'à ce qu'il crée un être, l'Homme, qui accepte une position modeste dans Son œuvre.

Lansiné ne parle pas de 'Habila et Kabila', les noms mandéisés de Caïn et Abel.<sup>49</sup> Cependant, il aborde ce thème pendant une récitation informelle faite le 3 avril 1997 (Jansen 2001b: 18-19). Il est donc clair qu'il connaît cette histoire (qui est très connue dans le Manding, car elle ressemble au thème de la rivalité fraternelle *fadenya*).

Le récit de Lansiné comporte de nombreuses références à l'Islam, mais il est, sur le fond, 'manding'. On voit que Dieu crée Ses êtres sur le sable (*cen, kɛɛ*), une image déjà mentionnée par rapport à l'œuvre de Dieterlen (ci-dessus). Cette référence à la géomancie m'étonnait, parce que Lansiné, bien qu'il connaisse des marabouts qui pratiquent la géomancie, ne la maîtrise pas lui-même, ni dans sa version des seize cases, ni dans sa version des vingt-deux cases.

A Abraham est également attribué un rôle important. Dans l'Islam, Abraham est un Prophète qui a fourni des prescriptions et qui est célébré comme le constructeur de la Ka'aba à La Mecque (cf. sourate 3, verset 67). En plus, le verset 95 du même sourate nous apprend qu'Abraham n'était pas un païen.

<sup>49</sup> La sourate 5, ligne 27-31 réfère à Habil et Qabil, les noms arabes pour Cain et Abel dans l'Ancien Testament. On note ici que la prévalence du frère cadet est un thème connu, tant en Afrique que le proche-oriental. Pour le Manding elle est soulignée par ma propre analyse de ce thème (Jansen 1996 et Jansen 2001a, chapitre 5. Voir aussi le film 'La Génèse' de Cherck Oumar Sissoko [1999] qui raconte l'histoire biblique dans un contexte mandingue). En ce qui concerne l'Ancien Testament, Greenspahn (1994) relie l'ultimogéniture à la grâce divine.

Les liens imaginaires entre le Ka'aba et le Kamabolon sont importants. Le nom local de Kangaba est Kaaba d'où la comparaison facilement établie avec la Ka'aba. Le Kamabolon est aussi censé contenir de la terre de la Ka'aba, ou une partie de la Ka'aba. L'historien Djibril Tamsir Niane présente le Kamabolon comme ayant été construit au XIV<sup>ème</sup> siècle par Mansa Souleymane, après son pèlerinage à La Mecque (1975). Le Kamabolon aurait été ensuite un sanctuaire pour des objets rituels païens. El Haji Umar Tall, le fameux conquérant toucouleur, l'aurait restauré comme sanctuaire islamique (Hoffman 2000 : 39, Meillassoux 1968 : 179). Personnellement, j'ai entendu dire plusieurs fois qu'un saint Coran, donné par El Haji Umar Tall pendant son passage à Kangaba vers 1840, se trouverait dans le Kamabolon.<sup>50</sup> De Ganay a également entendu parler d'Abraham (1995 : 161-162).

Le monde continue encore des années, jusqu'à la naissance de Nabila Braima (Abraham). Nabila Braima est le constructeur de la mosquée de La Mecque. Il construisit cette mosquée pendant 7 ans, mais elle s'enfonçait au fur et à mesure dans la terre jusqu'au moment où, entièrement achevée, elle en jaillit. En ces temps-là, le peuple ne connaissait que l'agriculture qui, seule, existait, les gens vivaient en société, mais une société pleine de haine.

Cette narration ne réfère pas à l'histoire coranique de la construction de la Ka'aba. Le Coran a fourni alors des antagonistes des traditions orales mandingues. Ceux qui ont, cependant, les rôles les plus importants sont les assistants de Mahomet dont les œuvres sont transmises par des légendes et des traditions.

### *Les ancêtres mandingues dans La Mecque*

Après la mort de Mahomet commencèrent à circuler des légendes (le 'kissa') et des traditions (le 'hadith') sur ce que le Prophète avait fait ou approuvé. Un grand nombre de ces narrations est déjà consigné au VIII<sup>ème</sup> siècle. Ce sont surtout les 'hadith' qui ont eu une influence dans la formation de la loi islamique (Raven, dans Ibn Ishaak 2000 : 10). L'anthologie la plus connue sur ces légendes et traditions est 'La Vie de Mahomet' d'Ibn Ishaak.<sup>52</sup> Ces légendes se sont dispersées dans l'Afrique depuis longtemps, certainement plusieurs siècles avant l'ère coloniale (Guillaume, dans Conrad 1985 : 44).

Les grands héros de l'Islam, présentés dans les traditions orales mandingues comme des ancêtres, sont porteurs d'un patronyme (*jamu*). La seule exception est le Prophète lui-même, dont aucune famille ne revendique la descendance directe.

---

<sup>51</sup> Ce qui est remarquable. El Haji Umar Tall est connu pour avoir brûlé des sanctuaires païens partout dans le Manding. Pourquoi aurait-il vénéré le Kamabolon qui était un sanctuaire païen? Il est possible que la fonction 'non religieuse' de la cérémonie (comme cérémonie d'organisation de l'armée) était plus centrale auparavant.

<sup>52</sup> Note par JJ. En ce qui concerne les mosques voir la sourate 9, 17-19.

<sup>53</sup> J'ai utilisé une anthologie néerlandaise de l'œuvre d'Ibn Ishaak, présentée par Wim Raven.

Le premier muezzin, Bilaal ibn Rabaah, était, d'après Ibn Ishaak, un esclave (noir) converti à l'Islam, d'origine éthiopienne, qui est manumis par Abu Bakr (voir ci-dessus) puis donné à Mahomet. Dans la tradition orale de Kéla, ce Bilaal ibn Rabaah est 'Ase Bilali', 'Jon'<sup>53</sup> Bilali' ou 'Sena Bilal', le père de Mamadi Kanu, le premier roi du Manding, et donc un ancêtre de Sunjara. Ase Bilali est cependant, dans la perspective des griots de Kéla, un fils royal<sup>54</sup> avec lequel le Prophète avait déjà prévu, avant la destruction de Kayibara, une collaboration. Cette collaboration résulte de la conversion d'Ase Bilali par le Prophète. L'histoire d'Ase Bilali constitue, à Kéla, le début de l'épopée de Sunjara. Son histoire ne fait donc pas partie des récits ici présentés.<sup>55</sup>

Ali (Ali ibn abi Talib), cousin du Prophète et quatrième calife, a été également incorporé à l'épopée de Sunjara, sous le nom de Badara Aliu.<sup>56</sup> Badara Aliu est le héros de la prise de 'Kayibara' - Chaibar chez Ibn Ishaak. Après le combat de Kayibara, le nom de Badara Aliu aurait été changé en Mandé Sise Mori (Jansen et al. 1995: 23), ce qui fait de lui le premier marabout (*mori*) du Manding, et le porteur du *jamu* Sise ou Cissé.<sup>57</sup> On voit des similarités entre le récit mandingue et celui d'Ibn Ishaak: Ali souffre de mal aux yeux<sup>58</sup> et il fait des actions héroïques aux portes de la ville de Kayibara: selon Ibn Ishaak il utilise une porte pour se protéger contre l'ennemi, selon les griots de Kéla il les jette en l'air.<sup>59</sup>

Le Prophète lui-même, Asse Bilali et Badara Aliu ont une place dans l'épopée de Sunjara - selon moi, l'épopée s'est amplifiée dans le temps - tout comme d'autres traditions,<sup>60</sup> et d'autres traditions sont encore 'dans la chambre d'attente'. Parlant des récits présentés dans ce livre, Lansiné contredit plusieurs fois ma suggestion que ces récits formeraient une partie obligatoire ou cachée/secrète pendant la récitation septennale nocturne: 'On peut les raconter au début, mais cela n'est pas nécessaire.'

Des héros encore 'dans la chambre d'attente' Bakari Sidiki (Abu Bakr ibn abi Quhaafa al-siddiq, chez Ibn Ishaak), beau-père du Prophète et premier calife (622-634), est le plus célèbre. Dans la tradition mandingue il figure comme ancêtre des Fofana, un

<sup>53</sup> Jon = esclave, serviteur

<sup>54</sup> Voilà comment le problème de la basse extraction des Keita est résolu: l'esclave devient un prince' (Cf. discussion dans Conrad 1985: 38 'However, it is not clear how Bilal's previous slave status was reconciled in the minds of the Keitas and their bards.')

<sup>55</sup> Pour un aperçu des références à Asse Bilali, voir Conrad 1985: 35-39. Conrad y montre la place centrale de la guerre de Kayibara dans la tradition islamique

<sup>56</sup> J'explique le prénom de Badara par la présence d'Ali à la guerre de Badr - voir Ibn Ishaak, Badr était un centre commercial

<sup>57</sup> Cherchant une explication pour la popularité du thème de Kayibara dans le Manding, Conrad ne mentionne pas la présence des grands héros Ali et Abu Bakr à Kayibara, et il explique la popularité du thème seulement par la présence de Surakata, le premier griot, à Kayibara (Conrad 1985: 39)

<sup>58</sup> Chez Ibn Ishaak, ce mal aux yeux est guéri par le Prophète qui crase sur les yeux d'Ali. Dans la tradition orale mandingue, le mal aux yeux est guéri par du piment en poudre, pilé pour Ali par sa femme Fatumata Bintu (Faatima bint Muhammed, la fille du Prophète).

<sup>59</sup> L'orage qui fait couler le sang des gens de Kayibara semble également être un thème pris à la narration d'Ibn Ishaak sur la guerre de Badr.

<sup>60</sup> Sans oublier Buraku (al-Buraaq), le cheval miraculeux sur lequel le Prophète faisait son voyage nocturne (Ibn Ishaak: 79-80). Voir aussi Jansen et al. 1995: 24 et Ly-Tall et al. 1987, ligne 68.

*jamu* connu dans la zone comme maraboutique. Je n'ai pu trouver ni sources arabes, ni sources mandingues pour l'histoire du texte de Bakari Sidiki (voir ci-dessous), mais je ne peux pas croire que cette histoire serait 'nouvelle'.

Les histoires sur Surakata sont nombreuses dans le monde mandingue (Conrad 1985 39-48). Elles parlent de la tentative de capturer le Prophète ainsi que de la conversion de Surakata (thèmes également trouvés chez Ibn Ishaak qui parle de Suraaka ibn Maalik ibn Ju'shum). Dans le Manding, du fait de ses capacités verbales, Surakata est considéré comme l'ancêtre des griots, ce qui explique l'obligation chez les Mandingues de faire des offrandes à Surakata (c'est-à-dire aux griots en général), coutume qui serait prescrite par le Prophète-même. Conrad (1985 45) note que, dès les années 1970, les griots mandingues connaissent Surakata en partie par l'écoute de Radio Mali.

Le récit de Lansiné sur Surakata n'est pas riche d'un point de vue littéraire (cf. autres versions dans Conrad 1985 45). Il est clair que la vie des ancêtres à La Mecque n'est pas sa spécialité.

Bien qu'il soit possible de retracer les origines spécifiques de plusieurs traditions sur les ancêtres dans La Mecque, souvent les relations sont faibles. Comme l'écrit Conrad (1995 92) dans un article sur les traditions par rapport à Fosana, l'ancêtre des *funew* ou *finaw*, un groupe de *jamakalaw* (pour Fosana, voir aussi le texte II).

Fosana's character and the stories about him constitute a collage of loosely connected incidents from the Prophet's life and times. ( ) That the composite image of Fosana derives from not one but several miscellaneous characters and incidents from the Prophet's life and times may be due to the usual distortions in the long chain of transmission characteristic of oral tradition. But ( ) our nonliterate informants' knowledge of these texts is periodically reinforced nowadays by radio broadcasts and increasingly direct experience of the Islamic heartland. Therefore, the extensive range of elements selected for the Fosana legend could be matter as much of choice as of chance.

Ce genre de contes d'origine islamique est un genre d'influence croissante, comme l'est aussi la catégorie de contes que je traiterai dans le paragraphe suivant : les traditions orales d'origine 'écrite'.

*Une nouveauté : le voyage en l'Amérique d'Abu Bakr II*  
(par Pekka Mäsonen et Jan Jansen)

Une histoire remarquable, dans l'ensemble ici présenté, est celle du voyage d'un roi en Amérique. Elle fait partie d'une petite collection de courts récits que Lansiné me raconta spontanément le 17 novembre 1999 (voir texte III), après un séjour de quelques semaines à Bamako. Normalement Lansiné ne raconte jamais de récits sans avoir discuté de sa rémunération à l'avance. Cette fois-là il le fit, et selon mon opinion, par une certaine vanité personnelle. Il était très fier du livre comprenant sa version de l'épopée de Sunjara et il avait souvent exprimé l'idée que je pourrais publier jusqu'à dix livres avec ses paroles. Lorsque je lui demandais s'il il avait entendu ces textes à Bamako, il se fâchait.

un peu 'A tun be ne kɔɔ / A tun be ne kɔɔ / N ka kɔɔkuma, u te ban' ('Ces paroles étaient déjà dans moi / Elles étaient dans moi / Les paroles de mon intérieur sont sans fin')<sup>61</sup>

L'enregistrement d'août 1999 l'avait un peu déçu, parce que je lui avais dit, après l'enregistrement, qu'il ne suffirait pas pour un livre <sup>62</sup> Il semble que Lansine cherchait une revanche Il est significatif que Lansine me demandait, après l'enregistrement du 17 novembre (d'une durée d'environ cinq minutes et qui consistait surtout en une deuxième narration de l'histoire de Bakari Sidiqi - voir texte II), si ses paroles seraient suffisantes pour 'produire un livre' (*ka liburu bo*)

L'enregistrement du 17 novembre contient des histoires dont le voyage en Amérique est, du point de vue de l'historiographie, le plus intéressant Ce récit a probablement été introduit au 'Mali' dans les années 1950 (voir ci-dessous) Les récits qui ne font pas partie d'une répétition rituelle avant la cérémonie, comme l'est le texte de l'épopée (voir Chapitre IV), semblent souvent être remplacés ou adaptés

La découverte de l'Amérique par un roi de l'ancien empire du Mali est fondée sur une anecdote cryptique, dans la description par al-Umari, à propos de la visite de Mansa Musa au Caire Selon Mansa Musa, son prédécesseur avait cru qu'il serait possible de découvrir les limites les plus lointaines de l'océan C'est pourquoi il aurait embarqué avec une flotte de deux mille bateaux, et aurait disparu Après cet épisode, Mansa Musa serait devenu le roi du Mali (voir Hopkins et Levtzion 1981 268-269) On ne sait pas exactement ce que Mansa Musa voulait dire avec cette anecdote Référait-il à une expédition qui avait réellement eu lieu? Ou voulait-il amuser ses hôtes, comme il l'avait fait avec ses explications fantastiques par rapport à l'or dans le 'Pays des Noirs'?

La valeur de cette anecdote d'une expédition maritime malienne est contestée par le fait qu'elle a été consignée plusieurs années après la visite de Mansa Musa au Caire Il est vrai qu'al-Umari a collecté ses informations chez des gens qui ont assisté à la visite de Mansa Musa, mais on ne peut pas être sûr qu'ils aient correctement retenu les paroles du roi, et si les paroles du roi ont été correctement traduites Nous ne connaissons pas le rapport original, mais seulement sa traduction et son interprétation en arabe

De plus, une telle histoire ne peut pas être suffisante pour démontrer qu'une telle expédition a atteint le Nouveau Monde Thor Heyerdahl nous a montré, par son expédition Ra, qu'on peut traverser l'Atlantique par des moyens navals simples Cependant, si quelque chose était possible pour les hommes d'autrefois, cela ne dit pas qu'une telle chose a nécessairement eu lieu L'imagination historique et l'histoire ne sont pas semblables

Le nom d'Abu Bakr II (ou 'Bakari II', le roi qui aurait atteint le Nouveau Monde) est également problématique, puisqu'il ne se trouve pas dans les sources arabes pour l'histoire du Mali du XIV<sup>e</sup> siècle De plus, un roi-navigateur ne peut pas être placé dans la généalogie des rois du Mali construite par Nehemia Levtzion, qui se base sur les

<sup>61</sup> 17 novembre 1999 en disant ces paroles, Lansine mettait sa main sur son ventre

<sup>62</sup> Ce jour, Lansine avait parlé pendant une heure, mais pour l'essentiel il s'agissait d'une répétition (parfois abrégée) des premières parties de sa version de l'épopée de Sunjara Le début de cet enregistrement est le texte I



sources écrites arabes et les sources orales (Levtzion 1963 et Levtzion 1973 63-72)

Selon Ibn Khaldun, les trois rois du Mali qui précédaient Mansa Musa (règne 1312-1337) étaient Mansa Sakura, Mansa Qu (le petit-fils de Mansa Mari Jata [= Sunjara]) et Mansa Muhammed b Qu (Hopkins et Levtzion 1981 334) Mansa Sakura fit le pèlerinage à La Mecque par Le Caire pendant le deuxième régime du sultan mamelouk Al-Malik al-Nasir (regne 1299-1309) et, à son retour au Mali, il fut tué vers Tripoli par des brigands (Beckingham 1953 29-30) On ne sait rien des courts règnes de Qu et Muhammed b Qu <sup>63</sup> Le nom d'Abu Bakr II est probablement le résultat d'un malentendu Selon Ibn Khaldun, Mansa Musa ('Mansa Musa b Abi Bakr') était le petit-fils du frère de Mari Jata, du nom d'Abu Bakr Ce dernier est un autre Abu Bakr que celui qui régnait au Mali avant Mansa Sakura, et qui était le fils de la sœur de Mari Jata En conclusion, ni al-Umari, ni Ibn Khaldun n'ont écrit que le prédécesseur immédiat portait le nom de 'Abu Bakr' (qui alors aurait été 'Mansa Abu Bakr II') Si l'anecdote rapportée par al-Umari était vraie, le roi-navigateur aurait été Mansa Muhammed b Qu

L'hypothèse d'un contact précolombien entre l'Afrique d'Ouest et l'Amérique trouve son origine vers 1900 Les origines de cette hypothèse nous sont inconnues, mais la source d'inspiration semble être les caractéristiques africaines de l'architecture mexicaine, l'anecdote d'al-Umari n'est qu'une source d'inspiration marginale pour cette hypothèse Néanmoins, cette hypothèse a acquis un certain renom dans l'historiographie afrocentrique qui était en vogue dans les Etats-Unis des années 1920 (Masonen 2000 494-497)

On ne sait ni pourquoi ni quand cette hypothèse a été importée en Afrique Cependant elle était certainement connue avant les années 1960 par quelques-uns des historiens influents de l'ancien Mali francophones (voir Mauny 1960 104-110) Ils ont pu transmettre cette hypothèse à leurs collègues ouest-africains, en particulier ceux de l'Institut Français (à présent Fondamental) de l'Afrique Noire (IFAN) Une autre source, indirecte, aurait été l'œuvre populaire de Basil Davidson, *Old Africa Rediscovered*, publiée à Londres en 1959, livre qui a certainement introduit dans l'Afrique anglophone la découverte 'malienne' de l'Amérique pour un grand nombre de jeunes scientifiques qui souhaitaient décoloniser l'histoire de l'Afrique et qui auraient pu prendre cette anecdote comme un fait établi Il est important à noter que le scientifique afrocentrique Sénégalais Cheikh Anta Diop a adopté cette hypothèse Le renom et la position académique de Diop ont certainement contribué à l'acceptation, par ses compatriotes, de l'idée d'une découverte de l'Amérique par un Africain (Davidson 1959 77)

Pour Kéla il s'agit, d'une transmission de l'histoire écrite à la tradition orale (cf Jones 1990 152-161) <sup>64</sup> Cela ne veut pas dire qu'une personne, Lansiné Diabaté dans ce cas, a l'objectif de bouleverser systématiquement et consciemment la tradition, il ne l'adapte qu'aux faits historiques 'établis' On peut supposer que ma présence à Kéla a

<sup>63</sup> Pour une nouvelle interprétation de ces règnes, voir Austen et Jansen 1996

<sup>64</sup> De plus, la mention de Niyani Mansa Mamadu est étonnante, parce que ce roi ne fait pas partie de la tradition de Kéla Cependant il a une position centrale dans la reconstruction de l'histoire de l'empire du Mali par Person (1981) Pour Niyani, voir aussi Conrad 1994

contribue à l'introduction d'Abu Bakr II dans les récits du Kamabolon, Lansiné cherchait des variations pour produire un livre. Cependant, cela ne veut pas dire que je porterais la responsabilité de l'introduction de ce thème à Kéla, c'est l'œuvre de Lansiné. Quand en 1999 je rendis visite à Drissa Koné, un historien local de grand renom et l'un de mes informateurs à Naréna, il me parla d'un 'homme Diawara de Bamako'<sup>65</sup> qui lui avait rendu visite deux fois pour un entretien sur un roi qui avait traversé l'Atlantique. Kone l'avait 'renvoyé à Bamako deux fois', disant qu'il n'avait jamais entendu parler d'une telle personne et qu'il refusait de raconter d'autres histoires que celles qu'il avait apprises avec son père.

### *Des ancêtres contemporains de Sunjara et d'inspiration arabe*

La plupart des ancêtres mandingues à La Mecque sont placés historiquement avant l'ère de Sunjara. On trouve cependant aussi des ancêtres avec un nom 'arabe' (en 'Ibn', 'Ibun' or 'Bun') contemporains de Sunjara. Ces ancêtres sont marginaux dans l'épopée de Sunjara, souvent on ne trouve leurs noms que dans une zone particulière. Ils sont des 'images composites' (cf. Conrad ci-dessus). Un exemple de cette catégorie est Haja Buna Naki, l'ancêtre des pêcheurs somono, dont le nom est certainement dérivé d'un nom arabe.<sup>66</sup> Ce personnage est, à Kéla, lié à celui de Sansan Sakolon, à propos duquel Conrad (2001 : 16) écrit

Some of the more detailed versions [de l'épopée de Sunjara - JJ] describe less prominent ancestors, including the Sòmòno patriarch. Although the Sòmòno ancestor is not one of the more conspicuous characters in the Mande epic, he has a distinct presence, playing an important role in events involving the crucial issue of exile and return of the hero that is known by all the most knowledgeable bards. The standard episode that features a Sòmòno ancestor describes river-crossing arrangements that Sunjata's mother Sogolon makes with the Sòmòno chief ( ) in variants from Kéla (Mali), the ferryman is Sansan Sakolon ( ). One of the Kéla variants provides an additional detail to the effect that the above-named ancestor is not the earliest Sòmòno recalled in the tradition. Sansan Sakolon is said to be the son of Haja Buna Naki who made the pilgrimage to Mecca.

Pendant sa récitation de l'épopée de Sunjara - qui est effectuée en 1992 en deux sessions - Lansiné a laissé le passage sur Sansan Sakolon afin d'éviter des problèmes narratifs (voir Jansen 2001a : chapitre VII). Cependant, pendant la récitation additionnelle, il

<sup>65</sup> Il s'agit probablement de Gaoussou Diawara, professeur honoraire à l'Université du Mali et le Président Fondateur de l'Union des Écrivains du Mali.

<sup>66</sup> Conrad 2001 : 16. Haja Buna Naki. The first two words in this name would signify the following: Haja = Hajj or al Hajj (Ar. 'pilgrim'), Buna is a variant of the Mandekan (ou 'Mandenkan') distortions of *ibn* (son of). So the man's name would translate as Al-Hajj ibn Naki. 'Naki' is also probably a distortion of a more familiar Arabic name.

montre qu'il se rappelait comment il avait 'construit' les deux enregistrement antérieurs <sup>67</sup> Le passage sur Sansan Sakolon est intégral aux répétitions du *Mansa Jigin*, avant la cérémonie du Kamabolon.

Dans l'enregistrement 'additionnel' du 16 décembre 1992, Lansiné parle aussi des ancêtres des Haidara. Il suit ainsi une logique locale: presque la moitié de la population de Kéla est Haidara. Les Haidara sont considérés comme ayant une origine 'arabe'; ils seraient de purs musulmans. Dans l'imagination historique mandingue, ils sont souvent liés à leur frères jumeaux, les Traoré. Selon moi, Lansiné n'a parlé des Haidara que pour remplir l'audio-cassette; il ne semble pas connaître de narrations sur les Haidara.

### *Une incantation-interdite-à-enregistrer l'incantation 'Dibi'*

Les paroles de l'incantation 'Dibi' que je n'ai pas pu enregistrer sont peut-être cruciales pour la compréhension de la cérémonie du Kamabolon; ce sont les seules paroles que Lansiné a refusé de me raconter. Cette incantation est chantée plusieurs fois pendant les répétitions et dans la cérémonie elle-même (voir Jansen 2001b). Cette incantation commence avec les paroles *Dibi kēēēēlen* ('Il fait nuit'; litt. 'l'obscurité se fait') suivies de *Sege-woooooh* ('épervi-i-i-ers'). La traduction de ces paroles est l'objet de beaucoup de doutes de ma part; je ne suis même pas sûr de deux premiers lignes.

J'ai demandé à d'autres personnes de me parler de cette incantation, mais leurs réponses étaient difficiles à interpréter. Lansiné Diabaté m'a donné la réponse la plus claire, le matin après la première répétition de 1997: 'Tu ne l'avais encore jamais entendu avant, et tu ne la comprendras jamais.' Quelques autres personnes étaient plus ouvertes. Toutes les personnes (cinq hommes) disaient que *dibi* veut dire 'obscurité'.<sup>68</sup> Ils disaient qu'ils ne répétaient que ce qu'ils entendaient, mais qu'ils ne pouvaient pas le traduire: 'C'est trop profond,' me dit quelqu'un. Cependant, chacun, y compris Lansiné, était d'accord sur le fait que *kelen* vient du verbe *kē* ('faire', 'se passer', 'devenir'). Ma suggestion *kele* ('guerre', 'conflit') était toujours résolument rejetée.

Un jeune homme Kamissoko de Kéla, dont le vocabulaire en Français était limité, me confia le soir après la cérémonie du Kamabolon. 'Je ne peux pas le traduire, mais nous utilisons ces paroles à la mort d'un *mansa*.' Selon lui, un *mansa* était une personne qui avait accompli des grandes choses pendant sa vie. Il ne pouvait pas traduire *dibi*, mais quand je lui proposai 'obscurité', il acquiesça avec enthousiasme. J'avais observé, pendant les répétitions, que cet homme chantait l'incantation 'Dibi' à haute voix. Quand je lui demandai son texte, il me dit: 'Les paroles de cette chanson sortent de ma mémoire en deux jours [La dernière répétition avait eu lieu quatre jours avant cette causerie - JJ]. Je ne suis sûr que d'une seule phrase: *Mansa saba jama, jama diman* ('La foule des trois

<sup>67</sup> Mes enregistrements de l'épopée de Sunjara ont été effectués deux fois. La première fois, j'avais enregistré deux audio-cassettes et la seconde, Lansiné m'avait promis également deux cassettes. Il avait cependant 'fini' l'épopée après la première cassette et m'avait promis encore un enregistrement. Cet enregistrement, dont les parties les plus intéressantes sont présentées dans le texte II, a été effectué le 16 décembre 1992.

<sup>68</sup> *Dibi* est également un fétiche de chasseurs (un morceau de charbon), pour appeler l'obscurité.

rois, cette foule est bonne'). Personnellement je n'ai jamais entendu ces paroles pendant les répétitions, mais elles sont intéressantes à analyser; elles pourraient référer aux trois groupes d'âge qui constituent l'armée et, de plus, elles ont été notées par d'autres chercheurs. *Sege* signifie 'épervier', oiseau connu comme totem des Kouyaté.<sup>69</sup> Je fais l'hypothèse que l'incantation 'Dibi' réfère à la célébration des morts, et surtout au décès d'un chef d'armée ou d'un roi.

De Ganay a certainement eu connaissance des paroles que j'ai entendues, mais son explication est différente (cf. 1995: 138, 141, 142, 144-146, 151). Ses transcriptions et traductions réfèrent à la guerre (*kele* comme 'guerre', en lieu de *kelen*), et ceci associe l'incantation à l'organisation de l'armée, une fonction importante de la cérémonie. De Ganay présente une chanson qu'elle nomme 'rencontre (réception) du chef de guerre' (ib.: 138), et elle parle de 'la guerre de l'obscurité' (ib.: 141-142) [*dibi kele* en Maninka - JJ] et d'un épervier.<sup>71</sup>

Dans un autre contexte, un récit sur Adam et Eve, De Ganay note les paroles suivantes (ib.: 159): *Masa nyuman dyama, dyama duman, mansa nyuman dyama, dyama duman; mansa nyuman dyama, n'naa n'tuuru-tèère* ('La foule qui célèbre le bon roi / est une foule <agréable>, heureuse,' selon De Ganay). Ces paroles ressemblent à celles données par Kamissoko. Quant à moi, il m'est difficile d'apprécier la traduction de De Ganay; je propose de traduire les cinq premiers mots par 'une foule d'un bon roi est une bonne foule'.

Un texte similaire est donné par De Ganay (ib.: 141-142), quand elle parle de 'la guerre de l'obscurité' - sans donner le texte en langue maninka. A la page 144, elle écrit: *Tènènba Komam dyamana, dyamana duman, mansa nyuman dyama, n'na n'tuurutèère*. Ce qui a été traduit par: '(Ainsi) au pays de Tènènba Koman [les Keita royaux de Kangaba sont souvent mentionnés comme 'descendants de Tènènba Koman' - JJ] / Le peuple est <agréable>, le peuple vit heureux. / Au milieu de la foule (qui célèbre son bon roi) / Je me pavane (et je vais et viens).' Cette chanson dit aussi: *Sègè woo* ('O éperviers'), et *A ye dibi kèlè* ('Vous avez combattu l'obscurité [l'obscurantisme et les rivalités sourdes], d'après De Ganay). A mon avis, les traductions de De Ganay sont incohérentes.

Les louanges pour la foule des trois rois ne semble pas produites seulement pendant la cérémonie. Sekou Kamara, dans un article sur l'instrument musical *dan*, écrit (dans Conrad 2001: 68):

<sup>69</sup> La mention répétitive des Kouyaté autorise à spéculer sur la propriété antérieure du *Mansa Jigin* par les griots Kouyaté. Camara (1990: 307) écrit que les Kouyaté étaient les premiers propriétaires des paroles recitées dans le Kamabolon. De plus, plusieurs fois j'ai entendu chanter, dans une 'incantation Dibi', l'expression *Kuyate sama gwe du* (Kouyaté l'Elephant Blanc), titre honorifique bien connu pour les Kouyaté. Pendant l'incantation 'Dibi' je n'ai pas entendu d'éloges pour les Diabaté.

<sup>70</sup> Pendant la cérémonie, j'ai entendu un griot Kamissoko de Kéla expliquer à quelqu'un que les Diabaté chantent *an segenna* ('nous sommes fatigués'), ce qui ne me paraît pas plausible.

<sup>71</sup> De Ganay mentionne les noms de Sunjara et de ses descendants (Jomanyama, Kanku Borɔ etc.) pendant les incantations sur *dibi* et *kelen* / *kele*, noms que je n'ai jamais 'captés' pendant les incantations 'Dibi' auxquelles j'ai assisté.

To encourage young men to remain in the village as traditional farmers, the *dan*-player would sing: *Mansa saba le diɲa kɔnɔ, Diɲa mara mansa bada duma, I bad' a sɔsɔ, A dɛ tɛkɛ i lɔɖban. Moso mansa selen cɛ marako la, Nka ɲɔ mansa selen dinya bɛɛ la.* ('There are three kings in the world. If the king of the world speaks, Anyone who contradicts what he says, He will shorten your size. The woman king (beautiful woman) knows how to master men, But the king of food [production] rules the entire world.')

S'agit-il de la même chanson que celle chantée pendant la cérémonie du Kamabolon? Ou d'une adaptation régionale? La similitude est surtout dans le rôle actif des jeunes pendant la cérémonie du Kamabolon - qui est (surtout) une installation d'un groupe d'âge - comme dans la chanson présentée par Sékou Kamara. On voit également une référence aux 'trois rois'. Il semble ainsi que les paroles de l'incantation 'Dibi' sont associées à l'installation d'un chef, aux funérailles d'un chef et à l'organisation des groupes d'âge au service de l'armée.

### *Conclusion*

Diverses traditions orales d'inspiration islamique et arabe sont récitées dans le Kamabolon. En outre, on y trouve des traditions répandues par la radio ou la presse. D'après Lansiné Diabaté ces traditions ne forment pas une partie 'obligatoire' de la cérémonie du Kamabolon; celle-ci consiste en l'épopée de Sunjara, le *Mansa Jigin*. Néanmoins il est important d'analyser ces traditions, surtout celles d'inspiration islamique, car elles ont la fonction de légitimer Sunjara comme ancêtre commun; cela explique pourquoi Asse Bilali, l'ancêtre de Sunjara à La Mecque, a été déjà intégré dans le *Mansa Jigin*. Ces narrations 'additionnelles' forment un 'véhicule' pour maintenir la stabilité du *Mansa Jigin* au cours du temps.

## CHAPITRE IV

### OBSERVATIONS SUR LA CÉRÉMONIE DE 1997

Pour bien comprendre les récits du Kamabolon présentés dans ce livre, il est nécessaire d'avoir une description de la cérémonie elle-même, du point de vue des griots de Kéla, responsables des récitations <sup>72</sup> Grâce aux auteurs qui ont produit, du point de vue des Keita de Kangaba, des descriptions de grande qualité des cérémonies du Kamabolon antérieures à celle de 1997, j'ai pu prendre Kéla comme lieu de mes recherches sur la cérémonie du Kamabolon. Je suis arrivé à Kéla le 4 mars 1997, presque deux mois avant la cérémonie-même.

#### *Le démarrage*

Le 18 mars, on me dit que la date de la cérémonie serait annoncée le lundi le 24 mars. On me dit aussi que beaucoup de jeunes hommes de la région se rassembleraient aux Pierres Sacrées (*Faragwe*, les 'Pierres Blanches'). Le 19 mars, je me rendis à Kangaba et vis que le site des Pierres Blanches avait été nettoyé : les herbes étaient brûlées et l'espace autour des Pierres avait été balayé.

Arrivé 'en ville', j'observai que l'espace autour du Kamabolon avait été nettoyé, que des pierres avaient été ajoutées au *washi*, lieu où les vieux s'asseyent, à côté du Kamabolon <sup>73</sup> Des gens étaient en train de peindre (couleurs saumon et terre cuite) la mosquée qui se trouve à l'est du Kamabolon, créant ainsi un cadre agréable pour la cérémonie <sup>74</sup>

Ces actions de nettoyage et de restauration sont importantes pour comprendre la cérémonie du Kamabolon. Chaque groupe d'âge (*karé*) au Mandé doit préparer son inauguration officielle en restaurant et en nettoyant le village. Un groupe d'âge travaille obligatoirement aux champs, ensemble, pour gagner l'argent nécessaire à la restauration des bâtiments, en particulier la mosquée du village. Aujourd'hui, les groupes de jeunes hommes ne travaillent plus ensemble aux champs du fait de la disparition des champs communs (*forobaw*) (voir aussi Leynaud 1966, Leynaud et Cissé 1978). Alors, la peinture de la mosquée de Kangaba n'était pas une coïncidence.

---

<sup>72</sup> Pour des descriptions plus élaborées des événements décrits dans ce chapitre, voir Jansen 1998a, 1998b et 2001b.

<sup>73</sup> Pour les *washiw*, voir les photos dans De Ganay 1995, couverture ou PL 1, face à p. 128.

<sup>74</sup> Après mon retour à Kéla, je racontai à Lansine Diabate ce que j'avais vu et il me parla de la restauration d'une tombe royale. Cela doit être 'la tombe de Mansa Sema' (à côté du Kamabolon), décrite par De Ganay.

Dans cette région du Mali, la restauration des cases est un travail annuel, qui prend place pendant la saison sèche (mars-mai). Elle est effectuée par la famille. Par rapport aux relations entre les sexes, il est important de noter que généralement les jeunes femmes crépissent les murs et nettoient les concessions, aussi bien pendant les cérémonies comme celle du Kamabolon, que dans la vie quotidienne. La restauration des toitures est cependant toujours effectuée par les hommes.<sup>75</sup>

En ce qui concerne les participants à la cérémonie, j'ai entendu dire plusieurs fois que 'tous les jeunes de la région' seraient inclus. A Kéla, on parlait de onze villages des Keita et Kéla comme devant participer à la cérémonie, mais je n'ai pas pu retenir les noms de ces villages. Vraisemblablement il s'agit de villages auparavant fondés par Kangaba, c'est-à-dire des anciens hameaux de culture de Kangaba. L'origine des participants montre que la cérémonie du Kamabolon est - du point de vue des Keita de Kangaba - une affaire interne, et même familiale.<sup>76</sup>

Le 24 mars je n'ai pas pu assister à l'annonce officielle de la cérémonie, entre le 23 et le 26 mars j'étais à Sirakoro avec les Diabaté de Kéla pour y restaurer la tombe de leur ancêtre (voir le chapitre III dans Jansen 2000b). A Sirakoro on me dit, le 25 mars, que la date n'avait pas été annoncée le jour précédent, mais seulement le nom du nouveau groupe d'âge, qui était 'Mogoyasi'.<sup>77</sup>

Au retour de Sirakoro, le mercredi le 26 mars, à 17 heures 30, Lansiné Diabaté vint chez moi et m'informa *Woro tan nana* ('Les dix noix de cola sont venues'). Ces noix de cola avaient été offertes le mercredi matin par Balimadi Bereté<sup>78</sup> et acceptées par Kélabala, qui n'était pas parti à Sirakoro avec les autres.<sup>79</sup> 'Maintenant,' dit Lansiné, 'il est sûr que la cérémonie aura lieu.' Le jeudi, Kélabala informa tous ceux qui s'étaient rendu à Sirakoro que la cérémonie aurait lieu entre le 28 avril et le 2 mai.<sup>80</sup> Il expliqua que la cérémonie aurait du avoir lieu une semaine avant cette date, mais que la fête de la Tabaski ('la fête des moutons') du 18 avril avait fait modifier la date. La Tabaski devait être célébrée avant que la cérémonie du Kamabolon puisse être organisée.

<sup>75</sup> Un anthropologue structuraliste verrait ici 'homme femme ciel terre'

<sup>76</sup> Pendant mes recherches, je n'ai pu trouver aucune justification à l'idée de Dieterlen (1955 et 1959) que la cérémonie incluait des 'races' d'origine mandingue qui se sont installées loin du Manding, par exemple la population de Kumasi (Ghana).

<sup>77</sup> Les 'Mogoyasi' sont toujours mentionnés comme le dernier groupe d'âge (cf. De Ganay 1995: 123, Camara 1990: 323-333). Selon Camara 'Mogoyasi' est le nom du groupe le jeune. De Ganay dit que les noms du groupe d'âge d'un jeune homme et celui de son grand-père sont souvent les mêmes. Cependant, une telle liste fixe de sept étapes n'est pas décrite par Meillassoux (1968: 176). Plus de recherches sont nécessaires afin de déterminer comment les cycles de *karew* opèrent et comment les *karew* reçoivent leur noms. Pour le moment, les modèles des groupes d'âge Malinkes tels que Paulme (1971) les décrits ne semblent pas confirmer.

<sup>78</sup> Le fils du 'légendaire' N'Faly Bereté - dont la photo se trouve dans Johnson 1986 comme 'Priest Standing before the Sacred Hut in Kangaba'.

<sup>79</sup> Ce que me fascine est le fait que cette cérémonie importante semble être organisée à l'improviste, à cause de sa maladie Kélabala dut rester à Kéla - sinon, il serait également à Sirakoro et Balimadi Bereté n'aurait trouvé aucun vieux griot à Kéla.

<sup>80</sup> Vendredi le 11 avril, la date de la cérémonie a été annoncée à la télévision et à la radio nationales.

*En ce qui concerne la calcul de la date de la cérémonie*

La cérémonie de 1997 donne des informations sur certains des facteurs de calcul de la date de la cérémonie. Le rassemblement des jeunes avait lieu le quatorzième jour du mois dans le calendrier islamique, ce qui coïncidait avec la pleine lune. La cérémonie-même aurait dû commencer à la pleine lune qui suivait, mais avait été décalée par la fête du Tabaski. Cette situation, selon les gens, était comparable à la situation en 1989, quand la cérémonie avait été décalée par la célébration du Ramadan.

Ainsi, l'Islam a un certaine influence sur le choix de la date. La Tabaski est un événement important, comparable à Noël pour l'Occident. Les préparatifs de la fête du Tabaski sont intensifs. Une cérémonie de Kamabolon juste après la Tabaski serait une situation impossible à gérer.<sup>81</sup>

La cérémonie suit un calendrier rituel qui commence par l'assemblée d'un groupe d'âge à la pleine lune de la mi-mars, quand les pluies ont définitivement cessé. La pleine lune suivante, idéalement, coïncide avec l'achèvement des cérémonies. La semaine avant la cérémonie, plusieurs préparatifs sont effectués : les jeunes hommes entourent le *bara*, l'espace autour du Kamabolon.<sup>82</sup> L'accès au *bara* est libre pour chacun jusqu'au moment où il est entouré. A ce moment-là, il est même interdit d'approcher l'entourage. De plus, les Diabaté de Kéla font leur préparatifs à Kéla.

*Les préparations pour la cérémonie à Kéla*

À Kéla, les préparatifs pour la cérémonie sont divers. Les jours avant la cérémonie le *jelikuntigi* fait préparer pour tous un 'repas fétiche', Lansiné distribuait à quelques visiteurs maliens un médicament (des feuilles dans de l'eau) pour 's'en laver afin de se protéger contre les forces maléfiques', le mercredi, les jeunes hommes renouelaient la toiture du vestibule à l'entrée de la concession du *jelikuntigi* Mambi.<sup>83</sup> De plus, les Diabate visitaient la case du *jelikuntigi* pour y voir l'amulette dite *mogosebennin* (cf Camara 1990 : 311-312). Cependant, les préparatifs les plus importants sont sans conteste la répétition du *Mansa Jigin*, 'pièce de résistance' de la cérémonie du Kamabolon.

Il est interdit d'enregistrer les paroles récitées pendant la cérémonie, mais on peut les entendre facilement : tout le monde a accès aux répétitions. Les dates de ces répétitions ne sont pas connues à l'avance, mais leur nombre est de trois. Dans les années sans

<sup>81</sup> Ce calcul peut être lié au retard d'une année, parce que la fête du Tabaski arrivait trop tard en 1996 pour garantir que la cérémonie pourrait avoir lieu avant le début de la saison des pluies.

<sup>82</sup> Vendredi le 4 Avril, vers 9h - 9 30h j'ai vu à Kangaba environs cent jeunes hommes (essentiellement des adolescents) qui portaient sur leurs têtes le bois pour entourer le *bara*. Ils venaient du nord, où se trouve la forêt, et marchaient deux par deux en ligne et déposèrent le bois aux deux coins du *bara*. Environs deux cent jeunes étaient déjà présents, et parmi eux quelques joueurs du *jenbe* et quelques dizaines de filles qui dansaient, chantaient et frappaient leurs mains. Quelques jeunes étaient en train de transporter, à l'aide d'une charette, un grand tas de déchets qui se trouvait proche du Kamabolon. Selon Laurent Aupied, qui logeait chez une famille Keita à Kangaba, le mercredi soir le 23 avril la cérémonie avait été commencée par un rassemblement au 'bara' pendant lequel les jeunes firent de la musique, dansèrent et chanterent.

<sup>83</sup> On m'a dit que cette action était une coïncidence sans relation avec la cérémonie - ce que je ne crois pas.



cérémonie du Kamabolon, les répétitions sont très rares (voir Jansen 2001a, chapitre 7).<sup>84</sup> En 1997, les répétitions furent annoncées, y compris à Lansiné Diabaté lui-même, quelques heures avant qu'elles aient lieu; la première répétition eut lieu le lundi avant la cérémonie (21 avril), et la troisième le lundi de la cérémonie (28 avril). La deuxième était planifiée pour le vendredi 25 avril, mais eut lieu le samedi le 26 avril. Ainsi, on suit un calendrier 'traditionnel' mandingue, dans lequel lundi et vendredi sont des jours sacrés.

Les répétitions furent des événements locaux, pendant lesquelles Lansiné raconta l'épopée de Sunjara, y incluant des références à l'ancêtre des pêcheurs Somono et aux rois de Kangaba, thèmes absents (oubliés?) dans 'sa' version, mais présents dans Ly-Tall et al. 1987 (pour la version de Lansiné, voir le texte II). La récitation de toute l'épopée occupa trois séances nocturnes du fait du grand nombre des éloges insérés (Jansen 2001b); mon enregistrement était de quatre heures et cependant c'était la même narration qui était racontée. De plus, pendant la première répétition, beaucoup de gens firent de petites offrandes aux Diabaté, ce qui ralentissait le déroulement de la séance.

Ces répétitions m'ont semblé strictement organisées par les Diabaté pour les Diabaté. Le contraste avec la récitation dans le Kamabolon est important (ce que reconnaît aussi Lansiné Diabaté). On remarque ici une tendance courante par rapport à des cérémonies complexes:<sup>85</sup> tout acteur ou tout groupe d'acteurs s'occupe de son propre rôle, dont il considère la performance correcte comme de grande importance, et la direction de la cérémonie entière ne reçoit l'attention et l'intérêt de personne; la cérémonie même est le résultat de la 'co-incidence' des acteurs qui s'occupent chacun exclusivement de leur propre rôle. Nécessairement une grande cérémonie comme celle du Kamabolon est alors partiellement négociée et improvisée.

### *Tension et violence autour de la cérémonie*

La restauration du Kamabolon me semblait être une expérience effrayante, tant pour les participants que pour le public (y inclus les visiteurs).<sup>86</sup> Des prescriptions de comportement sont sévèrement appliquées par les jeunes à Kangaba. Beaucoup de gens de Kéla m'avaient dit à l'avance que je ne devais pas porter de vêtements rouges (*bilenman*). Pendant la cérémonie, le bagage de chacun était contrôlé, même plusieurs fois. L'ambiance était tendue. Même les papillons, les mouches et les poulets étaient chassés (cf. De Ganay 1995: 129, 132, 135); on les soupçonnait d'être des humains métamorphosés essayant de pénétrer le Kamabolon sans son toit.

<sup>84</sup> Je ne peux pas confirmer l'opinion de Camara (1990 et 1999) qui parle de répétitions hebdomadaires du *Mansa Jigin*, elles sont plus rares

<sup>85</sup> Remarqué par Jarich Oosten, vers 1994. Je pense ici aussi à l'absence des Diabaté de Kéla au moment où Balimadi Bereté est venu avec les dix noix de cola (voir ci-dessus)

<sup>86</sup> Tout le monde à Kangaba sait que 'le commandant de Narena' a été sévèrement battu pour être entré dans l'enceinte sans permission (selon Seydou Camara cela s'est passé en 1968). Ouana Faran Camara me raconta (Bamako, 3 mai 1997) que, étant élève à Bancoumana, il avait assisté à la cérémonie en 1961 et il se rappelait que l'ambiance était calme

Les chercheurs ont toujours été contrôlés; même si Griaule eut en 1954 la permission de photographier, il est clair - à travers les descriptions de De Ganay - que l'équipe française eut des relations tendues avec les Diabaté de Kéla. En 1954, il était encore possible de faire des enregistrements, sous la protection de l'administration coloniale française; le livre de De Ganay en est le résultat. Bien qu'il ait été possible de photographier pendant la cérémonie de 1968 (voir Meillassoux 1968), à cette période la situation semble être devenue 'plus dure'; les assistants de recherche de Meillassoux furent frappés, par exemple (ib.: note 1). En 1982 on confisqua les notes de l'historien Seydou Camara et on les détruisit (communication personnelle, 1997).<sup>87</sup>

Le matin du dernier jour de la cérémonie fut commise une action violente: un jeune homme fut frappé. J'entendis l'incident vers 10 heures.<sup>88</sup> A 10 heures 30, on racontait partout à Kangaba que la personne était décédée sur la route à l'hôpital. On racontait qu'il avait pénétré l'espace entouré,<sup>89</sup> sans en avoir le droit. Les gens ne désapprouvaient pas cette violence; 'C'est bon pour la cérémonie,' me dit un jeune homme. Il y avait même des gens qui disaient que l'homme qui emmenait la victime à l'hôpital risquait sa propre vie. Les gendarmes n'intervinrent pas dans cette affaire 'locale'.<sup>90</sup> Bien que tout le monde crût que l'homme était décédé de ses blessures, j'appris de Daouda Diawara de Siby (lettre du 28 juin 1997) qu'il tenait de Lansiné Diabaté que l'homme n'était pas mort. (La croyance générale est qu'on ne peut survivre aux coups des gardiens pendant la cérémonie.) A mon retour au Mali en 1999, plusieurs jeunes hommes de Kéla m'assurèrent cependant que le jeune homme était décédé.

Une autre action de violence fut l'incendie du Kamabolon, deux semaines après la réfection du toit. Le toit fut presque complètement brûlé, mais restauré par la population. Cela n'était pas la première fois que le Kamabolon subissait un incendie. Vers 1985, il était brûlé par un 'fou', et restauré rapidement.<sup>91</sup> Il semble que quatre habitants de Kangaba étaient les incendiaires. Parmi eux il y avait un jeune Keita dont le père était, comme l'écrit Daouda Diawara, 'chef ou maître de la case à son temps' [c'est-à-dire *bolontigi* - JJ]. Deux de ces quatre personnes furent arrêtées par les gendarmes, assistés par des gendarmes de Bamako, mais les deux autres réussirent à fuir. La population locale demanda la libération des deux jeunes, mais les gendarmes s'y opposèrent.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Selon Rogier Bedaux (Musée National Ethnologique de Leyde) le président du Mali A O Konaré a fait des enregistrements vidéo de la cérémonie de 1982. Cependant, Bedaux n'a jamais vu ces enregistrements. Pour les aventures d'une équipe de la télévision nationale ORTM à Kangaba, en 1997, voir Jansen 1998b.

<sup>88</sup> Je n'ai pas vu cet homme personnellement, mais Catharine Bouillet l'a vu avant son transport à l'hôpital et à ce moment-là il était encore en vie.

<sup>89</sup> On m'a raconté que, s'étant rendu invisible - grâce à un médicament obtenu chez un marabout - il était entré dans le Kamabolon, où il avait fait ses prières islamiques. Et lorsqu'il sortit du sanctuaire, visible cette fois, les gens l'avaient pris (les deux portes du Kamabolon sont chacune gardées par trois jeunes hommes). Les rapports sur sa mort, après, étaient très divers.

<sup>90</sup> Le mercredi 30 avril, un gendarme me raconta qu'il n'interviendrait jamais dans les événements en Ancien Kangaba pendant les cinq jours de la cérémonie.

<sup>91</sup> Mamadi Dembelé, archéologue à l'Institut des Sciences Humaines à Bamako (lettre du 13 juin) et Daouda Diawara de Siby (lettre du 28 juin). L'incendie dans les années 1980 m'a été indiqué par Marja de Jong, une Néerlandaise qui travaillait à Kangaba de 1982 jusqu'à 1989, et Ouana Faran Camara, qui me raconta que le fou avait été pris, mais non puni. Selon Camara (1990: 332) la réfection officielle est faite

*La nuit avant la retoiture*<sup>93</sup>

Ce paragraphe a pour objet les paroles des griots de Kéla. Toutes mes observations ont été faites de ma position 'fixée' parmi les autres visiteurs, sur une chaise sous un hangar, à côté de mon collègue Seydou Camara, à trente mètres du Kamabolon. La voix de Lansiné était inaudible, pour moi, la plupart du temps, bien que le public fût calme. Cependant, tous les chants communs étaient bien audibles. Entre autres grâce à Seydou Camara, je peux présenter une impression des paroles récitées par Lansiné à l'intérieur du Kamabolon.

Vers 18 heures le public se tut soudain. De loin, j'entendis qu'on chantait l'incantation 'Dibi'. D'après Madu, le fils de Kélabala Diabaté, les griots commencent à chanter au moment ils traversent un petit pont pour entrer dans l'ancien Kangaba. Ce pont se trouve à environ cent mètres du *bara*. Entre 18 heures et 18 heures 30 environ - je ne porte pas de montre - cinquante hommes Diabaté apparurent.<sup>94</sup> Ils formaient une ligne Est-Ouest à l'entrée sud du *bara*, et, le visage tourné au nord, ils chantaient l'incantation 'Dibi'. Ils marchèrent en ligne, avec Balimadi Bereté en tête, et firent plusieurs fois le tour du Kamabolon.<sup>95</sup> Le vieux Yamuducinin Diabaté s'arrêta plusieurs fois pour lancer le chant commun (pour les griots Diabaté) de l'incantation Dibi. Quand ils marchaient, le *kumatigi* Lansiné Diabaté récitait les éloges de Sunjara et des autres grand héros du Manding. Parfois deux frères cadets classificatoires de Lansiné, Fantamadi et Moussa, le remplaçaient pour quelques dizaines de secondes. L'incantation 'Dibi' est chantée par tous sur place, et le *kumatigi* récite des éloges lorsque le groupe des griots marche.

---

avec des matériaux non disponibles [ou non plus disponibles par la dégradation d'environnement? -JJ] aux alentours de Kangaba. Si tel est le cas, la réfection vite a été faite avec de matériaux différents des matériaux officiels [ce que explique le mauvais état du sanctuaire vers 1989 - JJ], car, selon Ouana Faran Camara, la nouvelle réfection vers 1985 a été faite le jour qui suivit l'incident 'Ce jour-là [O F Camara était à Kangaba pour une mission de la DNAFLA - JJ], aucun étranger n'était autorisé à rentrer dans l'Ancien Kangaba,' ajouta-t-il. On note qu'il est normal de restaurer le Kamabolon entre deux cérémonies. Le 6 avril 1996 signe fabriquée d'une calebasse se trouvait au sommet (observation personnelle), qui était absent en 1991 (quand je faisais mes photos du Kamabolon)

<sup>92</sup> On note la différence avec le 2 mai, quand les gendarmes ne sont pas intervenus

<sup>93</sup> Comme je ne pouvais rien noter ou enregistrer, mes descriptions sont basées sur un rapport du samedi 3 mai, jour d'après la réfection du toit

<sup>94</sup> J'ai compté entre 48 et 50 Diabaté. De Ganay prétend, sans argumentations convaincantes, que le groupe doit consister de 28 griots Diabaté et que cette coutume aurait été abandonnée après 1954 (1995 : 137, 140). Les Diabaté marchaient en ligne selon l'âge classificatoire : premièrement El Haji Mamadi et Yamuducinin, suivis par leur fils classificatoires El Haji Yamudu, Sokemadi (décédé en août 2001) et *kumatigi* Lansiné Diabaté. Mambi Diabaté, le *jelikuntigi* était absent pour cause de maladie - il ne sait pas se promener (à cause d'un *korôte* on dit. ). Je connais tous les Diabaté qui défilaient, à l'exception de quelques parents proches de Kélabala qui étaient arrivés de Baouké (Côte d'Ivoire) quelques jours avant la cérémonie. Le cortège se terminait avec Damori Diabaté, le deuxième fils de Lansiné - Brehman, le frère aîné de Damori ne défilait pas. Quelques Diabaté jouaient de la guitare acoustique, des autres du *goni*, le luth traditionnel mandingue et instrument préféré parmi les griots de Kéla.

<sup>95</sup> Pendant la cérémonie des 'tours' variables étaient effectués, autour du puits, autour la nouvelle toiture, qui se trouvait à dix mètres à l'ouest du Kamabolon - et autour du Kamabolon sans toit. El Haji Yamudu ne participait pas à ces tours, mais il se joignit à ses parents pour le reste de la procession. Son argument est qu'une personne qui a marché autour du Ka'aba dans la Mecque n'est plus autorisée à le faire

Après ces quinze minutes, ils quittèrent le *bara* par la sortie nord, et les Diabaté se rendirent en procession aux maisons de leurs hôtes, pendant que Lansiné continuait à réciter Vers 22 heures, après le dîner, ils revinrent faire le tour du Kamabolon plusieurs fois, puis Lansiné entra dans le sanctuaire, et plusieurs autres (impossible de voir précisément, il n'y a pas d'électricité à Kangaba) avec lui <sup>96</sup> Le *bara*, et particulièrement le *washi*, étaient déjà remplis d'hommes, jeunes et vieux, et les épouses des Diabaté étaient aussi présentes

Entre 22 heures 30 et minuit Seydou Camara put entendre le nom d'Adam, et un peu plus tard (après une incantation 'Dibi') les mots 'Adam, Eve et leurs enfants' Il me semble que Lansiné était en train de réciter le texte I

Beaucoup de gens repartirent chez eux avant ou vers minuit Cependant, pendant cette période, beaucoup de paroles étaient audibles hors du Kamabolon, puisqu'on commençait à offrir de l'argent aux griots (cf les répétitions à Kéla) La plupart des offrandes était de 500 F CFA (= 5 FF [0,75 euro]) L'argent était reçu à l'entrée du Kamabolon par quelqu'un qui criait le montant, le nom du donateur et y ajoutait 'pour que vous lui fassiez des bénédictions' Cette activité continua jusqu'à 2 heures 30

Entre 22 heures et 2 heures 30, on chanta à quelques reprises l'incantation 'Dibi' à l'intérieur du Kamabolon A certains moments les Diabaté y chantaient des éloges Kunba Diabaté, la 'doyenne' des femmes de Kéla, assise à l'entrée du Kamabolon, cria plusieurs fois une bénédiction aux Diabaté Au début de la performance nocturne, j'entendis Madu Diabaté réciter une prière en Arabe Cinq ou six fois pendant la nuit j'entendis le bruit sonore d'un tambour qu'on frappait (cf De Ganay 1995 129)

Vers 2 heures 30, les Diabaté sortirent du Kamabolon (cf De Ganay 1995 158, Camara 1990 340) <sup>97</sup> En ligne, ils firent plusieurs fois le tour du Kamabolon et Lansiné récita des éloges Parfois ils s'arrêtaient pour chanter l'incantation 'Dibi', toujours à l'initiative de Yamuducinin Après cela ils rentrèrent dans le Kamabolon Vers 3 heures il ne restait que quelques dizaines de gens à l'extérieur du *bara*, dont la plupart dormaient <sup>98</sup>

Entre 2 heures 30 et 3 heures 30 j'entendis deux fois Lansiné lui-même, et ses paroles montraient que la récitation de l'épopée de Sunjara venait de commencer La reste de la nuit, les Diabaté 'fabriquèrent' une version de l'épopée de Sunjara 'incomplète' (voir Jansen 2001b) Il semble qu'ils étaient pressés de terminer l'épopée les récits sur Adam et Eve, ainsi que les offrandes avaient pris trop de temps Comme celle de 1954 (De Ganay 1995 171-172), la performance de 1997 semble - mais c'est l'opinion d'un étranger - avoir souffert d'un manque de temps De Ganay explique ce fait par référence au retard d'une heure causé par la présence de l'équipe de Griaule Cependant en 1997, la performance nocturne commença - comme celle de 1954 - vers 22 heures, bien qu'il n'y ait eu aucun signe de retard Il semble que le manque de temps est un aspect structurel

---

autour du Kamabolon (cf Camara 1986) Cet argument ne semble pas d'avoir influence sur El Haji Mamadi, l'autre 'haji' parmi les Diabaté

<sup>96</sup> Selon De Ganay (1995 152) ils rentrent à reculons, mais cela n'était pas le cas en 1997

<sup>97</sup> Incorrectement dans Jansen (1998a)

<sup>98</sup> On dit que, même si l'on n'entend rien, on reçoit des bénédictions par le simple fait d'assister à la cérémonie

de la cérémonie, probablement causé par le fait que les Diabaté n'ont pas la gestion finale de leur performance et aussi du fait de l'abondance des narrations d'inspiration islamique.

Vers 6 heures 15, à l'aube, les Diabaté sortaient du Kamabolon. Une fois encore des éloges furent récités. Tout le monde était épuisé, et Lansiné avait presque perdu sa voix.

### *Le dernier jour*

Le dernier jour, le vendredi, le nouveau toit fut transporté vers le Kamabolon, et posé sur le mur du sanctuaire par un groupe de jeunes hommes.<sup>99</sup> On croit généralement au Manding que ce sont les paroles du *kumatigi* qui font bouger le toit et le déposent sur le sanctuaire. En 1997, le transport du toit s'acheva en quelques minutes, plus vite que je ne l'avais pensé.<sup>100</sup> Puis tout le monde applaudit et cria, et l'on pénétra dans l'enceinte afin de toucher la nouvelle toiture. Cela produisit un nuage de poussière énorme. 'Il faut toucher la toiture. Cela donne beaucoup de bénédictions,' sollicitait-on tous les visiteurs assis sous le hangar. Soudain, des dizaines de jeunes commencèrent à courir et sortirent le *bara*, rentrant ainsi dans le village-même. Ils criaient: 'Mogoyasi, Mogoyasi, Mogoyasi', le nom de leur groupe d'âge.

Quand je retournai à Kéla à pied, les vieux Diabaté de Kéla me doublèrent dans des voitures. Ils me saluèrent avec enthousiasme. Ceci me montra que les choses étaient revenues à la situation 'normale'; toute tension avait disparu. Le soir Lansiné était félicité par plusieurs personnes pour avoir exécuté la réfection du toit avec succès. Cette rapidité même était en soi signe de bonne augure.

### *Conclusion*

Ce chapitre avait pour objectif de suivre les griots de Kéla pendant la cérémonie, et de déterminer quelles paroles étaient récitées dans le Kamabolon. Il y a une grande différence entre les répétitions du *Mansa Jigin* et la performance réelle, qui est une performance de l'épopée de Sunjara abrégée, incomplète, et même chaotique. Les répétitions nous semblent bien montrer qu'auparavant, seule l'épopée était récitée dans le Kamabolon. Cependant, des récits additionnels - similaires à ceux présentés dans ce livre - ont acquis une certaine importance à côté de l'épopée de Sunjara: ces récits sont le véhicule pour 'conserver' le *Mansa Jigin*, mais ils ne constituent pas des 'secrets cachés'. Cela explique pourquoi Lansiné Diabaté me demanda, après notre enregistrement de 1999, la raison de mon intérêt pour les paroles récitées à l'intérieur du Kamabolon, même depuis 1997 alors que j'avais pu observer personnellement que la présence d'autres groupes de participants et les offrandes avaient 'détruit' (*ciɲɛ*) la récitation correcte du *Mansa Jigin*. Les textes ici présentés n'ont qu'un modeste valeur pour Lansiné lui-même, mais ils sont d'une grande importance dans le processus de reproduction de la cérémonie dans un contexte fortement islamisé, ce qui est le cas aujourd'hui de Kangaba.

<sup>99</sup> De Ganay (1995: 173) parle d'un groupe Keita et un groupe Doumbia comme personnes autorisées à participer à ce travail rituel. Par rapport à 1997, je ne connais pas la composition de ce groupe.

<sup>100</sup> Il fallut beaucoup de temps en 1982 pour poser le toit, qui semblait se refuser à être levé, car il y avait des 'bâtards' parmi les jeunes Keita qui posaient le toit (Camara 1990: 340).

## CHAPITRE V

# HISTOIRE DE LA CÉRÉMONIE DU KAMABOLON, 1880-1997

Ce chapitre traite du dynamisme de la cérémonie du Kamabolon. J'analyserai les fonctions culturelles et sociales de celle-ci, ainsi que les changements par rapport aux positions sociales des participants à la cérémonie et par rapport à l'espace cérémoniel. Je m'attacherai aussi à montrer l'importance du concept de 'secret', pour l'existence et la continuation de la cérémonie.

### *Fonctions culturelles et sociales*

Tous les auteurs acceptent l'idée que la cérémonie du Kamabolon est liée à l'organisation sociale, plus précisément à l'intronisation d'une nouvelle classe d'âge. Certes la cérémonie est une reproduction ainsi qu'une représentation de la société, mais comment peut-on interpréter l'image du Kamabolon comme lieu de création, idée de l'école de Marcel Griaule?

Pendant la période où le toit du Kamabolon est retiré, on dit qu'il 'fait chaud', et il est interdit de porter des vêtements rouges.<sup>101</sup> La chaleur est un concept cosmologique qui est central dans la perception mandingue du monde, c'est une notion utilisée pour décrire les processus de changement social. Ainsi, les forgerons - maîtres du feu - sont également des médiateurs sociaux. Les cérémonies funéraires sont des événements chauds puisqu'elles sont liées au changement social on y décide de la position future des héritiers. Ainsi, une phrase du *Sunjara fasa* est '*Mande bugu sumayalen*', 'le Mandé s'est refroidi'. Cette expression exprime le fait que le monde est maintenant bien organisé, par les efforts de Sunjara qui a pu refroidir une situation 'chaude'.<sup>102</sup> Selon Stephan Buhnen,<sup>103</sup> la 'chaleur' est associée à la pollution, et la pollution à la transition. Cela explique pourquoi Kangaba doit être nettoyé - par les jeunes - avant que le toit du Kamabolon puisse être retiré. La cérémonie du Kamabolon est une affaire chaude, car elle représente l'intégration d'une nouvelle classe d'âge dans la société.

---

<sup>101</sup> En 1954 Nyamable Diarra, un assistant de De Ganay, fut sévèrement battu pour porter un chapeau rouge (De Ganay 1995 : 129). En 1997, des enfants et des adultes furent victimes de cette interdiction. Le rouge est associé à la chaleur, à l'activité et au 'progres', selon De Ganay (ib : 183), au pouvoir (Stephan Buhnen, communication personnelle, 2 juillet 1997).

<sup>102</sup> Pour cette dichotomie dans les notions de changement social, voir McNaughton (1988 : 71) et Diabate et Kouyate (2002).

<sup>103</sup> Communication personnelle, 2 juillet 1997.

Les paroles sont aussi dangereuses, car elles peuvent changer la société. Voilà pourquoi les griots sont d'une part hautement estimés et d'autre part méprisables, ils peuvent améliorer une situation mauvaise, mais sont également capables d'aggraver une situation paisible. Leur statut est ainsi ambigu et leur prestige dépend du contexte. C'est pourquoi les Diabaté ne parlent pas aux étrangers pendant la cérémonie (voir aussi De Ganay 1995: 149), quand le Kamabolon est sans toit et par conséquent la société en transformation, toute parole incorrecte pourrait rétablir et reconstituer la société incorrectement. La seule personne autorisée à parler est le *kumatigi* Lansiné Diabaté.<sup>104</sup> Pendant la période où le toit est retiré du Kamabolon, les éléments chauds, c'est-à-dire les forces qui peuvent changer/tranformer/créer (le rouge, la saleté et la parole vaine), doivent être éloignés du Kamabolon, afin d'empêcher que cette société soit incorrectement 're-créée'.<sup>105</sup>

La cérémonie du Kamabolon est ainsi une véritable 're-création' de la société, elle n'est pas une simple adaption sociale. Ainsi, les Griauliens avaient raison, même s'ils décrivaient incorrectement - par des traductions incorrectes - cette re-création comme un processus religieux.

### *Changements sociaux et organisationnels*

La cérémonie est une re-création d'une société qui s'organise sous forme d'un royaume / état guerrier. La ré-organisation septennale de l'armée (par la création d'un nouveau groupe d'âge) est la raison d'être de la cérémonie. Cependant, bien que depuis l'intervention française vers 1888, l'état guerrier et son armée n'existent plus, la cérémonie du Kamabolon est devenue avec le temps une affaire de plus en plus 'chaude'.

En ce qui concerne le déroulement cérémoniel, je n'ai pas trouvé de changements significatifs ou de transformation de structure entre 1954 - date des premières descriptions - et 1997. Cependant, l'arène dans laquelle la cérémonie s'accomplit a changé fortement au cours du temps. Premièrement, il y a un changement de l'espace géographique dans lequel la cérémonie a lieu. Deuxièmement, les Diabaté semblent s'être installés à Kéla récemment, ce qui a également causé des changements.

Vers 1888, quand les Français ont occupé le terroir de Kangaba, ils ont envoyé en exil la famille Keita qui régnait à Kangaba. Je n'ai pu savoir si cet exil était la conséquence de la collaboration entre les Keita de Kangaba et Samori, le grand chef maninka qui résistait aux Français, ou si c'était de la part des Français une simple manifestation de puissance.<sup>106</sup> Selon Seydou Camara les Français confisquèrent les propriétés des Keita de Kangaba. Il leur fut permis de retourner à Kangaba en 1909, mais ils ne regagnèrent jamais leur richesse antérieure (Camara 1990, volume II).

<sup>104</sup> La parole proférée est considérée comme très puissante dans les sociétés dites 'orales' (voir Ong 1984).

<sup>105</sup> La notion d'« affaire chaude » explique la similitude entre les paroles des griots pendant la cérémonie et celles pendant les funérailles du plus vieux (classificatoirement) Keita royal. Ce n'est pas une coïncidence si la mort du 'propriétaire du Kamabolon' et la cérémonie septennale sont exécutées selon des pratiques rituelles identiques, toutes les deux négocient et expriment une période de transition et de récréation.

<sup>106</sup> Les Keita collaboraient avec Samori, ce qui fut la raison pour les Français de les exiler (voir Jansen 2000a). Mais de quelle forme de collaboration s'agissait-il? Samori exécuta des fils du roi de Kangaba, après l'occupation française du terroir de Kangaba (Archives Nationales du Mali à Koulouba, Fonds Recents, 1-

Les Keita de Kangaba furent remplacés par une branche de leur propre 'famille' qui vivait à Figura, village non loin de Kangaba, mais sur la rive droite du fleuve Niger <sup>107</sup> Les Keita de Figura sont la 'branche aînée' des Keita de Kangaba, ils descendent d'un grand-frère de l'ancêtre des Keita de Kangaba. Les deux branches collaboraient activement au XIX<sup>ème</sup> siècle. Il est probable (voir Jansen 1996a et 2001a, chapitre 5) que Kangaba avait la chefferie pendant les opérations militaires communes, ainsi la relation entre frères-ancêtres représente une différence de position politique entre les deux groupes. La rivalité entre les deux groupes a son origine à l'époque de Samori. Samory brûla Figura, mettant ainsi en fuite la population qui se réfugia à Bamako, à proximité de l'administration coloniale. Après 1888, les Keita de Figura déménagèrent à Kangaba afin de communiquer facilement avec l'administration française. Un rapport de l'administration coloniale de 1931 donne une version détaillée de l'origine de cette rivalité entre Kangaba et Figura <sup>108</sup>

En 1877, DEYE, roi de Kankan, poursuivi par CAMORI [sic-JJ] se réfugia à Figura. Samori arrive devant Figura et n'ayant pu obtenir la livraison de son ennemi, attaque et détruit la ville. On raconte que DIOGOJIAN aurait refusé de livrer DEYE parce que celui-ci était son hôte et qu'il aurait répondu à Mambi, son cousin, appelé par Samori pour intervenir, qu'il préférerait mourir plutôt que de commettre cette trahison. Il paya sa loyauté de sa vie, car SAMORI lui fit couper la tête et avec lui moururent 1 840 personnes environ.

Les survivants de la famille de DIOGOJIAN réussirent à rejoindre Fouganinbougou, au Nord de Bamako, sur la vieille route de Banamba. Ils revinrent ensuite à Kaba, avec le Lieutenant Beynis qui leur donna au Sud du village le terrain sur lequel est construit le Figura actuel.

En 1894, FODE KABA, fils de DIOGOJIAN, fut nommé chef du canton du Maramandougou auquel furent réunis le Mininjian, le Caniogo, une partie du Nougou et le village de Samaya ancien fief de notre ennemi MAMBI.

Le chef de canton actuel FAGUIMBA KEITA est le fils de FADAMA OULÉ, frère de DIOGOJIAN. Ce dernier avait deux fils DIOLA et NAMISSA qui sont morts, DIOLA a laissé un fils, NAMISSA, qui habite Figura.

Le chef de canton de 'Maramandougou' fut choisi parmi les Keita de Figura jusqu'à ce qu'en 1951, Kangaba-Figura deviennent deux cantons séparés. Maramandougou

E 70, Rapport politique de l'année 1931). De plus, Samori avait construit le grand tata de Degela, au nord de Kangaba, pour 'maintenir en obédience' le roi de Kangaba (Bah 1971 : 202-204) et pour se protéger contre les Français.

<sup>107</sup> Cette 're-organisation' française peut être inspirée par un souhait sincère de reconstruire la société indigène comme elle devait être. Cependant, je crois que la position du 'frère cadet' est une revendication politique, et pas nécessairement une expression de véritables liens de parenté. La position du frère cadet représente la chefferie de l'armée (Jansen 1996 et 2001a : chapitre V).

<sup>108</sup> Archives Nationales du Mali à Koulikouba, Fonds Recents, 1 E 70, Rapport politique de l'année 1931.



(Figura) et Mininyan (Kangaba). Cette séparation fut probablement le résultat d'une rivalité interne de la branche de Figura, liée à l'héritage politique de Faguimba ou Fajuimba<sup>109</sup> (Sanuge Ginba) Keita, chef de canton très influent en fonction de 1923 à 1947.<sup>110</sup> Cependant, même après cette séparation du canton, une section des Keita de Figura resta vivre à Kangaba, dans un beau bâtiment construit par Fajuimba

Pour les Keita de Kangaba la cérémonie de 1954 fut ainsi la première qui s'effectuait sous leur propre autorité depuis des décennies. Ceci est important à noter, même si restent à déterminer si et comment cette situation influença le déroulement de la cérémonie.

Bien qu'ils aient collaboré souvent ensemble, il existe jusqu'à aujourd'hui des tensions entre les deux branches des Keita. Cette tension est articulée pendant la cérémonie du Kamabolon par la marche des Pierres Sacrées au *bara* pendant laquelle les Diabaté passent devant l'ancienne maison de Fajuimba. Un peu plus loin, à l'entrée d'ancien Kangaba, l'incantation 'Dibi' est commencée (voir ci-dessus). Cela peut être une ancienne coutume, mais le cours de l'histoire l'a transformée en un geste de provocation vis-à-vis des Keita de Figura.

La promenade en silence peut aussi être une partie ajoutée à la cérémonie assez récemment. Des documents des Archives Nationales du Mali à Koulouba suggèrent que les Diabaté se sont installés à Kéla récemment, bien que cela soit contredit par les traditions orales elles-mêmes. Lansiné Diabaté me montra le site - dans l'ancien Kangaba - où les Diabaté vivaient 'auparavant'; aujourd'hui ce lieu est habité par des Camara. Les Diabaté disent être venus de Sirakoro - village non loin de Figura, où ils vénèrent encore la tombe de leur ancêtre - à Kangaba et être allés à Kéla 'après'. On parle d'une installation à Kéla 'depuis sept générations', mais j'estime que cela est exagéré. Selon l'administrateur Gallieni, Kéla était en 1883 'un petit village facile à conduire' (Camara 1990, volume II), de probablement moins de 100 habitants. En 1904 'Kila' avait 390 habitants et un certain Bala Diawara en était le chef de village, selon une liste à la fin d'un document (1 G 299 - 1904) consulté au CARAN, à Paris. Aujourd'hui les Haïdara détiennent la chefferie. Les gens de Kéla disent que le chef de village d'auparavant était un Konate ou un Diawara, mais ils ne savent pas quand le changement de chefferie a eu lieu; quelques vieux m'ont dit que les Français voulaient que le chef de village soit un membre de la famille majoritaire.

---

<sup>109</sup> Dans les années 1940, la branche de Figura souffrait d'une rivalité entre la faction du chef de canton Nambougary Keita et celle de Mandebougary Keita. Mandebougary avait travaillé avec les Français. Il protestait contre le système français colonial. L'administrateur français (probablement J. Pourcel) appelant cet 'homme au tracteur' 'un gâte' (voir ANMK, FR, 1 E 20, Rapport 4, Kangaba - 1954). La relation entre Nambougary et Kamory Keita, le chef de canton du nouveau canton de Mininyan (= Kangaba plus les villages voisins) était bonne, d'après la même source. Après 1951, et particulièrement après 1954, le climat politique à Kangaba était 'finalement tranquille' (dans la perspective française) après beaucoup d'années troubles (voir ANMK FR 1-E-7). Toute la subdivision de Kouremale (cantons de Maramandougou, Narena, et Bacama) a connu de vives tensions dans les années 1940 à cause de l'or trouvé dans la région (voir Jansen 2001c).

<sup>110</sup> Les administrateurs français favorisaient beaucoup Fajuimba, il fut parmi les six chefs du Soudan Français à être invités à l'Exposition Internationale de 1931 en France. (Voir le rapport de 1931 dans ANMK, FR 1 E 70). Pour des informations 'embellies' sur Fajuimba, voir Traore 1994 : 73-78.

Dans les années 1920, la situation à Kéla a profondément changé. Le village, alors 'centre d'enseignement traditionnel' (cf. Vidal 1924), est devenu le troisième du canton de Maramandougou (qui comportait vingt-sept villages) avec 1.006 habitants. Seuls Kangaba et Figuiria sont plus importants (respectivement 2.986 et 1.939 habitants).<sup>111</sup> En Octobre 1943, un administrateur français écrivait au sujet de Kéla: 'Kéla: Village des Haidara, nombreux marabouts et dioulas. Doit être toujours surveillé.'<sup>112</sup> Quelle différence en quelques décennies! En 1943 Kéla a acquis son statut contemporain de lieu 'dangereux'. De plus, la population a augmenté de 150 pour cent entre 1904 et 1924, et les Haidara ont acquis la chefferie du village. Il est plausible que le village de Kéla a connu une forte immigration (des Haidara - qui étaient les 'chapelains' de Keita de Kangaba [selon Vidal 1924] - et des griots Diabaté). Cela peut avoir eu pour cause la disparation d'une ambiance d'une cour royale, après l'exil des rois de Kangaba, mais cela n'est qu'une hypothèse. Puisque la procession de Kéla aux Pierres Sacrées se justifie mal en l'absence de participants habitants à Kéla, les années 1880 sont probablement la date la plus ancienne possible pour (cette partie de) la cérémonie.

L'exil des Keita de Kangaba et la présence des Diabaté à Kéla montrent que la première cérémonie du Kamabolon *dans sa forme actuelle* peut être datée de la période 1880-1912, bien que le sanctuaire lui-même soit plus ancien,<sup>113</sup> comme l'est - sans doute - l'épopée de Sunjara.

<sup>111</sup> ANMK FR 1-E-70.

<sup>112</sup> ANMK FR 1-E-26. Les 'marabouts' sont des savants coraniques, les 'djoulas' (en maninka: *julaw*) sont commerçants. Aujourd'hui le village compte environ 250 Diabaté, et possède quatre écoles coraniques, tenues par des familles Haidara, qui forment 40 pour cent de la population totale de 1 700 habitants (Camara 1990, et observations personnelles).

<sup>113</sup> Je ne suis pas d'accord avec la chronologie construite par Person et utilisée par Green (1991: 130) pour faire du Kamabolon un bâtiment du XVII<sup>e</sup> siècle (voir ma critique dans Jansen 1996 et Jansen 2001a, chapitre V). Le Kamabolon est peut-être plus vieux. Green renvoie à un passage d'un manuscrit de Wa (Ghana actuel) collectionné par Wilks. 'In the town of Qaba there is a part called Balunba [probablement *bolonba*, grande vestibule - KG/JJ] and in it is an idol [*sanam*]. Each year all the people of the town of Qaba assembled there, and the people of the villages and towns around, to serve it as was their custom' (Wilks cité dans Green 1991: 131). De Ganay donne 'Mansa Sema' comme le fondateur du Kamabolon, et elle ajoute qu'il est surnommé *mansa sama*, 'le roi-éléphant' (1995: 71). Alors, la cérémonie pourrait avoir incorporé des éléments d'un ancien culte totemique, l'éléphant étant l'animal royal (Stephan Buhnen, communication personnelle). D'autres lieux sacrés réfèrent également aux cultes totemiques: le *miniminkolon* (aujourd'hui traduit comme 'le puits tournant') et *kulikoio nama*. Le *miniminkolon* serait le puits de 'Niniminkin', une variante Bambara du malinke Ninkinanka ou Ninginanga, qui est, selon Leo Frobenius (1924: 11-12) le python mythical (Stephan Buhnen, communication personnelle, 6 mars 1996). On note: le nom pour la région de Kangaba est 'Mini(n)yan' et le mot Bamana *muniyan* signifie python. Cependant, des informateurs locaux ont toujours rejeté ma suggestion d'une telle ethymologie. Keita (1988: 148-151, texte de Kita au début du XX<sup>e</sup> siècle) parle d'un serpent sacré *miniminin* auquel les gens font de grands sacrifices. La relation entre Sunjara (*jara* = lion), la cérémonie du Kamabolon et un culte de lions est aussi imaginable, Frobenius parlant de 'Kulikorro Nyama' comme un site de culte du lion (1933: 83). Aujourd'hui ce site est encore connu de l'épopée de Sunjara comme le lieu où Sumaoro Kante, l'adversaire de Sunjara, s'est transformé en rocher. De plus, le lion est aussi considéré comme un animal royal (Green 1991: 135).

L'année 1909 pourrait être celle du début de la cérémonie du Kamabolon-nouveau-style, car, d'après Camara, jusqu'à cette année-là les Keita de Kangaba étaient en exil. Cependant, des documents d'archives montrent que cette image doit être nuancée : il restait un groupe de Keita autochtones à Kangaba entre 1888 et 1909 et les Keita de Kangaba restaient un facteur politique permanent à Kangaba (voir Jansen 1998a).<sup>14</sup>

### *Conclusion les limites d'une approche empirique*

Étant donné la rivalité entre les branches 'Figura' et 'Kangaba' et les changements rapides dans la population de Kéla entre 1883 et 1924, je pense que la cérémonie a connu vers 1900 une nouvelle phase pendant laquelle la rivalité entre les deux branches Keita a pris une nouvelle dimension. Cette rivalité peut avoir donné un impetus pour restaurer le sanctuaire tous les sept ans pendant l'exil de Mambi, l'ancien chef de Kangaba.<sup>15</sup> Selon Meillassoux (1968), la rivalité entre les deux branches serait à l'origine de la cérémonie. Cela est bien sûr possible, bien que le Kamabolon lui-même soit plus ancien que la rivalité entre les deux branches Keita.

En ce qui concerne les 'secrets du Kamabolon', mon approche 'cartésienne' ne produit pas de points de vue spectaculaires. Beaucoup d'actions pendant les cinq jours ne semblent guère à changer, les descriptions de De Ganay et de Dieterlen couvrent tous les aspects que j'ai observés en 1997. De plus, les textes ici présentés et ceux présentés par De Ganay, d'une part, et d'autre part ceux des répétitions du *Mansa Jigin* et sa performance 'réelle', sont tellement similaires que les griots de Kéla ne peuvent plus être considérés comme des personnes qui 'cachent' d'information. De plus, ils - c'est-à-dire en fait Lansiné Diabaté - n'ont pas une grande estime pour les textes autres que celui du *Mansa Jigin*, il ne s'agit que de récits additionnels. L'espoir de Mauny d'apprendre l'histoire de l'Afrique à Kangaba, doit probablement être abandonné.

Les paroles pendant la cérémonie sont recontextualisées dans un discours islamique, afin que la cérémonie soit mieux adaptée à l'islamisation de la vie quotidienne. L'influence du savoir islamique se laisse observer par des 'petits' changements littéraires,

<sup>14</sup> Après la mort de Mambi, en 1906 sa famille reçut la permission de l'enterrer dans la brousse de Kangaba (Camara 1990 : 289-290). Le début du XX<sup>e</sup> siècle doit avoir vu des cérémonies du Kamabolon dans lesquelles les Diabates jouaient (déjà) un rôle important : en 1954 le vieux Bintusine (Lansiné) Diabaté (sa photo se trouve dans De Ganay 1995, PL XVI 40) dit avoir assisté à la cérémonie sept fois (Dieterlen 1955 : 68), à partir de l'âge de 17 ans. Cela nous reporte à 1912 (1954 moins 6 fois 7, car Bintusine inclut la cérémonie de 1954). Cependant, 1898 (1954 moins 8 fois 7) est aussi possible, parce que selon le même Bintusine (ib.) son père dirigea la cérémonie quatre fois, son oncle trois fois, et lui-même le fit deux fois.

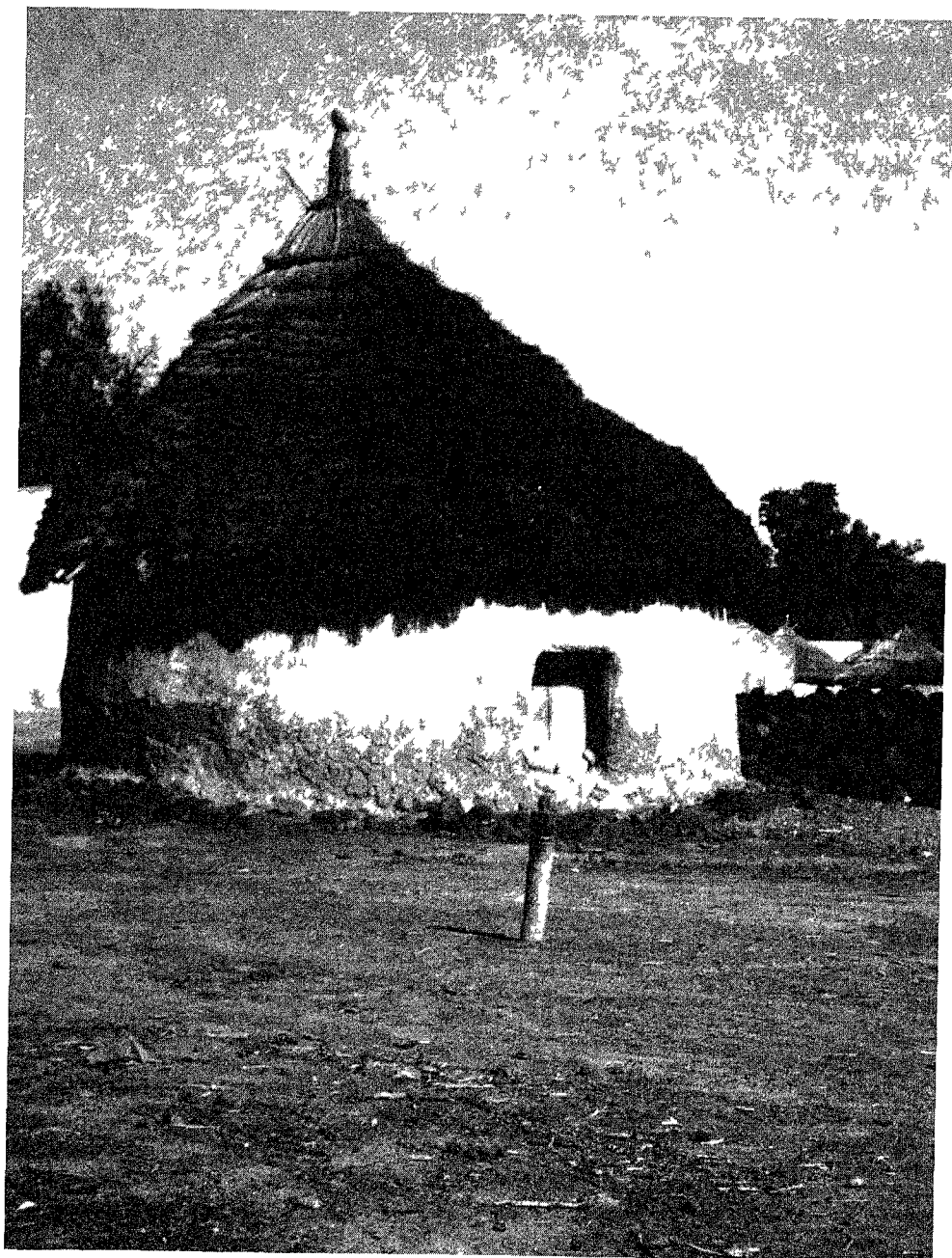
<sup>15</sup> De Ganay (1995) présente une photo (PL I) d'un Kamabolon joliment restauré, qu'elle désigne comme 'Le 'Kama blon' en 1905 (?) Cliche Captain Desplagne [sic JJ], Musée de l'homme'. Dans son livre elle ne réfère pas à cette photo unique. Sur la photo du Kamabolon - si c'est vraiment le Kamabolon - on voit deux arbres dont un seul existait encore en 1954. J'aimerais avoir plus d'informations sur cette photo : car son origine n'est pas claire. La lecture du résumé du journal de Desplagnes (dans Gollnhofer et Sillans 1974 et 1975) me fait penser que Desplagnes n'a jamais visité la région au sud de Bamako. Cependant, le journal mentionne une version abrégée de l'épopée de Sunjara et des informations sur les peuples mandingues. Desplagnes s'intéressait donc sans doute au monde mandingue. De plus, je ne peux facilement croire que De Ganay attribue dans raison cette photo à Desplagnes, en particulier parce que YT Cissé (le co-auteur d'un chapitre dans De Ganay 1995) travaillait avec les documents de Desplagnes (Gollnhofer et Sillans 1974 : 189).

par exemple par rapport à la position de la femme ou par l'augmentation relative du rôle des narrations d'inspiration islamique. Il y a toujours, bien sûr, le danger qu'un groupe fondamentaliste ('Wahabites') empêche un jour la cérémonie, mais cela ne se laisse pas déduire de l'évolution de la cérémonie pendant le XX<sup>ème</sup> siècle <sup>16</sup>

Si les secrets du Kamabolon existent, c'est dans la mesure où toute parole dite pendant la cérémonie est un secret. On peut comprendre qu'il s'agisse de secrets si l'on accepte la dimension sociale des secrets, ils consistent en informations par rapport au contexte de la communication. Ainsi, si les structures sociales ont changé, les paroles d'antan, récitées dans un nouveau contexte, prendront une nouvelle signification et donc de nouveaux secrets seront révélés. Ainsi les griots de Kéla sont détenteurs des secrets, car ils sont, depuis l'origine de la cérémonie, les seules personnes qui ont le droit et le pouvoir de connaître et hériter des secrets du Manding.

---

<sup>16</sup> Les Wahabites ont été mentionnés comme la cause de l'annulation de la cérémonie en 1996 (voir aussi Amselle 1996), mais en 1997 il est apparu clairement que l'organisation interne des jeunes fut la vraie cause.



*Le Kamabolon en 1989 (voir note 91)*

## TEXTE I

Récité par Lansiné Diabaté de Kéla, enregistré à Bamako, le 2 août 1999, en présence de Jan Jansen. Transcrit et traduit par Ouna Faran Camara et Jan Jansen.

Alahutaala  
 A ye sanfara da  
 Ko n'a ma san folo da  
 K'a be fo k'a y'i lo nin kan  
 Dugumakolo kan k'a da  
 San ba kelen  
 O ye sanfara da ani dugumakolo te  
 A banna  
 Ka dugumakolo da  
 San ba kelen,  
 Foyi te dugumakolo kōkan  
 Alahutaala fe  
 A ye dafenw da  
 K'oyi bila dugumakolo kōkan  
 K'oyi maɲininka:  
 'N b'a fe ka fen bo ayi ro  
 Min ka fisa ni ayi yere di'  
 Oyi ko  
 K'ayi te son o ma  
 Ka fen bo nayi ro  
 Min ka fisa ni nayi yere di?  
 An te son o ma!  
 A y'o haliki  
 K'o ke warabilen di  
 O ye haliki folo ye  
 A ye dafen were da o kofe  
 k'o bila dugumakolo kōkan  
 Alahutaala fe  
 A ye oyi fana maɲininka:  
 'N b'a fe ka fen bo ayi ro  
 Min ka fisa ni ayi yere di'  
 Oyi fana ko  
 Ayi te son o ma  
 Ayi y'o haliki  
 K'o ke gon di  
 O ye haliki filanan di  
 (A ye n benba Adama  
 O bogɔ  
 A y'o dan tirabi bogɔ kuntema

Dieu le Tout-Puissant  
 A créé le ciel  
 S'il n'a pas créé le ciel le premier  
 L'on dira qu'il s'est installé sur cela  
 Sur la terre pour créer le ciel  
 Il y a mille ans  
 Entre la création du ciel et celle de la terre  
 Ensuite  
 Il a créé la terre  
 Durant mille ans  
 Il n'y avait rien sur la surface  
 Par la volonté du Dieu le Tout-Puissant  
 Il a créé des êtres  
 Et les a mis sur la terre  
 Et leur a demandé:  
 'Je veux que vous donniez naissance  
 A d'autres meilleurs que vous-mêmes'  
 Ils ont répondu.  
 'Nous ne sommes pas d'accord  
 Que nous donnions naissance  
 A d'autres meilleurs que nous?  
 Nous ne sommes pas d'accord!'  
 Il les a maudits  
 Et a fait d'eux des singes rouges  
 C'est la première malédiction  
 Il a créé d'autres êtres ensuite  
 Et les a mis sur la terre  
 Dieu le Tout-Puissant  
 Leur a demandé à leur tour:  
 'Je veux que vous donniez naissance  
 A d'autres meilleurs que vous-mêmes'  
 Ils ont répondu aussi.  
 'Nous ne sommes pas d'accord'  
 Il les a maudits  
 Et a fait d'eux des cynécophales  
 C'est la deuxième malédiction  
 (Notre ancêtre Adama  
 Cette terre  
 Il l'a créé sur la terre de la géomancie<sup>117</sup>

<sup>117</sup> Traduction proposée par Ouna Faran Camara, pour qui *ṭirabi* signifie 'geomancie'. Ainsi, cette traduction fait référence au mythe de création mandingue et mérite donc d'être prise en considération. Le mot *ṭirabi* vient de l'arabe, où il signifie 'poussière' (Valentin Vydrine, communication personnelle). *Bogɔ* = terre, boue, mortier, argile (Bailleul 1996).



O lala  
 A ye dafen yere da o kofe  
 Tirabi bogo kuntema  
 K'o lala tirabi bogo kuntema)  
 A y'o mapininka  
 'N b'a fe ka fen bo ayi ro  
 Min ka fisa ni ayi yere di'  
 Oyi fana ko  
 'Ayi te son o ma'  
 Ayi y'o haliki  
 K'o ke woron di  
 O ye halaki sabanan di  
 A ye n benba Adama  
 A ye ni lafe o ro  
 Tirabi bogo kuntema  
 N benba Adama  
 A ye ni lafe o ro Tirabi bogo kuntema  
 Nin lafe n benba Adama ro,  
 Alahutaala ye n benba Adama mapininka:  
 'Adama  
 N y'e dan  
 Tirabi bogo kuntema  
 N b'a fe ka fen bo i ro  
 Min ka fisa ni i yere di'  
 N benba Adama ko:  
 Ale be Ala tara min na, o l'o di  
 Fen ke bo mogo ro  
 Min ka fisa n'a yere di,  
 Ale be Ala tara fen min na, o l'o di

O n benba Adama,  
 O tora tirabi bogo kuntema  
 Ma Hawa  
 O bora n benba Adama kininbolo barasa nunnaban na  
 Hawa  
 O bora yen  
 Kininbolo barasa nunnaban  
 O bo yen,  
 Ayiwa, Ma Hawa  
 Mogo min bar'a fo k'i be muso lon...  
 Muso te lonna mogo fe  
 Muso telennin le woroto ye  
 Ma Hawa o

Ensuite,  
Il a créé d'autres êtres ensuite  
Sur la terre de la géomancie  
Et les a mis sur la terre de la géomancie)  
Et il a demandé:  
'Je veux que vous donniez naissance  
A d'autres meilleurs que vous-mêmes'  
Ils ont répondu aussi:  
'Nous ne sommes pas d'accord'  
Il les a maudits  
Et a fait d'eux des chimpanzés  
C'est la troisième malédiction  
A notre ancêtre Adama,  
Il a insufflé la vie  
Sur la terre de la géomancie  
Notre ancêtre Adama  
Il a insufflé la vie sur la terre de la géomancie  
Après avoir donné la vie à notre ancêtre Adama  
Dieu le Tout-Puissant lui a demandé:  
'Adama,  
Je t'ai créé  
Sur la terre de la géomancie  
Je veux que tu donnes naissance  
A d'autres meilleurs que toi-même'  
Notre ancêtre Adama répondit:  
'Ce que je demande à Dieu, c'est le suivant:  
Que soient issus des hommes  
D'autres meilleurs que l'homme même  
C'est ce que je demande à Dieu'

Notre ancêtre Adama  
Resta sur la terre de géomancie  
Mère Hawa  
Elle provient du bout de la côte droite de notre ancêtre Adama  
Hawa  
Elle provient  
Du bout de sa côte droite  
Elle y provient  
Bien, Mère Hawa...  
Une personne qui dit qu'elle connaît la femme...,  
Personne ne peut connaître la femme  
Une femme droite est comme une faucille  
Cette Mère Hawa

Anı n benba Adama  
 Alahutaala  
 A y'ayı lajigin Arijina kono  
 Arijina kono  
 Ayı mogo fila ka lajigin yen  
 Ayıwa, Adama, Hawa  
 N b'a fe k'ayı lajigin Arijina kono  
 Yiri do be yen ko jakumuyiri  
 Ayı kan'a dumun de!  
 N'ayı d'a dumun,  
 Ayı ya ko be cen  
 Ala y'a ke  
 Sintana  
 A nana n benba Adama anı Ma Hawa  
 A nan'oyi bila jagon kono  
 Sintana for'a ma n benba Adama ko  
 A fo n benba Adama ko  
 A ye dumare lo a ja koro  
 Dumare togo folofolo ko jafile  
 A y'o lo a ja koro  
 Ko Hawa!  
 I ja te  
 Adama bolen yan nin, k'ohon, ka waa Arijina muso pumanw bara  
 Ayıwa, a y'e negenna gansan  
 N'i ye dumare lo i ja koro,  
 I b'i yere ye  
 Ma Hawa, a m'o faamu  
 O y'a yere ye  
 Sintana fana y'a fo ko  
 A y'a tola ka waa Arijina muso pumanw ko  
 O ke  
 Ayı ye darose ke  
 N benba Adama ko  
 Hawa, ne ke e to yan  
 Ka waa muso were bara  
 O te ke dinya ro  
 Ma Hawa fana ko  
 Ko jakumuyiri min nin  
 K'ayı k'i se o la  
 Ayı di se jakumuyiri la  
 Ma Hawa, o folo ye den kelen ta  
 K'i damase  
 'Ni Adama bara ke ne to la yan ka waa muso were bara

Et notre ancêtre Adama  
Dieu le Tout-Puissant  
Les fit descendre dans le Paradis  
Dans le Paradis  
Il fit descendre ces deux personnes là-bas  
‘Bien, Adama, Hawa,  
Je veux vous faire descendre dans le Paradis  
Il y a un arbre du nom de *jakumuyiri*  
Ne le consommez pas!  
Si vous le mangez  
Vos affaires vont se gâter’  
Dieu a fait  
Que Satan  
Est venu et notre ancêtre Adama et Mère Hawa  
Il les a brouillés  
Satan lui a dit en absence de notre ancêtre Adama  
Il dit en absence de notre ancêtre Adama...  
Il a mis un miroir sous ses yeux  
Auparavant un miroir s’appelait ‘voyez-ton-image’  
Il l’a mis sous ses yeux  
Il dit: ‘Hawa!  
N’est-ce pas ton visage?  
Adama est sorti’ - elle dit: ‘C’est vrai’ – ‘pour aller chez les belles femmes du Paradis  
Bien, il te trompe seulement  
Quand tu mets un miroir sous tes yeux  
Tu te vois là-dans’  
Mère Hawa n’a pas compris cela  
Elle s’est vue elle-même  
Satan a dit aussi  
Que Adama la laisse ici pour aller chez les belles femmes du Paradis  
Ensuite  
Ils ont fait des serments  
Notre ancêtre Adama dit:  
‘Hawa, moi, que je te laisse ici  
Pour aller chez une autre femme  
Ce ne sera jamais fait!’  
Mère Hawa dit à son tour:  
‘Cet arbre *jakumuyiri*  
Jurons par cela’  
Ils ont juré par le *jakumuyiri*  
Mère Hawa, la première en prit un fruit  
Et prêta serment:  
‘Si Adama me laisse ici pour aller chez une autre femme,

N bara nin kunun  
 Ko ke n soro'  
 Ma Hawa y'a kunun  
 O kera musow ka laada di  
 O ke o di  
 N benba Adama  
 O fana ye kelen ta k'i darɔse  
 Ko ni n na kere ke e to yan ka waa mɔgo were bara  
 O darɔse  
 O ye jakumuyiri nin ta  
 K'a b'a kunun  
 Alahutaala  
 A ye Jiburulu bila ka na  
 Ko jakumuyiri kana s'a kono de!  
 A ye Jiburulu bila ka na  
 A tun b'a fe ( )<sup>18</sup> mina a da  
 O le kekurunin ke bee kan na nin ye  
 A ma w'a kono do werɛke  
 O le kekurunin le ke bee kan na nin ye  
 A ma waa kono were  
 N benba Adama anɔ Ma Hawa  
 Komɔ laada bara ye Hawa fe,  
 Ayɔ te se ka ja tugun Ariɔna kono  
 A y'ayɔ labɔ  
 A y'ayɔ labɔ  
 Komɔ nɔgo min y'a di n'a te ben  
 A y'ayɔ labɔ  
 Ayɔ ye Ma Hawa  
 Ayɔ ye samara do tege o sen do  
 Samara, tagama kononto  
 Ayɔ ye negesamara kononto  
 Ayɔ y'o fana tege n benba Adama sen do  
 K'ayɔ ka seleke tagama  
 Ayɔ bara nɔgon ben yoro min do  
 Ko ayɔ ka furu ke  
 Ala y'a ke  
 N benba Adama waara  
 O waa  
 Ma Hawa bara n benba Adama ye  
 N benba Adama waara seleke naanɔ bee latagama  
 Ma Hawa ni to k'a nato ye

---

<sup>18</sup> Mot inaudible Peut être *worobilen* (= noix de cola blanche)

Si j'avale ça  
Que j'aie des problèmes!'  
Mère Hawa l'a avalé  
Ce fut les menstrues des femmes  
Ensuite,  
Notre ancêtre Adama  
A aussi prit un fruit et prêtée serment  
'Si moi, je t'ai laissée ici pour aller chez une autre personne '  
Après avoir prêtée serment  
Il prit le fruit de *jakumuyiri*  
Et voulut l'avalier  
Dieu le Tout-Puissant  
A envoyé Gabriel qui dit  
'N'avez-pas ce fruit de *jakumuyiri*'  
Il a envoyé Gabriel  
Il voulait qu'il le prenne dans la bouche  
C'est cette pomme d'Adam que tous les hommes portent  
Il ne l'a plus avalée  
C'est cette pomme d'Adam que tous les hommes portent  
Il ne l'a plus avalée  
Sur Notre ancêtre Adama et Mère Hawa  
Comme Hawa a eu ses menstrues  
Ils ne peuvent plus se tenir dans le Paradis  
Il les a fait sortir  
Comme la saleté que cela donne, ce n'est pas compatible avec le Paradis  
Il les a fait sortir  
Il les a fait sortir  
Mère Hawa  
Il a mis ses chaussures à ses pieds  
Des chaussures  
Les neuf chaussures en fer  
Il les a mises aussi aux pieds d'Adama  
Qu'ils longent l'angle  
Là où ils se croiseront  
Qu'ils célèbrent leur mariage  
Dieu l'a fait  
Notre ancêtre Adama partit  
Après son départ  
Mère Hawa aperçut notre ancêtre Adama  
Notre ancêtre Adama longea tous les quatre angles  
Mère Hawa l'aperçut en venant

O wulila k'a makono  
 E' ko Hawa ko n bara tagama e ko sa de  
 Ko ne na tagamabolo nege kononto bee lafara  
 Jaa, n bolen k'e to yoro min na  
 E be yen wa?  
 A, o ma ja de  
 Ayiwa, o ke n benba Adama ( )<sup>11)</sup>  
 Ma Hawa ko k'a te k'a la jogon pana abada  
 Ko fo ni ayi y'a furu siri  
 A y'i bolo koronkaran tan  
 A bolo benna woro ma  
 Woro togo folo ko tanburan  
 A y'o k'a tege k'i furusirilan ye

O ke a tege  
 O n benba Adama o  
 A ye filanın binaani soro  
 Binaani keman ani musoman  
 Ka filanın musoman di filanın keman ma  
 K'ayi di-di jogon ma ten  
 K'ayi bee di-di jogon ma  
 Filanın binaani o  
 Ayi y'ayi bee di-di jogon ma  
 Oyi le judila  
 O den folow  
 Adama  
 Site  
 Nunhan  
 Kayinana  
 Hayiyayiro  
 Fariku  
 Yadenin  
 Kanunka  
 Nunhan  
 Sama  
 Farahaka  
 Lamaka  
 Salimaku  
 Nadiri  
 Maliki  
 Fahuru

---

<sup>11)</sup> Mot inaudible

Elle se leva pour l'attendre  
 'Hé!' dit-il, 'Hawa, j'ai bien marché à ta poursuite  
 J'ai déchiré toutes mes neuf chaussures en fer  
 Alors que tu es  
 Au même endroit où je t'ai laissée  
 Ah, ça n'a pas été bien!'  
 Bien, ensuite, notre ancêtre Adama...  
 Mère Hawa dit qu'ils ne vont jamais ensemble  
 S'ils ne sont pas mariés  
 Elle a fait sa main ainsi  
 Sa main a touché le cola  
 Auparavant la noix de cola s'appelait *tanburan*  
 Il les a coupés et dit: 'Ceci est ta dot'

Quand il l'avait coupé  
 Notre ancêtre Adama  
 A eu quarante jumeaux  
 Dont quarante garçons et quarante filles  
 Il donnait en mariage la fille jumelle à son frère jumeau  
 Et les donnait entre eux ainsi,  
 Et les donnait tous entre eux  
 Tous les quarante jumeaux  
 Ont été donné entre eux  
 Ceux-ci se reproduisirent  
 Leurs premiers enfants furent:  
 Adama  
 Sitè  
 Nunhan  
 Kayinana  
 Hayiyayiro  
 Fariku  
 Yadenin  
 Kanunka  
 Nunhan  
 Sama  
 Farahaka  
 Lamaka  
 Salimaku  
 Nadiri  
 Maliki  
 Fahiru



Lun-1  
 Kanbi  
 Kalahabi  
 Fisahana  
 Asimu  
 Abudaturude  
 Abudulayi  
 Mahamadu arasuru Alayi wasalamu<sup>120</sup>  
 Ka bɔ N benba Adama la  
 Ka waa Mahamadu ye  
 Oyi yelema-yelemalen fo .  
 I y'a faamu?  
 Oyi yelema-yelemalende  
 Ma Hawa ni Mahamadi  
 Oyi dɔ ten  
 A y'a fɔ ayi bɛɛ ye  
 Alahutaala y'a fɔ ayi bɛɛ ye  
 K'ayi bɛɛ ka waa sigiyɔɔ ɲɔɲɔ  
 Gurupu kelen  
 Oyi nana  
 K'ayi b'a fɛ ka waa tilenbɪn  
 A k'oyi ma  
 N'ayi b'a fɛ ka waa tilenbɪn  
 N'ayi sera tilenbɪn  
 A fɔlen ko fɛn bɔ ne rɔ,  
 Mɪn ka fisa ni ne yerɛ dɪ  
 Ayi bara se yen, ayi ka hɪdiya bɔ  
 K'i sɪgɪ yen  
 Ma Hawa ni n benba Adama  
 Ayi den gurupu were fana nana  
 K'ayi b'a fɛ ka waa kaɲaka  
 A y'a f'oyi fana ye  
 Ayɪwa, n'ayi waara kaɲaka  
 N'ayi sera yen  
 Ayi ka saraka bɔ k'i sɪgɪ yen  
 A fɔlen  
 Ko fɛn bɛ bɔ ne rɔ  
 Mɪn ka fisa ni n yerɛ dɪ  
 A bɔ tilenbɪn, a bɔ kaɲaka, mɔgɔ t'a lɔn  
 O fana waara

N y'a faamu

---

<sup>120</sup> Une formule arabe deformee (communication personnelle de Valentin Vydrine)

Lun-i  
Kanbi  
Kalahabi  
Fisahana  
Asimu  
Abuduturude  
Abdulayi  
Mahomet est le Prophète de Dieu, paix soit sur Lui  
De notre ancêtre Adama  
A Mahomet  
Ils se sont reproduits jusqu'à...  
As-tu compris?  
Ils se sont reproduits  
Mère Hawa et Mahomet...  
C'était ainsi  
Il a dit à eux tous  
Dieu le Tout-Puissant leur a dit à tous  
D'aller chercher un endroit où habiter  
Un groupe  
Vint  
Avec l'intention d'aller s'installer à l'Ouest  
Il leur dit:  
'Si vous voulez aller à l'Ouest  
Si vous y arrivez  
Il est dit que quelqu'un va provenir de moi  
Qui sera meilleur que moi  
Si vous arrivez là-bas, faites des offrandes  
Pour vous y installer'  
Mère Hawa et notre ancêtre Adama,  
Un autre groupe de leurs enfants vint aussi,  
Disant qu'ils veulent aller au Nord  
Il dit à ceux-ci aussi:  
'Bien, si vous partez au Nord  
Si vous arrivez là-bas,  
Faites des offrandes pour vous installer là-bas  
Il est dit  
Que quelqu'un va provenir de moi,  
Que sera meilleur que moi  
Proviendra-t-il de l'Ouest, proviendra-t-il du Nord, personne ne le sait'  
Ils partirent aussi

J'ai compris

Gurupu kelen fana nana  
 K'ayi b'a fe ka waa i sigi worodugu  
 Ayiwa, a y'a f'oyi fana ye  
 Ayiwa, ayi b'a fe ka waa worodugu  
 A folen ayi ye  
 Ko n'ayi b'a fe fen ka bo ayi ro  
 Min ka fisa n'ayi yere di  
 A bo worodugu, a bo kapaka, a bo koron ro  
 Mogo te ke Ala ye k'a don  
 O gurupu kelen, o fana waara  
 N benba Adama den gurupu kelen fana nana de  
 Oyi ko k'ayi b'a fe ka waa sigi koron ro  
 Ayiwa, a ye kuma kelen nin fo oyi fana ye  
 Ayiwa, ayi gurupu kelen nin, ayi fana nalen k'ayi be waa ayi sigi koron ro

A folen n ye  
 Ko fen be bo n ro  
 Min ka fisa ni n yere ye  
 N'ayi sera koron ro  
 Ayi ka saraka bo  
 Fen nin, a bo tilenbin  
 A bo koron ro  
 A bo kapaka  
 A bo worodugu  
 N te ke Ala ye k'a lon  
 Nka, ayi bara se ayi fana k'a taa saraka bo  
 Ala y'a ke  
 Ayi fana waara

Oyi fana waa  
 Alakira salalasalimu  
 A bora koron ro  
 Maka jamana kan  
 A bora yen  
 A danna lon min  
 Baba y'i lamaga  
 A danna lon min  
 Kuruba y'i lamaga  
 A danna lon min  
 Yiribaw y'i lamaga  
 A, ko nin ye koba di bi de!  
 Ko den min sorolen nin  
 Ko koba don

Un groupe vint aussi,  
Qu'ils veulent s'installer au Sud  
Bien, il leur a dit aussi  
'Bien, vous voulez aller vous installer au Sud  
On vous a dit,  
Si vous voulez qu'il provienne de vous quelqu'un  
De meilleur que vous-mêmes  
Proviendra-t-il du Sud, proviendra-t-il du Nord, proviendra-t-il de l'Ouest?  
Personne ne peut être Dieu pour le savoir'  
Ce groupe partit aussi  
Un autre groupe des enfants de notre ancêtre Adama vint  
Ceux disent qu'ils veulent s'installer à l'Est  
Il a dit la même parole-là à ceux-ci aussi  
'Bien, votre groupe, vous êtes aussi venus pour dire que vous voulez aller vous  
installer à l'Est  
On m'a dit  
Que quelqu'un va provenir de moi  
Qui est meilleur que moi  
Si vous arrivez à l'Est  
Vous allez faire des offrandes  
La chose proviendra-t-elle de l'Est?  
Proviendra-t-elle de l'Ouest?  
Proviendra-t-elle du Nord?  
Proviendra-t-elle du Sud?  
Je ne suis pas Dieu pour le savoir  
Mais si vous arrivez là-bas, faites aussi des offrandes'  
Dieu a fait  
Il sont aussi partis

Après leur départ  
Le Prophète - le salut de Dieu soit sur Lui  
Provint de l'Est  
Du pays de La Mecque  
Il y provint  
Le jour de sa naissance  
Le grand fleuve se remua  
Le jour de sa naissance  
La grosse montagne se remua  
Le jour de sa naissance  
Les grands arbres se remuèrent  
A! C'est une grande chose aujourd'hui  
L'enfant qui vient de naître  
C'est une grande chose

A bɔra kɔrɔn rɔ  
 Halɪ bɪ, mɔgɔw le bɛ taga Maka ka waa Alakira dubaya la  
 I y'a faamu?  
 A bɔra yen  
 A bɔ yen, Ala y'a kɛ  
 A ba Asata  
 O y'a sɔrɔ ɪkɔrɔ k'ɪ kɔdon a la  
 O kɔdon a la  
 Ayɪwa, a tɛ sɪn sɔrɔ la tugun k'a mɪn  
 Turelu mɔkɛ  
 Sɪrɪmankanda Ture<sup>121</sup>  
 O muso, ole ko k'ale sɪbolen  
 Ko n'ale waara Maka  
 Ko den mɪn bankelen nɪn  
 K'a b'ale sɪn mɪn  
 Mɔgɔw ko  
 K'a m'ɪ sɔn sanutɪgɪ nɪ warɪtɪgɪ rɔ  
 K'a b'ɪ sɔn ale rɔ?  
 A, ko ne bɛ taga dɛ!  
 O y'a f'a kɛ ye  
 Manjugu ye  
 Jamaninka  
 A fɔ Manjugu ye  
 O ko  
 Ò, an ka taga, n b'ɪ ta  
 Sannɪ ka kɛnɛ bɔ  
 Ne ka nɔgɔmɛso o kɛ sɛgɪn denmɪsenya rɔ  
 E yere sɛgɪn denmɪsenya rɔ  
 N'o kɛra  
 An bɛ taga  
 A bɛ sɪn mɪn  
 Ala y'a kɛ  
 A tagara  
 Ayɪ selen yen, ayɪ y'ɪ nɪnakala  
 Ayɪwa, ayɪ nɪnakala  
 Mɔgɔw ye yɔrɔ yɪr'a la  
 A waalen se o rɔ  
 Alakira (Salalasalɪma) a bon mɪn kɔnɔ  
 A y'ɪ sen lɔ o bɔrakunda kan  
 A sen lɔ o kan

---

<sup>121</sup> Sɪrɪmankanda Ture figure aussi dans l'histoire de l'exil de Magan Sunjara (voir Jansen et al 1995 132ss )

Il provint de l'Est  
 A présent les gens vont à La Mecque pour aller demander sa grâce  
 Tu as compris?  
 Il provint de là-bas  
 Quand il était né là-bas, Dieu a fait  
 Que sa mère Asata  
 Décéda aussitôt après Son accouchement  
 Après Son accouchement,  
 Bien, Il ne trouvait plus de sein à téter  
 L'ancêtre des Turé  
 Sirimankanda Turé  
 Sa femme déclara qu'elle a rêvé  
 Que, si elle partait à La Mecque,  
 Cet enfant qui vient de naître  
 Va teter son sein  
 Les gens dirent  
 Qu'il n'a pas voulu téter celle qui possède de l'or ni celle qui possède de l'argent,  
 A plus forte raison elle?  
 'A! Moi, je vais partir'  
 Elle en parla à son mari  
 Manjugu,  
 De Jamanin  
 Quand elle en parla à Manjugu,  
 Celui-ci répondit  
 'Oh, allons-y! Je vais te prendre  
 D'ici au lever du jour  
 Que mon chameau redevienne jeune  
 Et que toi-même redevienne jeune'<sup>22</sup>  
 Si cela se produisait  
 Nous irons  
 Et il va téter'  
 Dieu a fait  
 Qu'elle partit  
 Lorsqu'ils arrivèrent là-bas, ils se mirent à observer  
 Bien, ils se mirent à observer  
 Les gens leur indiquèrent l'endroit  
 Quand ils arrivèrent là-bas,  
 La maison où se trouve le Prophète (le salut de Dieu soit sur Lui),  
 Elle mit le pied sur son seuil  
 Le pied sur son seuil,

---

<sup>22</sup> Cf l'histoire de Samanuna Kone (Jansen et al 1995 53)

Ayiwa, a ye kuma lase  
 Ayiwa, ko an fana na kibarō men  
 K'a fōlen ko nī nīn ye mōgō mīn sīn mīn  
 K'a be Maka rōtala fīla dī k'a d'ō ma  
 Wa, n fana nalen  
 N'a ma se k'a mīn  
 N be taga  
 K'o tē basī dī  
 Ala y'a ke  
 A ye a y'a ta  
 K'a sīgī sen kan  
 Mahamadī, a ye kīnīnbolo sīn nīn ta  
 K'a bīl'a da kalaw'  
 Ka a ɲa laka  
 Wo a sōrō mōgō bara na  
 I bara ta, a ta ɲa laka, a tē sīn ta  
 Mōgōw wōyōra k'a bar'a ɲa laka, a bara sīn ta  
 A bar'a ɲa laka, a bara sīn ta  
 Ala y'a ke a bar'a ɲa laka ka sīn ta  
 K'o don ī da  
 A benbake y'a yīra, Dumugun Ture  
 Alakīra benbake  
 Ko mōgō kumabalī  
 I ye hōrōn dī,  
 N'ī kumara k'ī bīd'ī v̄rē bīla jōnya rō  
 A benbake  
 Ko ne le ko  
 N mōdenke nīn bara mōgō o mōgō ya sīn mīn  
 N be Maka tīla fīla dī  
 K'a d'ō ma  
 O ke  
 Madī muso ko  
 K'a tē se tīlālī ma  
 I bara fēn dī ne ma  
 Ka ne nīsōndīya  
 Barīka be don o rō  
 I bar'a ye k'a be fō Manju nī Alakīra na sīn kelen mīn  
 A kōrō ye nīn dī  
 Kabīnī Alakīra ye nīn mīn, Manju ma sōn o rō  
 Manju ma sōn o rō o kō

Bien, elle s'exprima  
 'Bien, aussi nous avons entendu la nouvelle'  
 Il a été dit que celle qu'Il tètera  
 Qu'Il va diviser La Mecque en deux parts et donner une part à celle-ci  
 'Alors, je suis venu aussi  
 S'Il n'accepte pas de me têter  
 Je vais repartir'  
 Elle dit qu'il n'y a rien de mal  
 Dieu a fait  
 Qu'elle L'a Elle L'a pris  
 Et L'a fait asseoir sur ses jambes  
 Mahamadi a pris le sein droit  
 Et l'a mis dans la bouche précipitamment!  
 Il a ouvert les yeux  
 Il se trouvait que toute personne qui venait  
 Et le prenait, Il n'ouvrait pas les yeux, Il ne prenait pas le sein  
 Les gens crièrent 'Il a ouvert les yeux, Il a pris le sein,  
 Il a ouvert les yeux, Il a pris le sein'  
 Dieu a fait qu'Il a ouvert les yeux, a pris le sein  
 Et l'a mis dans Sa bouche  
 Son grand-père Dugumun Turé,  
 Le grand-père du Prophète, déclara  
 'Une personne qui n'a pas parlé  
 Est libre<sup>123</sup>  
 Mais dès que tu parles, tu t'es consigne esclave'  
 Son grand-père  
 Dit 'C'est moi qui ai dit  
 Si mon petit-fils tète le sein de n'importe quelle personne  
 Je vais partager La Mecque en deux  
 Pour lui donner une part'  
 Ensuite  
 La femme de Madi dit  
 Qu'il ne sera pas de question de partage  
 'Si tu me donnes quelque chose  
 Pour me rendre contente  
 La bénédiction sera dans cela'  
 Si tu entends qu'on dit que Manju et le Prophète ont tété le même sein  
 La raison est cela  
 Depuis le Prophète l'a tété, Manju y a abstiné  
 Manju y a abstiné après

<sup>123</sup> Expression favorite de Lansine Diabate, *hɔɔn* = homme libre personne honnête, polie, loyale (Bailleul 1996)



A ye nın mın  
 Ayı fıla ke de sın kelen na  
 N'a fɔra ko Manju nı Alakıra na sın kelen mın  
 A donda le nın

O Alakıra, salalasalimu  
 A bılara sagaw kɔ  
 K'a bıla bagwen na  
 A baraka walan  
 Walan nın le be ale ladege bı  
 Jonjon be ke a kun na  
 Mɔgow ko ko nın ye dankabannenmɔgo dı de<sup>124</sup>  
 I m'a ye k'o k'a baraka walan la  
 Jonjon b'a kun na  
 Ko nın ye dankabannenmɔgo dı de  
 Ala y'a ke  
 A kunbayara  
 Adama, Adama n'ı sı sera san bınaanı ma  
 Nı ko mın b'ı farı rɔ  
 O be lon  
 Ala y'a ke a sı sera san bınaanı ma  
 A ka mɔgoɔnumanya bange sababu yera  
 A ye jahıdı damına  
 A ye jahıdı damına  
 A waara a benbake Nbuɔutulubı<sup>125</sup> sɔrɔ  
 N benba - a benbake ye Nbuɔutulubı dı  
 Ne b'a fe  
 Ne be waa Maka  
 Mısırı kɔnɔ  
 Ka waa an ya bası dun yen  
 Ko bası mınw dunnı yen  
 N b'a beɛ tege  
 N b'a beɛ tege k'a bɔ yen  
 Ee, a benbake k'a ma  
 Mahamadı, ı ka waa an ta kabıla ta tege  
 I kana Maka tɔ nunw ta la de'  
 Nı Makakaw wulıla, o ye kele dı  
 An ya kabıla ta, ı b'o tege  
 E, ko n b'a beɛ tege sını

---

<sup>24</sup> Cf *danmatɛmɛn mɔgoɔlu* (Jansen et al 1995 66)

<sup>125</sup> Nom presque inaudible

Il l'a tété  
 Ils deux ont tété le même sein  
 Si tu entends qu'on dit que Manju et le Prophète ont tété le même sein  
 L'origine est cela

Ce Prophète, le salut de Dieu soit sur Lui  
 Fut mis derrière les moutons  
 Et fut mis à garder les chèvres  
 Sa planchette<sup>126</sup>  
 Sa planchette le protégea contre le soleil comme un parasol le fait aujourd'hui<sup>127</sup>  
 Le drapeau est au-dessus de lui  
 Les gens disent que celui-ci est une personne qui dépasse les limites<sup>128</sup>  
 'Vous n'avez pas vu que la planchette le protège'  
 Le drapeau se fait au-dessus de lui  
 Les gens disent que celui-ci est une personne qui pose les limites!  
 Dieu a fait  
 Qu'Il grandit  
 L'homme, si ton âge atteint quarante ans  
 Si tu as quelque chose dans le corps  
 Cela se fait connaître  
 Dieu a fait, Son âge atteignit quarante ans  
 La raison de Sa naissance bénéfique est devenue claire<sup>129</sup>  
 Il commença le jhade  
 Il commença le jhade  
 Il alla trouver Son grand-père Nbungutulubi  
 'Grandpère' – Son grand-père s'appella Nbungutulubi –  
 'Je veux  
 Aller à La Mecque  
 Dans la mosquée  
 Nos fétiches suspendus là-bas  
 Les fétiches qui sont suspendus là-bas  
 Je les détruirai tous  
 Je les détruirai tous et je les enlèverai'  
 Eh! Son grand-père Lui dit  
 'Mahomet, si Tu détruis ceux de notre clan,  
 Ne touche pas à ceux des autres clans de La Mecque  
 Si les habitants de La Mecque se lèvent, c'est la guerre!  
 Ceux de notre clan, Tu peux les détruire'  
 Eh! Il dit: 'Je les détruirai tous demain'

<sup>126</sup> *walan (walaha)* = planchette utilisée dans les écoles coraniques, toute planchette (Bailleul 1996)

<sup>127</sup> Traduction tentative par Ouna Faran Camara

<sup>128</sup> Cf Jansen et al 1995 70ss Valentin Vydrine propose 'miraculeuse' (communication personnelle)

<sup>129</sup> Traduction proposée par Valentin Vydrine (communication personnelle)

Ko a b'a bee tege sını  
 A y'a bee tege  
 Ayıwa, Makakaw woyɔra  
 E, a ko Mamadiko yere baara nin de  
 Mamadi ka nayi basi nin bee tege  
 Basikuntigiba togo ko Hima  
 Basikuntigiba togo ko Hima  
 A y'o bee tege k'a bila ta ro  
 Mankan wulila Maka konɔ  
 K'a Mamadi ko yere kelen de k'a bara an ya basi bee tege  
 Ala y'a ke, Mamadi a ye basi ninw tege  
 A ye jahadi damina  
 Kele wulila  
 Kele wulila

An benbake Surakata  
 O tere keleke farin do ye  
 Surakata  
 O tere keleke farin do ye  
 Badara Alu  
 O tere keleke farin do ye  
 (. )<sup>130</sup>  
 O tere keleke farin do ye  
 ( )<sup>131</sup>  
 O tere keleke farin do ye  
 A ni nin bee ye jahadi ke ngon fe  
 Ayıwa, Ala y'a ke jahadi nin kemogo bee tubira  
 Bee waar'a ka siya fe  
 Nka bee donna a ka siya don min  
 An benbake Surakata le ko  
 A ko sını  
 N bara waa Mahamadi ye  
 N be n sığı a fe kirike ro  
 O tere keleke farin do ye  
 Ayıwa, kabini a n'oyi ma kele ke  
 O sonn'a ye, sebaa bee sonn'a ye  
 O y'a matogo k'a don  
 A boto keleyoro ro  
 Ko subahannalayı

---

<sup>130</sup> Nom inaudible

<sup>131</sup> Nom inaudible

I'l dit qu'Il les détruirait tous demain  
 Il les a tous détruits  
 Bien, les habitants de La Mecque ont fait du vacarme  
 'E! Le cas de Mahomet est devenu une affaire sérieuse  
 Mahomet a détruit tous nos fétiches'  
 Le grand chef des fétiches se nomme Huma<sup>132</sup>  
 Le grand chef des fétiches se nomme Huma  
 Il les a tous détruits et mis au feu  
 Le bruit s'éleva dans La Mecque  
 'Le cas de Mahomet se développe. . Il vient de détruire tous nos fétiches'  
 Dieu a fait que Mamadi a détruit ces fétiches  
 Il commença le jihade  
 La guerre démarra  
 La guerre démarra

Notre ancêtre Surakata  
 Etait un guerrier célèbre  
 Surakata  
 Etait un guerrier célèbre  
 Badara Alu  
 Etait un guerrier célèbre  
 .  
 Etait un guerrier célèbre  
 ..  
 Etait un guerrier célèbre  
 Lui et tous ceux-ci ont fait le jihade ensemble  
 Bien, Dieu a fait que pendant ce jihade tout le monde se convertit  
 Chacun est revenu chez son peuple  
 Mais le jour où chacun est revenu chez son peuple  
 Notre ancêtre Surakata dit  
 'Demain  
 Je viendrai chez Mahomet  
 Je vais m'asseoir dans la selle à côté de lui'  
 Il était un guerrier célèbre  
 Bien, sans faire la guerre  
 Celui-ci s'est soumis, tous les érudits se sont soumis à lui  
 Celui-ci l'a loué  
 En sortant de la guerre  
 Il dit. 'Dieu soit loué

---

<sup>132</sup> Voir Cissé et Kamissoko 1988 367

Dayimukayimu  
 Subahannalayı  
 Anımamınjuru  
 Subahannalayı  
 Arabana  
 Watara  
 Wamankara  
 Hajıyı  
 Duwawu  
 Fıyihomı  
 Alıkamısatu  
 Ayara Mahamadu  
 Ayı ma Mahamadu ye yan?  
 Yomawulenı Mahamadu  
 Yomakabıra Mahamadu  
 Arasınası Mahamadu  
 Alımamınıtakına Mahamadu  
 Alu ma Mahamadu ye?  
 Ayıwa, Ala y'a ke  
 Mamadı  
 An mōke sōnn'a ye  
 Sebaa bēē sōnn'a ye  
 A bēē sōnna a ka dūna ye  
 A bēē sōn a ye  
 Ala y'a ke  
 Ayı ye tōgoma lōgola  
 Alakıra, Man ( )<sup>13</sup>, Badara Alu, Senahamudu, Surakata  
 Ayı de tōgoma lōgola  
 K'ayı be taga jahadikeyōō la  
 Komı n'ayı bēē donna dugu mın rō  
 An mōke Surakata b'a matōgō  
 Nı fen mın sōrōla dugu o rō  
 Mahamadı be a tıla fila dı  
 Fan kelen k'o dı Surakata ma  
 Fan kelen k'o dı sebaa ma k'oyı ke de o la  
 O dıgıra sebaaw la  
 O dıgı oyı la  
 E! mōgō jumanw, ayı t'a ya ko dogola jōgōn ma  
 O ke Alakıra ko - a de o kuma mın men  
 Ayı sera dugu dō rō

---

<sup>13</sup> Nom inaudible

Dayimukayimu  
 Dieu soit loué  
 Animamınjuru  
 Dieu soit loué  
 Arabana  
 Watara  
 Wamankara  
 Hajıyı  
 Duwawu  
 Fıyihomı  
 Alıkamısatu  
 Ayara Mahamadu  
 Vous n'avez pas vu Mahomet ıcı?  
 Yomawulenı Mahamadu  
 Yomakabıra Mahamadu  
 Arasınası Mahamadu  
 Alımamınıtakına Mahamadu  
 Vous n'avez pas vu Mahomet?'  
 Bien, Dieu a fait  
 Mahomet  
 Notre ancêtre s'est soumis à Lui  
 Tous les érudits se sont soumis à Lui  
 Ils tous ont accepte Sa religion  
 Quand ils tous l'ont acceptée  
 Dieu a fait  
 Ils programmèrent le voyage  
 Le Prophète, Man , Badara Alu, Senahamadu, Surakata  
 Programmèrent le voyage  
 Pour aller en jhade  
 Chaque fois quand ils rentraient dans un village  
 Notre grand-père Surakata le louait  
 Chaque fois qu'ils recevaient quelque chose dans ce village  
 Mahomet la partageait en deux parts  
 Il donne une part à Surakata  
 Et l'autre part à tous les érudits réunis  
 Cela fit mal aux érudits  
 Cela leur a fait mal  
 Eh! Les bons gens ne cachent pas leur chose entre eux<sup>134</sup>  
 Cela fait, le Prophète dit – Il a entendu cette parole  
 Ils arrivèrent dans un village

---

<sup>134</sup> Cf l'histoire de Badara Ahiyu (Jansen et al 1995 23)

A y'a fɔ ko Surakata ka taa ka waa a kɔlɔsɪ ta<sup>135</sup>  
 K'ale fana b'a kɔlɔsɪ ta  
 Ayɪ waara don dugu o rɔ  
 Ayɪ ma kuma sɔrɔ yen  
 Ayɪ ma fen sɔrɔ yen  
 I man'a mɛn ɪ keto fen sɔrɔ ɪ matɔɔlɛn le  
 N'ɪ ma matɔɔ, a bɛ lɔn ko Mahamadɪ nalen wa?  
 Ayɪ tɛmɛnna o dugu la  
 Mɔɔɔ ma fen bɔ  
 Ka tɛmɛn dugu dɔ la  
 Mɔɔɔ ma fen bɔ  
 Ka tɛmɛn dugu dɔ la  
 Mɔɔɔ ma fen bɔ  
 Ayɪwa, dugu naaninan Mahamadɪ ko o rɔ  
 Alakɪra, Alakɪra salalasalɪmu  
 Mahamadɪ ko o rɔ  
 Surakata k'ɪ bar'a ye ko Alakɪra nɪ Surakata lakunun  
 Fen mɪn dɪr'a ma  
 Ka na a to fan kɛlɛn k'a dɪ sebaa tow ma  
 Ko a labudunkun o dɪ  
 A b'a fɛ k'a labudunkun o dɪ  
 Ayɪ b'a ye sɪnɪ  
 Surakata bara se dugu o rɔ  
 A bɛɛ - jansalɪfɛn bɛna an sɔrɔ yan  
 Ala y'a kɛ Surakata wuld'ayɪ kɔ  
 Ayɪ sɛlɛn dugu fɔlɔ mɪn rɔ  
 Ka Mahamadɪ mankutɪ yen,  
 K'o matɔɔ  
 ( )<sup>136</sup> k'o d'alu ma  
 Ayɪ sɛra dugu filanan rɔ  
 K'a matɔɔ  
 K'ayɪ ma Mahamadɪ ye yan?  
 Oyɪ ko k'ayɪ m'a ye  
 Oyɪ fana a jansa bɔ k'a d'ayɪ ma  
 Ka se sabanan rɔ  
 K'ayɪ ma Mahamadɪ ye yan?  
 K'a matɔɔ  
 O jansa fana bɔra fo ka se a naaninan ma  
 K'ayɪ ma Mahamadɪ ye yan?  
 K'ayɪ ma Arasinasi Mahamadɪ ye?

<sup>135</sup> On s'attendrait a la forme *a ya kɔlɔsɪ* ou *a ka kɔlɔsɪ* (Valentin Vydrine, communication personnelle)

<sup>136</sup> Inaudible Peut être *o ke u ye fɛnw labɔ*

Il dit à Surakata d'aller prendre Son chapelet  
 Et il alla prendre Son chapelet  
 Ils rentrèrent dans ce village  
 Ils n'y trouvèrent pas de parole  
 Ils n'y trouvèrent pas d'objet  
 Pour avoir quelque chose, il faut qu'on te loue  
 Si on ne te loue pas, comment sait-on que Mahomet est venu  
 Ils dépassèrent ce village  
 Personne ne donna rien  
 Ils dépassèrent un autre village  
 Personne ne donna rien  
 Ils dépassèrent un autre village  
 Personne ne donne quelque chose  
 Bien, au quatrième village Mahomet dit  
 Le Prophète, le salut de Dieu soit sur Lui  
 Mahomet dit  
 'Surakata, si tu vois que le Prophète et Surakata  
 Les choses qui lui sont données  
 Ainsi il laissa l'autre moitié aux érudits  
 (

)<sup>137</sup>

Vous verrez, demain  
 Une fois que Surakata est arrivé dans ce village  
 Tout de suite, les dons vont venir nous trouver ici'  
 Dieu a fait que Surakata se leva après eux  
 Le premier village où ils arrivèrent  
 Il dit des éloges pour Mahomet  
 Et le loua  
 (On sortait des dons) et les leur donnait  
 Ils arrivaient au deuxième village  
 Et il Le loua  
 'Vous n'avez pas vu Mahomet ici?'  
 Ceux-ci répondirent qu'ils ne L'ont pas vu  
 Ceux-ci lui firent des dons  
 Il arriva au troisième  
 'Vous n'avez pas vu Mahomet ici?'  
 Il Le loua  
 Des dons sortirent, il arriva au quatrième  
 'Vous n'avez pas vu Mahomet ici?'  
 Vous n'avez pas vu Arasinasi Mahomet?

---

<sup>137</sup> Impossible à traduire



Ayi ma Yoma Kadali Abujele Jahili Mohamadu ye?  
 A y'o bee ban, a ye matogoli ke  
 Dugu naani, o jansa bee, a nan'o ton Alakira korɔ  
 O ton Alakira korɔ,  
 Alakira ko salalasalimu  
 Sebaa (...) <sup>138</sup> o ma  
 A ko i bar'a ye, sebaaw rɔ  
 N be ayi gurupu de k'a tila fila di  
 Ka fan kelen di ayi ma  
 Ka fan kelen ke k'o di Surakata ma  
 O kun ye mun di?  
 Surakata mogɔ jamu bennin mogɔ were da n'i yere di

N se ka n yere fɔ  
 Surakata le ne matogɔ la ka jansaba nunw sorɔ  
 An temennen dugu naani na,  
 Mogɔ m'a lon ko mogohoron ye temen  
 O! Ni Surakata ma ne matogɔ  
 A be se ka sorɔ di?  
 I bar'a ye ko n be Surakata kelen niyɔrɔ ni ayi ta kapa  
 A korɔ y'o di  
 Sebaa ko tije tije  
 Ayiwa, a kera tan

Alakira, salalasalimu  
 Surakata y'a fɔ mogow ye  
 Ko a bara Alakira ye bi  
 A b'i sig'a fe kirike rɔ  
 A ni Alakira ja sigira jɔgon kan  
 A ye Alakira gwen  
 K'a gwen  
 K'a gwen  
 A surunya tum'a rɔ  
 Alakira b'a fɔ  
 Ko kukukukuru  
 So b'i jakirin  
 Ayiwa, a bar'a fɔ ko dugukolo ke so bila, a be so bila  
 K'o se sije saba rɔ  
 Gwelolo, a sorɔla o le fe

---

<sup>138</sup> Mot inaudible.

Vous n'avez pas vu Yoma Kadalı Abujele Jahılı Mahomet?'  
 Il a fait le tour complet, il L'a loué  
 Au quatrième village, il vint entasser tous les dons devant le Prophète  
 Une fois les dons entassés devant le Prophète  
 Le Prophète dit, le salut de Dieu soit sur Lui  
 Aux érudits . . :  
 'Si vous, les érudits, voyez  
 Que Je vous mets dans un groupe et je divise cela en deux  
 Et que Je donne à vous tous une part  
 Et l'autre part à Surakata  
 Quelle en est la raison?  
 Surakata, louer une personne convient mieux de la bouche d'une autre personne  
 que soi-même  
 Je peux parler de Moi-même  
 C'est Surakata qui Me loue et M'a fait trouver tous ces dons  
 Nous avons fait le tour de quatre villages  
 Personne n'a su qu'il passe quelqu'un de noble  
 Donc! Si Surakata ne Me loue pas  
 Comment on peut avoir quelque chose?  
 Si vous voyez que J'égalise la part de Surakata seul et votre part  
 Cela est la raison'  
 Les érudits disent: 'C'est vrai, c'est vrai'  
 Bien, c'est fait ainsi

Le Prophète, le salut de Dieu soit sur Lui<sup>139</sup>  
 Surakata a dit aux gens  
 Qu'il voit le Prophète aujourd'hui  
 Et qu'il va s'asseoir avec Lui dans sa selle  
 Ses yeux et ceux du Prophète se croisèrent  
 Il pourchassa le Prophète  
 Le pourchassa  
 Le pourchassa  
 Au moment de l'approcher  
 Le Prophète dit:  
 'Kukukukuru'  
 Le cheval s'agenouille  
 Bien, quand Il dit que la terre laisse le cheval, elle le laisse  
 Cela à trois reprises  
 Une tache étoilée en est le résultat

---

<sup>139</sup> Cette histoire doit être placée chronologiquement avant l'histoire ci-dessus. Entre ces deux histoires Lansiné racontait, pendant vingt minutes, des histoires sur Fisana (voir texte II), Asse Bilalı et Mamadı Kanu (voir Jansen et al 1995)

Yan k'o gwe  
 Ka yan gwe  
 Gwelolo sorola o le fe  
 A bara ke sela Alakira ko tan  
 Alakira b'a fo ko dugukolo ka so mina  
 Dugukolo be so mina  
 Sipe saba  
 A ko o le don  
 Ko layila i lala Mahamadu arasurulayi  
 Ko n tubilen Alakira ye  
 Tubi ja nin  
 Sebaa fana bee tubir'a ye  
 An be (...) <sup>140</sup> hakili la  
 Fadenw wulila Alakira ko  
 Fadenya gweleya ma  
 Alakira bora Maka  
 Ka taga Madina  
 Ka waa i sigi a berenw ro yen  
 A ba boso  
 Ayiwa, a sigi yen  
 A nin bee ke yen de  
 Ko n'i fa bara gweleyad'i ma  
 K'i be w'i berenw ro  
 O sindinin o le ro  
 Alakira, a ma segin Maka tugun  
 A y'a ka ko bee n'a berenw ro  
 O kama, Alakira o, o n'a ka mogoya ke Maka  
 Babaw ka dan Alakira kanu ma  
 Ka yiribaw dan Alakira kanu ma  
 Alakira dan kera  
 Sankolo be yereyere  
 Dugumakolo be yereyere  
 Alakira kanu ma  
 O bee kelen Alakira kanu ma  
 Ka sanfara ni dugukolo dan Alakira kanu ma  
 O yoro y'o di  
 A banna <sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Mot inaudible.

<sup>141</sup> Fin de l'enregistrement.

Blanchir ici  
 Et blanchir ici  
 Une tache étoilée en est le résultat  
 Au moment d'approcher le Prophète chaque fois  
 Le Prophète dit à la terre de prendre le cheval  
 La terre prend le cheval,  
 Trois fois  
 Il dit à cause de ça  
 'Il n'y a pas de dieux sauf Dieu et Mahomet est Son Prophète  
 Je me convertis au Prophète'  
 C'est ainsi sa conversion  
 Tous les érudits aussi se convertirent  
 Nous la pensée  
 Les rivaux se soulevèrent contre le Prophète  
 A cause de leur jalousie énorme  
 Le Prophète quitta La Mecque  
 Et alla à Médina  
 S'installer chez ses oncles là-bas  
 La ville d'où vient sa mère  
 Une fois installé là-bas,  
 C'est tout ça qu'il y a fait  
 Il dit 'Quand l'on est confronté à des difficultés dans la maison paternelle  
 On va s'installer chez ses oncles'  
 C'est ce qui L'a occasionné  
 Le Prophète n'est plus retourné à La Mecque  
 Il a passé toute sa vie chez ses oncles maternels  
 A cause de ça, le Prophète a fait son temps à Médina<sup>142</sup>  
 De grands fleuves se créent à cause de l'amour du Prophète  
 De grands fleuves se créent à cause de l'amour du Prophète  
 A la naissance du Prophète  
 Le ciel a tremble  
 La terre a tremblé  
 A cause de l'amour du Prophète  
 Tout cela s'est passé à cause de l'amour du Prophète  
 Le ciel et la terre ont été créés à cause de l'amour au Prophète  
 C'est ce que cela contient  
 C'est fini

---

<sup>142</sup> Lansine se trompe ici et parle incorrectement de La Mecque



*Le Kamabolon en 1993*

## TEXTE II

Récité par Lansiné Diabaté, accompagné de Sidiki Diabaté et Brehman Diabaté sur le ngoni, le 15 décembre 1992 à Kela, enregistré par Jan Jansen. Transcrit et traduit par Esger Duintjer, Jan Jansen et Boubacar Tamboura. Chaque phrase de Lansiné est ‘répondue’ / ‘confirmée’ par Sidiki avec *naamu* (= oui), à l’exception des cas soulignés.

Nbenba Sıdıkı  
 Nawulıma Bıraman  
 Ale de y' 'Ala ka'aba' lo  
 A bara mın lo,  
 Dugukolo b'o kulun  
 A bara tile ka mın lo  
 Wula bara se  
 Dugukolo b'o kulun  
 A bara tile ka mın lo  
 Dugukolo b'o kulun  
 Nawulıma Bıraman  
 Ale de y' 'Ala ka'aba' lo  
 O ke, Nbenba Sıdıkı,  
 Alakıra sala salamu Salamu  
 A k'a bara tile ka mın lo  
 Wula bara se  
 Dugukolo b'o kulun  
 A ka kerala<sup>143</sup> se dafara don mın na  
 Nı ko kera mogo fen o fen farın na  
 Nı san bınaanı sera  
 I ya ko, u bena ģenemaya Tıne  
 An salatıgı  
 A ka san bınaanı sera  
 A ko Mekan jın kono  
 K'a ye selı wele bı  
 Selı wele la  
 Ala ka'aba sukantıra  
 Ala ka'aba sukantı  
 Nbenba Sıdıkı  
 Mekan bondaw, kabıla naanı  
 A bee wara ka bası don, do war'a don ka sıgı ke fan do la  
 Ka do don k'a sıgı ke fan do la  
 Ka do don k'a sıgı ke fan do la  
 Ka do don k'a sıgı ke fan do la  
 Nbenba Sıdıkı, nı ko mın bena mogo ma  
 Nı san bınaanı dafara  
 O ko bena e ma  
 An salatıgı  
 A ka san bınaanı dafara

---

<sup>143</sup> A ka kerala difficile à entendre, propose par Boubacar Tamboura

Nbenba Sidiḱi  
 Nawulima Biraman  
 C'est lui qui a construit le 'Ka'aba d'Allah'  
 Ce qu'il avait construit  
 La terre l'a avalé  
 Ce qu'il avait construit pendant la journée  
 A l'après-midi  
 La terre l'a avalé  
 Ce qu'il avait construit pendant la journée  
 La terre l'a avalé  
 Nawulima Biraman  
 C'est lui qui a construit le 'Ka'aba d'Allah'  
 Ensuite, Nbenba Sidiḱi  
 Le Prophète - Que la paix soit avec Lui  
 Ce qu'il avait construit pendant la journée  
 A l'après-midi  
 La terre l'avalé  
 Le jour où il a pu finir ce travail  
 Si quelque chose est arrivée à une personne<sup>144</sup>  
 Si tu as atteint l'âge de quarante ans  
 Tes affaires deviennent instables<sup>145</sup>  
C'est vrai  
 Notre Bienfaiteur  
 A atteint l'âge de quarante ans  
 Il a parlé dans la ville de La Mecque  
 Allons appeler les gens pour la prière (collective) aujourd'hui  
 Les gens appelés  
 Le 'Ka'aba d'Allah' a été choisi  
 Le 'Ka'aba d'Allah' choisi  
 Nbenba Sidiḱi  
 Les familles de La Mecque, les quatre tribus  
 Elles toutes allaient y enterrer un fétiche, il y avait de gens qui l'enterraient à l'un côté  
 Et enterraient un autre à un autre côté  
 Et enterraient un autre à un autre côté  
 Et enterraient un autre à un autre côté  
 Nbenba Sidiḱi, si quelque chose arrive à une personne  
 S'il a complété les quarante ans  
 Cette chose lui arrivera  
 Notre Bienfaiteur  
 A l'âge de quarante ans

---

<sup>144</sup> *Faṇin* = litt 'corps'

<sup>145</sup> Traduction proposée par Boubacar Tamboura *ɲɛɲɛ* = rugueux, irritant, désagréable (personnes)  
 (Baileul 1996)



A ko k'a ka seli wele  
 Seli wele la  
 Ala ka'aba sugandila  
 Ala ka'aba sugandilen  
 Makan bonda naani  
 A bee wara ka basi dɔ wɛrɛ ta k'a kɛ basibon dɔ la  
 Dɔ wa'a don dɔ la  
 Dɔ wa'a don dɔ la  
 Dɔ wa'a don dɔ la  
 K'a kɛ basibon di  
 O kɛ, Nbenba Sidiki  
 Alakira ko, salasalamu  
 Ko nin ma ben dɛ  
 An ka fatoso jɛlen  
 Ka basi don o la  
 O tɛ ben ale ma  
 A ko sini  
 Ne bɛ basi ninnu jeni  
 A war'a fɔ a benbake ye  
 Benbake ko  
 Alakira  
 I ka wa a kabilatatɔw jeni  
 I kana ne ka kabilata jeni  
 Kabila saba nin o jeni dɛ  
 Fanga tɛ ne la  
 Ne ka kabila la  
 A ko ko ne b'a bee jeni sini  
 A basirɔkuntigi, a tɔgɔ  
 Ko Hima  
 Basirɔkuntigi tɔgɔ ko Hima  
 Basi bee le bɔra Makan dɛ  
 O kɛ, Nbenba Sidiki  
 Kɛnɛ bɔra  
 Alakira  
 A ye mɔgɔ bila ka lɔgɔ jini  
 Ka lɔgɔ jini  
 Ka mɔgɔw bila  
 Ka lɔgɔ o kundon  
 Ka tasuma bila o la  
 Ka wa don Makan misiri kɔnɔ  
 Bonda naani dɛ

Sala salamu

Tine

Il disait d'appeler les gens pour la prière  
 Appelé pour la prière  
 Le 'Ka'aba d'Allah' était choisi  
 Quand le Ka'aba d'Allah était choisi  
 Les quatres familles de La Mecque  
 Prenaient d'autres fétiches pour que cela devienne une chambre à fétiches  
 L'un enterrait un fétiche d'un côté  
 L'autre l'enterrait à un autre côté  
 Et un autre l'enterrait à un autre côté  
 Pour que cela devienne une chambre à fétiches  
 Ensuite, Nbenba Sidiki  
 Le Prophète dit - Que la paix soit avec Lui Que la paix soit avec Lui  
 Que cela n'est pas bon  
 Construire une maison pour des ignorants<sup>146</sup>  
 Et y enterrer des fétiches  
 Il n'accepte pas cela C'est vrai  
 Il dit: 'Demain  
 Je vais brûler ces fétiches'  
 Il allait l'annoncer à son grand-père  
 Son grand-père dit:  
 'Prophète  
 Tu vas brûler les fétiches d'autres tribus  
 (mais) Tu ne brûleras pas les fétiches de notre famille  
 Les fétiches de ce trois tribus brûlés  
 Je n'aurai plus de pouvoir  
 Dans mon tribus  
 Il dit: 'Je vais les tous brûler demain'  
 Le chef de ces fétiches s'appelait  
 Hima  
 Le chef des fétiches s'appelait Hima  
 Tous les fétiches de La Mecque  
 Ensuite, Nbenba Sidiki  
 A l'aube  
 Le Prophète  
 A envoyé quelqu'un pour chercher du bois  
 Pour chercher du bois  
 Il envoyait des gens  
 Pour déposer le bois  
 Pour faire un grand feu  
 Il est rentré dans la mosqué de La Mecque  
 De les quatre tribus

<sup>146</sup> *Fatɔ* = fou (malade mental) (Bailleul 1996), imbécile (Vydrine, communication personnelle)

K'a bee lajelen  
 Ka bası bee ta  
 Ka bası naanı bee ta ka wa'a bila tasuma ro  
 K'a bee jeni  
 Kunkan wulila  
 Ee, Alakira ko  
 Mamadu ko a bara juguya  
 O Maka bonda naanı  
 Ka waa o basıw lajigin k'o jeni  
 Mamadu ko to t'o ye tugun

O ke, Nbenba Sıdıki  
 An moke  
 Surakata  
 O de tun ka farın  
 Sebaa bee ye  
 Surakata bon diya maliki Surakata bon diya dafara<sup>147</sup>  
 Ole tun ka farın sebaa bee ye  
 O ko  
 Ale te Alakira to yen nin sipe  
 Ka ale min baara to a ye olu ka basıw jeni  
 O te ben ale ma  
 A y'a ke jogon na Maka  
 K'a ke jogon na  
 K'a ke jogon na  
 Ka mankan wuli  
 Ka mankan wuli  
 O ke  
 Jelilu moke Surakata  
 A ko  
 Fo ale b'i sığı  
 Alakira fe kırıke ro  
 A t'a to yen  
 O ke, Nbenba Sıdıki  
 Surakata  
 Anı Alakira  
 A y'a gen  
 A y'a gen  
 A y'a gen

---

<sup>147</sup> 'Il s'agit ici, évidemment, d'une devise pour Surakata, dont le sens n'est pas clair probablement "Surakata, le roi plaisir de la maison, Surakata, le plaisir complet de la maison" ' (Valentin Vydrine, communication personnelle)

Il les a rassemblés  
 Il a pris tous les fétiches  
 Il a pris tous les quatre fétiches et Il les a tous mis au feu  
 Il les a tous brûlés  
 Un vacarme s'est levé  
 Eh!, le Prophète dit  
 Mahomet dit que c'est devenu grave  
 Ces quatre tribus de La Mecque. .  
 Faire descendre leurs fétiches et les brûler  
 Mahomet dit que les affaires n'en resteront pas là

Ensuite, Nbenba Sidiği  
 Notre ancêtre  
 Surakata  
 Lui, il était plus brave  
 Que tous les compagnons là-bas<sup>148</sup>  
 (.. )  
 Lui, il était le plus brave parmi les compagnons  
 Il dit  
 Il ne permet pas cette affaire au Prophète cette fois-ci  
 Ce qu'il a fait par brûler leurs fétiches  
 Il n'en est pas d'accord  
 Ils ont fait une discussion à La Mecque  
 Et fait une discussion  
 Et fait une discussion  
 Et fait du bruit  
 Et fait du bruit  
 Ensuite  
 L'ancêtre des griots Surakata  
 Il dit. .  
 Il va s'asseoir  
 A côté du Prophète, dans la selle  
 Il ne Le laissera pas  
 Ensuite, Nbenba Sidiği  
 Surakata  
 Et le Prophète  
 Il l'a chassé  
 Il l'a chassé  
 Il l'a chassé

---

<sup>148</sup> Il s'agit des gens autour de Mahomet, dans le texte I traduit comme 'les érudits' Bailleul (1996) donne *se baa* (gagner celui qui) = vainqueur, tout-puissant (=Dieu)

A y'a gen  
 A bara ke selen a ma  
 Alakira b'a fo  
 Ko dugukolo ka so mina  
 Dugukolo be so mina tan  
 A dagolo be dugu soro  
 A bara ke selen a ma  
 A b'a ke dugukolo be so mina  
 Dugukolo be so mina  
 A dagolo be dugu soro  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 Alakira,  
 Sala salamu  
 Surakata  
 A k'o ma  
 Ko nin te mogo gansan di  
 Ko ne bara tubi a ye  
 Surakata tubira Alakira ye  
 A ye a kunnaminimini bo  
 K'o di Surakata ma  
 A ko i minimini i ko  
 O natola  
 A y'a matogo  
 Ko subahanalayi  
 Dayimu kayimu  
 Subahanalayi  
 Amidu mapiri  
 Subahanalayi  
 Arabana  
 Wa'atara  
 Wa mankara  
 Hajihi  
 Duwawu  
 Fiyomi  
 Suwahu  
 Yoma Kayibara Mahamadu  
 Yoma Huninima Mahamadu

Mmm

Il l'a chassé  
 Il l'a atteint  
 Le Prophète dit  
 Que la terre attrape le cheval  
 Et la terre ayant attrapé le cheval ainsi<sup>149</sup>  
 Ses lèvres touchent la terre  
 La terre a attrapé le cheval  
 Il a fait attraper le cheval par la terre  
 La terre ayant attrapé le cheval  
 Ses lèvres touchent la terre  
 Ensuite, Nbenba Sıdıkı  
 Le Prophète  
 Que la paix soit avec Lui  
 Surakata  
 Lui dit  
 'Celui-ci n'est pas une personne ordinaire  
 Je vais me soumettre à Lui'  
 Surakata est converti par le Prophète  
 Il a pris le turban de Sa tête  
 Et l'a donné à Surakata  
 Il lui dit de s'en entourer à sa tête<sup>150</sup>  
 Surakata venant  
 Il L'a loue  
 Disant 'Dieu soit loué  
 Dayımu kayımu  
 Dieu soit loue  
 Amıdu manyırı  
 Dieu soit loue  
 Arabana  
 Wa'atara  
 Wa mankara  
 Hajıhı  
 Duwawu  
 Fıyomı  
 Suwahatu  
 Mahomet de Yoma Kayıbara  
 Yoma Hunınıma Mahomet

Mmm

<sup>149</sup> Une référence a la legende qui veut que Surakata voulait tuer le Prophete, qui a empêché cela en faisant tomber Surakata de sone, apres quoi Surakata se convertit a l'Islam (cf Conrad 1985 et Zemp 1966 617-619)

<sup>150</sup> Une reference a une legende notee par Zemp (1966 617) 'Pour proteger Sourakata contre les medisances et les accusations des gens aupres desquels il s'etait engage a tuer Mahomet ce dernier lui donne un morceau de son turban '

Rasinasi Mahomet  
 Imami jateni Mahamadu  
 Mamisuheni Mahamadu  
 Yamaka'ata abujali Mahamudu  
 Salijalitala Mahamudu  
 O ye Mahamadu matogoli ye  
 A ni sebaa bee lajelen Surakata ka Mahamadu matogo la

A bee lajelen jigini teera  
 Maka kono kabila naani bee  
 U bee tubira Alakira ye  
 An moke Surakata min na min kelen  
 Ale Surakata son min kera yen  
 U bee sonna a ye k'a da o kan

Tipe

O ke, Nbenba Sidiki  
 Alakira  
 A ye Jurukafa lajigin  
 Sebaa mogo naani ye  
 Jurukafa lajiginnen  
 A ko sebalu bee ma  
 Ko a bee ka na muru nin ta  
 Ko ni min bar'a ta a koro  
 O be kele ke a la  
 Ayiwa, a ma fen fo seba to ye  
 A ye gundow fo  
 Badara Saja ma  
 Sebaalen kilin nana  
 O ye muru roje tan  
 Jurukafa roje  
 Nin min i y'a ta tan  
 O te se k'a koro ta  
 Do fana nana  
 Nin min man'a ta  
 O te se k'a koro ta  
 Do fana nana  
 Nin min bar'a ta  
 O te se k'a koro ta  
 F'o a sera Badara Aliu ma

Rasinasi Mahomet  
 Imami jateni Mahomet  
 Mamisuheni Mahomet  
 Yamaka'ata abujali Mahomet  
 Salijalitala Mahomet'  
 Ceci sont les louanges pour Mahomet  
 Celui-ci et tous les compagnons ont regardé Surakata faisant des louanges  
 pour Mahomet  
 Ils ont tous perdu l'espoir  
 Les quatre tribus de La Mecque  
 Sont converties par le Prophète  
 Notre ancêtre Surakata faisant ainsi  
 Comme Surakata a accepté (la religion)  
 Ils l'ont tous accepté à cause de cela

C'est vrai

Ensuite, Nbenba Sıdiki  
 Le Prophète  
 A laissé descendre Jurukafa  
 Aux quatre compagnons  
 Jurukafa descendu  
 Il dit à tous les compagnons  
 Il dit qu'ils tous doivent prendre ce sabre  
 Celui qui pourra le prendre  
 Ira faire la guerre avec ça  
 Bien, Il n'a rien dit aux autres compagnons  
 Il a raconté des secrets  
 A Badara Sadya<sup>151</sup>  
 Un compagnon est venu  
 Il a regardé le sabre ainsi  
 Il a regardé Jurukafa  
 Celui qui a pris le sabre de cette façon-là  
 Ne pouvait pas le soulever  
 Un autre est venu  
 Celui qui l'a pris  
 Ne pouvait pas le soulever  
 Un autre est venu  
 Celui qui le prenait  
 Ne pouvait pas le soulever  
 Jusqu'au tour de Badara Ahiu

---

<sup>151</sup> Il est significatif que, dans la perspective mandingue, même l'ordre (or) donne par Dieu n'est que transmissible par une trahison (*janfa*) à laquelle le Prophète donne sa collaboration (cf l'histoire du choix de Sinbonba Tanyakati comme successeur de Mamadi Kanu, roi du Manding [dans Jansen et al 1995 44ss ])



Badara Aliu  
 A se o ma  
 A y'o mina tan  
 A ko Lahiyala hala Mahamadu Suhanalayi  
 A ye Jurukafa ta  
 O sera a ma  
 O ye kele k'a la  
 Ko Jurukafa Mahamadi  
 Mahamadi donna kene te ma  
 Ke wulu kede  
 Mahamadi donna kene te ma  
 Ke wulu kede  
 Sarafamugu ko fila ge  
 Ko kolon mine magan silen min ye  
 O magan silen ma tije  
 O tede lon ye ngon ye  
 Mundunamundun ko  
 Ta ma mun da kede  
 O bara wa kononto  
 Yinifara ma ye  
 Badara Saja  
 A ye kele ke Jurukafa la  
 Ko Badara Saja

O ke, Nbenba Sidiki  
 Nawuhima Birama ke n ko  
 Ale de ye sene sinsin  
 Nawuhima Birama  
 A war'i la Sami tu kan  
 K'a tege  
 K'a tege  
 K'a tege  
 K'a tege  
 A be kalo jiri ka bo  
 A be Sami tu tege la  
 Nawuhima Birama  
 Nbenba, mogo bara f'i ye, mogo folo folo min nana sene sinsin  
 O de ye Nawuhima Birama ye  
 O tuma sene te kela  
 O Nawuhima Birama  
 O banna Sami tu tege la

Badara Aliu  
 Une fois son tour est venu  
 Il l'a pris ainsi  
 Il dit: 'Il n'y a pas de dieux sauf Dieu et Mahomet est Son Prophète'  
 Il a pris Jurakafa  
 Il a pu le prendre  
 Il a fait la guerre avec ça  
 Il dit: 'Jurukafa de Mahomet  
 Mahomet donna kènè tè ma  
 Kè wulu kède  
 Mahomet donna kènè tè ma  
 Kè wulu kède  
 Sarafamugu kɔ fila gè  
 Ko kolon minè magan silen min ye  
 O magan silen ma tinyè  
 O tètè lòn ye nyògòn ye  
 Mundunamundun kò  
 Ta ma mun da kède  
 O bara wa kònòntò  
 Yinifara ma ye'  
 Badara Sadya  
 A fait la guerre avec Jurukafa  
 C'est Badara Sadya

Ensuite, Nbenba Sidiki  
 Ce que Nawuhima Birama a fait après  
 Celui-ci promouvait l'agriculture  
 Nawuhima Birama  
 S'est affronté avec la forêt<sup>152</sup> de Sami  
 Il l'a coupée  
 Il l'a coupée  
 Il l'a coupée  
 Il l'a coupée  
 Il faut beaucoup de mois pour la couper  
 Il coupe le bois vert de Sami  
 Nawuhima Birama  
 Nbenba, toute personne te dira, la première personne qui promouvait l'agriculture  
 C'était Nawuhima Birama  
 A cette époque, l'agriculture n'était pas encore faite  
 Ce Nawuhima Birama  
 Quand il avait fini de couper le bois vert de Sami

---

<sup>152</sup> *Tu* - je traduis tantôt 'forêt', tantôt 'bois vert'.

F'a jara  
 O tuma  
 Sami tu nin kono  
 Sa fila be  
 Nin sa do sir'a kono  
 Kene bara bo  
 Min sir'i kun fe  
 O be na  
 Do be bo  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 Tu jara  
 Nawuhima Birama  
 A ye tu laminimini  
 A ko n tigi Ala  
 Ne keto tasma don tu la nipe  
 Nimafen min bar'a kono  
 O k'i bo  
 Ne kana hake soro  
 A ye tu laminimini ko saba o la  
 O duguseje ko  
 Ka na tu laminimini ko saba  
 N tigi Ala  
 Ne keto ta don  
 Sami tu la  
 Nimafen min bar'a kono  
 O k'a bo  
 N t'a fe ka mogo ni cen  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 Sa fila min be yen  
 Min be si yen  
 O ni do nin ye layidu ta mogon ye  
 O bara si yen  
 Ni kene bora  
 Min sira i kun fe  
 O bena don  
 Min silen yen,  
 O bena bo  
 Ala y'a ke  
 Nawuhima Birama  
 A ka kuma lase nipe  
 O kera ka sa nin to yen  
 Sa ko  
 Ale te se ka bo

Et l'avait séché  
En ce temps  
Dans ce bois de Sami  
Il y avait deux serpents  
Un serpent passait la nuit là-dedans  
A l'aube  
Un autre serpent qui vadrouillait  
Vient  
Et l'autre sort  
Ensuite, Nbenba Sidiki  
Le bois vert était séché  
Nawuhima Birama  
A fait un tour dans la forêt  
Il dit: 'Dieu est mon Maître  
J'allumerai cette forêt  
Les choses vivantes que y sont dedans  
Qu'elles sortent  
Que je ne fasse pas un péché'  
Il a fait un tour dans la forêt trois fois  
Le lendemain  
Il a fait un tour dans la forêt (encore une fois)  
'Dieu est mon Maître  
J'allumerai  
La forêt de Sami  
Que les choses vivantes qui y sont  
Sortent  
Je ne veux détruire l'âme d'aucun être'  
Ensuite, Nbenba Sidiki  
Les deux serpents qui étaient là  
Qui y passaient la nuit  
Les deux ont fait une promesse mutuelle  
Ayant passé la nuit là-bas  
A l'aube  
Celui qui passe la nuit à vadrouiller  
Rentre  
Celui qui passe la nuit là-bas  
Sort  
Dieu a fait que  
Nawuhima Birama  
A annoncé cela  
Quand il y avait un serpent là-bas  
Le serpent dit  
Qu'il ne peut pas sortir

Ale na layidu ta a sa ɲogon ye  
 Dann'o ma taa o ma na  
 Ale te se ka bo  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 Nawuhima Birama  
 Ale ye tasuma don tu la  
 A ye tu nin ko jeni la  
 K'a jeni  
 K'a jeni  
 K'a jeni  
 K'a jeni  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 Tu ban jeni na  
 Ka ngune suma  
 Ayiwa, a y'a bila tu ɲefe  
 K'i bila tu ɲefe  
 A ko ne na ka wa'o roje  
 Ni ne ma nimafen jeni  
 Tu kono  
 O ke  
 Nawuhima Birama  
 A yalato  
 A yala lamini nin kan  
 K'i yala  
 A wara sa nin kolo soro  
 E! A ko nin kera baara ye sa de  
 A ko ne dun na tu laminimini ko joli joli?  
 Ne y'a laminimini  
 A ko ni nimafen min bara wa'a kono  
 O ka bo  
 Ayiwa, nimafen ye soro cogo cogo ma  
 N t'a lon  
 A ko n tigi Ala  
 I b'i jija  
 Sa nin  
 A ka mapenamaya  
 Ne k'a mapininka  
 Nbenba Sidiki  
 Alawutara  
 Ale ye sa mapenamaya  
 Nawuhima Birama y'a mapininka

Tipe

Il a fait une promesse à l'autre serpent, son semblable  
 Tant que l'autre n'est pas venu  
 Lui, il ne peut pas sortir  
 Ensuite, Nbenba Sidiki  
 Nawuhima Birama  
 A allumé la forêt  
 Il a brûlé la forêt  
 Il l'a brûlée  
 Il l'a brûlée  
 Il l'a brûlée  
 Il l'a brûlée  
 Ensuite, Nbenba Sidiki  
 La forêt brûlée  
 La cendre refroidie  
 Bien, il est allé à la forêt  
 Allé à la forêt  
 Il dit: 'Je vais la regarder  
 Si je n'ai pas brûlé des choses vivantes  
 Dans la forêt'  
 Ensuite  
 Nawuhima Birama  
 Se promène  
 Il se promène dans l'espace  
 En se promenant  
 Il a trouvé les os de ce serpent  
 Eh! Il dit: 'Ceci est devenu un problème  
 J'ai fait le tour dans la forêt combien de fois?  
 J'ai fait des tours  
 Pour que les êtres vivants qui sont venus dans la forêt  
 Sortent  
 Bien, de quelle façon cet être vivant est arrivé dans cette condition  
 Je ne le sais pas' C'est vrai  
 Il dit: 'Dieu est mon Maître  
 Vous Vous efforcez  
 Que ce serpent  
 Devienne vivant  
 Je Vous prie'  
 Nbenba Sidiki  
 (...) <sup>153</sup>  
 Il a rendu la vie au serpent  
 Nawuhima Birama l'a demandé en priant

---

<sup>153</sup> 'Peut-être *Ala Taala / Taara*, 'Dieu le Plus Haut' (Valentin Vydrine, communication personnelle)

A ko  
 Ko sa nin, ne n'e soro cogo min na  
 Ne donna tu laminimini ko joli joli  
 Ka f'i ye  
 Nimafenw min bara ke a ro ko ka bo  
 Ta donna e soro yan cogo di?  
 A ko nininka diyalen ne ye  
 Ta nana ne soro cogo min no  
 Layidu ka gelen  
 N'i ye layidu ta mogo ye sa  
 An fila  
 Ko ka nin ke  
 Ayiwa, folomogolu  
 Olu be miiri layidukan ma  
 An folomogo ko  
 Olu be miiri a ma  
 Farajelu  
 Faraje bara kow ko kelen i ye  
 N'a ye layidu ta  
 A te yelema o ko  
 Faraje, layidu cen man di faraje ye  
 Ni faraje tena min ke  
 A b'a fo ko ne tena nin ke  
 A ko n'i bar'a ye tasuma na ne soro yan  
 Nawuhima Birima, ne y'i ka kumaw men  
 Nka, n sa jogon  
 Ole waalen tile la a kun fe  
 Fitiri bara se  
 O bena don  
 Ne ka bo  
 E dun na tasuma bila  
 Wulafe  
 I ye kuma ninw namen  
 Nka, ne tun te se ka bo  
 Ni n tonjogon ma na  
 Ode nato, ohon, tasuma na ne soro yan  
 A ko i ye tife fo  
 Ko layidu ka gelen  
 Nbenba Sidiki,  
 O sa  
 O kolow  
 Sajo bolen o de ro

TipeTipeTipeTipeTipe

Il dit:

‘Serpent, la façon dont je t’ai trouvé...  
Combien de fois j’ai fait un tour dans la forêt?  
Pour te dire

Que les êtres vivants là-bas doivent sortir  
Comment s’est-il fait que le feu t’a atteint?’

Il répond: ‘L’interrogation me plaît  
Le feu m’a trouvé dans cette manière

La promesse est difficile

C’est vrai

Si tu as fait une promesse à quelqu’un  
Nous deux

Devons la tenir

Bien, les gens d’autrefois

Réfléchissaient sur la langue de la promesse

Après les gens d’autrefois

Y ont réfléchi

Les Blancs

Si un Blanc dit qu’il fera quelque chose pour toi

S’il fait une promesse

Il ne la changera pas

C’est vrai

Les Blancs, les blancs n’aiment pas gâter les promesses

Si un Blanc ne fera pas une certaine chose

Il dit qu’il ne la fera pas

C’est vrai

Il dit: ‘Si tu vois que le feu m’a trouvé ici...

Nawuhima Birima, j’ai entendu tes paroles

Mais, l’autre serpent, mon semblable

Il passait le jour à vadrouiller

Au crépuscule du soir

Il aurait dû rentrer

Pour que je sorte

Tu as allumé (la forêt)

L’après-midi

Tu as répété ces paroles

Mais, je ne pouvais pas sortir

Tant que mon camarade n’était pas venu

A cause de ça, le feu m’a attrapé ici’

C’est vrai

Il dit: ‘C’est vrai

Une promesse est difficile’

C’est vrai

Nbenba Sidiki

Ce serpent

Ses os

Le petit mil a son origine de ça



Sajo  
 O bolen sa o kolow de ro  
 Ni sa d'i kin sisan  
 N'i ye sajo dege  
 Soro ka d'atigi ma  
 A k'a dumun  
 A be nogonya  
 O Nawuhima Birima  
 Ale folo de ye sajo sidon

A be nogonya

Nbenba Sidiki  
 Alakira  
 Sala'a salihumu  
 A ye jahidu wuli  
 Jahidu wuli  
 A bara se dugu min ro  
 Surakata  
 A b'a mankutu  
 Ayi ma Mahamadu ye  
 Arasi nasi Mahamadu  
 Maymina kigweni Mahamadu  
 Subahanalayi  
 Dayimu kemu  
 Subahanalayi  
 Ani mirinajiri  
 Subahanalayi  
 Arabana  
 Wa'atara  
 Wa mankara  
 Hajihi  
 Duwawu  
 Finyomi  
 Alakimisatu  
 Lafaramogo min folen  
 A Mahamadu natode yen  
 A b'a mankutu kari tugun  
 O dugumogolu,  
 Olu be bo ni fen caman di  
 K'a d'ayi ma  
 Ayiwa, o fenw bara ke tila la  
 Alakira fe

Sala'a salihumu naamu

Le petit mil  
A son origine des os de ce serpent  
Si ce serpent te mord maintenant  
Si tu trouves du mil délayé  
Et le donne à la personne mordue  
Pour qu'il le mange  
Il guérira  
Ce Nawuhima Birima  
C'est lui la première personne qui a découvert le petit mil

Et il guérira

Nbenba Sidiki  
Le Prophète  
Que la paix soit avec Lui  
Il a commencé la guerre sainte  
La guerre sainte commencée  
Il est arrivé à un certain village  
Surakata

Que la paix soit avec Lui, vraiment

Lui a fait des éloges:  
'Voyez Mahomet!  
Arasi nasi Mahomet  
Maymina kigwèni Mahomet  
Dieu soit loué  
Dayimu kèmu  
Dieu soit loué  
Ani mirinajiri  
Dieu soit loué  
Arabana  
Wa'atara  
Wa mankara  
Hajihi  
Duwawu  
Finyomi  
Alakimisatu  
La personne qui sépare les gens bons des mauvais qu'il soit salué  
Mahomet vient, là-bas'  
Il L'a loué fortement encore une fois  
Les gens de ce village  
Amènent beaucoup de choses  
Pour leur donner  
Bien, après le partage de ces choses  
Par le Prophète

A be keledenw tolu  
 A b'a tila fila ye  
 Ka fan kilin ta  
 K'a di Surakata ma  
 Fan kilin  
 O ta

Tine

K'o di jamato ma  
 O digira sebalau la  
 E! A ko mogɔ kilin  
 Alakira bara ke fenw tila la  
 A be Surakata kilin ta  
 A ko a caya  
 Mogɔ kilin ta, a kan  
 A b'o de di  
 Nin mogokulu ma  
 A ko o te ben ɲogɔn  
 Alakira sala salihumu  
 I bara kuma min fo  
 A b'a men  
 A ye mun ke?  
 A bora yan  
 Ka se Balanzan ɲogɔn  
 A y'a jira Surakata la  
 K'a ɲinina a ka kolosi ko Kela ɲogɔn  
 K'a ka kolosi nin ta  
 Ka ta'a soro yen  
 Surakata nana  
 Ayi waara  
 Surakata bo yen koro  
 Ayi waara  
 Ka waa temen Tege la  
 Ka waa temen Keɲege fana la  
 Ka waa se Banankoro ɲogɔn na  
 Olu si m'a don ko Alakira nalen de  
 Olu si ma jama mabo  
 Ayiwa, Alakira  
 A nana kolosi nin ta  
 A silen dugu min ro

Salihumu

Tine

Le reste des guerriers  
 Il les a partagés en deux tas  
 Et prenait un tas  
 Pour le donner a Surakata  
 L'autre tas  
 Il l'a pris  
 Et donné au reste de la foule  
 Cela a fait mal au reste des compagnons  
 E' On dit 'Une seule personne  
 Le Prophète partage des choses  
 Il donne la moitié à Surakata  
 Cela est beaucoup  
 Ce qu'il a donné à une personne  
 C'est ceci

C'est vrai

Et à notre groupe  
 Nous tous ne sommes pas d'accord'  
 Le Prophète, que la paix soit avec Lui  
 Les paroles dites  
 Il les a entendues  
 Qu'est-ce qu'Il a fait?

Que la paix soit avec Lui

C'est vrai

Il est parti  
 Et est arrivé à Balanzan, par exemple<sup>154</sup>  
 Il a montré à Surakata  
 Qu'Il a oublié Son chapelet à Kéla, par exemple  
 Qu'il doit prendre ce chapelet  
 Qu'il le trouve là-bas  
 Surakata est venu  
 Ils sont partis  
 Dès que Surakata était retourné  
 Ils sont partis  
 Pour aller passer par Tègè  
 Pour aussi aller passer par Kènyegè  
 Pour aussi aller passer par Banankòrò, par exemple<sup>155</sup>  
 On n'a jamais su que le Prophète était venu  
 On n'a pas fait sortir des gens pour L'accueillir  
 Bien, le Prophète  
 Surakata est venu prendre ce chapelet  
 Dans le village où ils ont passé la nuit

<sup>154</sup> Balanzan village a douze kilomètres au sud de Kela Pour une construction narrative similaire, voir Jansen et al 1995 81-82 Nous suivons la traduction de 1995 Valentin Vydrine propose Et est arrive a un endroit comme d'ici a Balanzan (communication personnelle)

<sup>155</sup> Trois villages au sud de Balanzan

Ka w'a se  
 K'Alakira matogo:  
 'Ayi ma Mahamadu ye'  
 Lafaramogo ko folen y'o di de  
 'Arasi nasi Mahamadu  
 Ayi ma Mahamudu ye  
 An Salatigi Mahamudu  
 Ayi ma Mahamudu ye  
 Subahanalayi  
 Dayimu kemu  
 Subahanalayi  
 Ani mirinajiri  
 Subahanalayi  
 Arabana  
 Wa'atara  
 Wa mankara  
 Hajihi'  
 A Mahamudu ko fakan y'o di  
 Ayi ma Mahamudu ye  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 U ye fenw labo  
 K'o jansa d'a ma  
 A bolen dugu min ro ka waa si dugu were ro  
 A sira yen fana  
 A y'a mankutu yen  
 A fana jansafenw labo  
 K'a ton  
 A waalen Mahamudu soro dugu sabanan min ro  
 A dontola yen  
 A ye Mahamudu matogo  
 Ko subahanalayi  
 Dayimu kemu  
 Subahanalayi  
 Ani mirinajiri  
 Subahanalayi  
 Arabana  
 Wa'atara  
 Wa mankara  
 Hajihi  
 Duwawu  
 Finyomi  
 Alakimisatu

Tipe

Il faisait  
Des éloges pour le Prophète:  
‘Voyez Mahomet’  
Il parlait de celui qui sépare les gens bons des mauvais  
‘Arasi nasi Mahomet  
Voyez Mahomet  
Notre Bienfaiteur Mahomet  
Voyez Mahomet  
Dieu soit loué  
Dayimu kèmu  
Dieu soit loué  
Ani mirinajiri  
Dieu soit loué  
Arabana  
Wa’atara  
Wa mankara  
Hajihi’  
Ceci est bien la récitation pour le Prophète  
Voyez Mahomet  
Ensuite, Nbenba Sidiki  
Ils ont pris des choses  
Pour Lui montrer leur respect  
Il partait de ce village pour aller passer la nuit dans un autre village  
Surakata aussi a passé la nuit là-bas  
Il Lui a fait des éloges  
On Lui a donné de choses de respect  
Et on les a amassées  
Dans le troisième village que Mahomet a visité  
Rentrant là-bas  
Il a loué Mahomet  
Il dit: ‘Dieu soit loué  
Dayimu kèmu  
Dieu soit loué  
Ani mirinajiri  
Dieu soit loué  
Arabana  
Wa’atara  
Wa mankara  
Hajihi  
Duwawu  
Finyomi  
Alakimisatu

C’est vrai

Ayi ma Mahamudu ye  
 Kofemogolu min folen  
 Alu ko ooh, Mahamudu, a ye yan, nelu tun m'a lon  
 N'e tun ma na, nelu tun ten'a lon  
 Olu y'a jansafenw labo  
 Ka jansafenw labo  
 Ka n'a ton  
 O ke, Nbenba  
 Alakira ko  
 Kelejama ma  
 A ko kelejama, folomogow tun t'a ko dogola jogon ma<sup>156</sup>

TipeNaamu tipe

A ko Ibrahim, n b'ayi jama  
 Ka tila fila ye  
 Fan kilin,  
 K'o di Surakata kilin ma  
 Fan kilin,  
 K'o di aw kelejama ma  
 An temenna dugu saba min ro  
 Ni Surakata ke ma na  
 Jon tun bar'a don ko ne Mahamadu nalen?  
 Ode kama mogow mankutu bennen don mogow were da

U t'a lonTipe

Ka temen ɪ yere kan  
 Sebaalu ko tipe tipe  
 Bakarɪ Sɪdɪkɪ Sawo  
 Nfa Sumana Tasuma Ibrahim fana  
 Nuwuhɪma Birama  
 Alu bee lajelen y'o fo  
 O Badara Saja  
 Ko tipe  
 Ko Alakira, k'ɪ ye tipe fo

---

<sup>156</sup> Une expression favorite de Lansine Diabate, cf Jansen et al 1995 23

Voyez Mahomet'

Les gens auxquels il a parlé

Disent: 'Oooh, Mahomet est ici, nous ne le savions pas

Si tu n'étais pas venu, nous ne l'aurions pas su'

C'est vrai

Ils ont pris des choses de respect

Pris des choses de respect

Et les ont amassées

Ensuite, Nbenba

Le Prophète dit

A la foule des guerriers

Il dit: 'Foule de guerriers, nos ancêtres ne cachaient pas de choses entr'eux'<sup>157</sup>

Oui, c'est vrai

Il dit: 'Ibrahima, je les partage

En deux

Un tas

Je le donne à Surakata seul

L'autre tas

Je le donne aux guerriers

Nous avons passé ce trois villages

Si Surakata n'était pas venu

Qui aurait su que Moi

Que Mahomet soit venu?

Ils ne l'auraient pas su

C'est pourquoi les éloges pour une personne valent mieux exprimés par la bouche d'un autre?

C'est vrai

Mieux que prononcés par soi-même?'

Les compagnons disaient: 'C'est vrai, c'est vrai'

Bakari Sidiki était d'accord

Père Sumana 'Feu' Ibrahima également

Nuwuhima Birama

Tous ensemble ils l'ont dit

Badara Saja

Dit: 'C'est vrai

Prophète, Vous avez dit la vérité.'

---

<sup>157</sup> Pour le même thème, voir l'histoire de Badara Aliu dans Ly-Tall et al 1987 et Jansen et al 1995



O ke, Nbenba  
 Alu bora yen  
 Alu waara jigin  
 Funelu<sup>158</sup> moke kan  
 Fisana  
 Ale na fipenen  
 A muso na fipenen  
 Funelu moke  
 Fisana  
 Alu jiginn'o kan  
 Foyi te so kono  
 Foyi suma kilin  
 O ke, Nbenba  
 U nara don  
 Alu don  
 Selifana sera  
 Alakira ko  
 Jatigimuso ma  
 A ko n jatigimuso ko ji do ke nege ro ne ka seli  
 O tora i momo la  
 O tora i momo la  
 Ka waa i sen tu  
 Alakira ka tasale la  
 O na layelela  
 E! O ko  
 Don numanba jiginnen ne kan nipe  
 Ko ne na yelelen don bi  
 A k'a ke ma  
 A ko madike  
 Ko lonba jiginn'an kan  
 A ko ne sen tura solidaga la,<sup>159</sup> a ko ne na bara yelen  
 A ko nin dayoro ye mun di  
 An ka a sumakow nenabo joona  
 Fisana ko  
 A muso ma  
 Ko suma kilin min ye yan

---

<sup>158</sup> *Fune* = catégorie de griots (Bailleul 1996), pour une discussion de la signification de *fina* / *funé* / *funé* / 'founé' dans la littérature, voir Conrad 1995 : 87ss. Dans l'imagination populaire, les *funé* sont souvent mentionnés comme des spécialistes du chant islamique

<sup>159</sup> Pour illustrer le vocabulaire riche de Lansiné pendant l'enregistrement du 2 août (voir texte I), Lansiné exprimait le même message en disant 'A war'ı sen fadon Alakira salijiminanenge la'

Ensuite, Nbenba  
 Ils sont partis  
 Ils sont allés visiter  
 L'ancêtre des griots 'funé'  
 Fisana  
 Lui, il était aveugle  
 Sa femme était aveugle  
 L'ancêtre des griots 'funé'  
 Fisana  
 On l'a visité  
 Il n'y avait rien dans la maison  
 Sauf un repas  
 Ensuite, Nbenba  
 Ils sont entrés  
 Entrés  
 L'heure du déjeuner arrivé  
 Le Prophète dit  
 A Sa logeuse  
 Il dit: 'Ma logeuse, mets de l'eau dans la latrine,<sup>160</sup> Je vais prier'  
 Elle a cherché à tâtons  
 Elle a cherché à tâtons  
 Et son pied a buté  
 La bouilloire<sup>161</sup> du Prophète  
 Ses yeux se sont ouverts<sup>162</sup>  
 He! Elle dit:  
 'Un très bon jour est tombé sur moi, voilà  
 Mes yeux se sont ouverts aujourd'hui'  
 Elle dit à son mari:  
 'Mon mari,  
 Un grand jour est tombé sur nous  
 Mon pied a buté la bouilloire, mes yeux se sont ouverts  
 Où se trouve la place pour Le coucher  
 Nous devons régler les affaires de Son repas vite'  
 Fisana dit  
 A sa femme:  
 'Le seul repas qui est ici'

<sup>160</sup> *ɲɛɛɛ* = 'douchière' (Bailleul 1996). Au Mali, on traduit *ɲɛɛɛ* souvent par 'latrine', ce qui explique notre choix.

<sup>161</sup> Il s'agit de la bouilloire qui sert pour les ablutions musulmanes.

<sup>162</sup> Cette histoire est très connue.

O ka yen<sup>163</sup>

Suma kilin pewu min be yen

A y'o ke Alakira n'a ka jama ye

Sali ban

Alu ye dumini ke

Alakira

A ye duwawu ke

Fisana ye

Sanin ka kene bo

A ka sulu, suma be ke fen o fen ro

A bee falen

Ode kama lolan jigiya

O ka ni

Tine

Mog'o mog'o te lolan jigiya

E te ke mog'o di

Tine

E mog'o o mog'o te dunan fana

I te ke mog'o di

Tine

Alakira

A ye duwawu ke Fisana ye

Funa puman kononto

O bolen Fisana o de ro

Tine

N'an te bi ro

Finamuso be kalola folo ke nin ye min na

Finake fana b'a ke ten

O de kama Alakira ye duwawu ke

Fisana ye

Tine

O ke, Nbenba Sidiki

Fasili sangun

Fandama banna

Nadara kuwate

Kalajen o waraja

An salatigi

A ye duwawu ke Fisana ye

O Fisana

Fina puman kononto bolen o de ro

Ala y'a ke

A ye Kayibara kele logala

Kayibara kele logala

O lon

<sup>163</sup> 'Cette phrase est bizarre, il manque quelque chose' (Valentin Vydrine, communication personnelle).

‘Il est ici’

Le seul repas qui est ici seulement

Il l’a préparé pour le Prophète et Ses compagnons

Après la prière

Ils l’ont mangé

Le Prophète

A fait des bénédictions

A Fisana

‘Avant l’aube

Ton grenier, de tout ce qui peut servir comme repas

Il en sera plein’

A cause de cela l’hospitalité offerte aux étrangers

Est bonne

C’est vrai

Toute personne qui ne reçoit pas bien les étrangers

Ne devient pas une personnalité

C’est vrai

Toute personne qui ne nourrit pas bien les étrangers

Ne devient pas une personnalité

C’est vrai

Le Prophète

A fait des bénédictions à Fisana

Les neuf bon griots ‘funé’

Descendent de lui

C’est vrai

Si ce n’est pas aujourd’hui

La femme ‘funé’ ( ) dans quelle manière<sup>164</sup>

L’homme ‘funé’ le fait de la même façon

C’est pourquoi le Prophète a fait des bénédictions

A Fisana

C’est vrai

Ensuite, Nbenba Sidi

Fasili sangun

Fandama banna

Nadara kuwate

Kalajèn o waraja

Notre Bienfaiteur

A fait des bénédictions à Fisana

Ce Fisana

Les neuf bons griots ‘funé’ descendent de lui

Dieu l’a fait

La guerre de Kayibara a commencé<sup>165</sup>

La guerre de Kayibara commencé

Ce jour-là

<sup>164</sup> *kalola fɔlɔ kɛ* = ‘faire la nouvelle lune’? Il s’agit, évidemment, des règles (*kalo*) la femme ‘fune’ était vieille, mais grâce au Prophète, la fécondité (don’t les règles sont l’indice) lui est revenue

<sup>165</sup> Traduction tentative

Badara Aliyu  
 A ɲa b'a dimi  
 (...) <sup>166</sup>  
 Oho, Nbenba Sidiki  
 Hakili ka bon mɔɔ kilin ka mara ma

Tine

O ke, Nbenba Sidiki  
 Sumaoro de tun be se Mande bee la  
 Ni Sumaoro sera Mande la  
 Mande tontajɔn tan ni wɔɔɔ  
 Mamarusike loolu  
 ɲaara naani  
 Morikanda duuru  
 A ye mɔɔ saba rɔben  
 K'alu ka taaga Magan Sunjara ko  
 A bee bara se Mande la  
 Ala y'a ke Magan Sunjara nana  
 O y'a sɔɔ  
 Magan Sunjara  
 A ba  
 Sogolon Kejugu  
 Sɔmɔɔ mɔke fɔlɔ fɔlɔ toɔ  
 Ko Hajabuna Naki  
 Sɔmɔɔ mɔke fɔlɔ  
 A togo ko Hajabuna Naki  
 O Hajabuna Naki  
 O den  
 O ye Sansan Sakalon di  
 Sansan Sakalon  
 A nana  
 O y'a sɔɔ Magan Sunjara  
 A nabaralama y'a di  
 A ko Magan Sunjara  
 A ko Magan Farako Maganken Kunkapan  
 Ne nalen i ka n sɔn den na  
 Sansan Sakalon k'a ma ten  
 Magan Sunjara f'a ma  
 Ko ne nalen i ka n sɔn den na  
 E! K'i sɔn den na  
 A! K'an ka si sa

---

<sup>166</sup> Observant que Lansiné semblait vouloir recommencer sa version de l'épopée (Jansen et al. 1995), Jansen l'a interrompu.

Badara Aliyu

Avait mal aux yeux

(interruption par l'auteur)

Aha, Nbenba Sidiki

La mémoire est trop grande pour être gardée par une seule personne      C'est vrai

Ensuite, Nbenba Sidiki

Sumaoro régnait sur tout le Mandé

Quand Sumaoro régnait sur le Mandé

Les seize porteurs de carquois

Les cinq familles descendant de Mahomet

Les quatre groupes d'artisans

Les cinq familles de marabouts

Ils ont instruit trois personnes

Pour aller chercher Magan Sunjara

Ils arrivaient tous au Mandé

Dieu a fait que Magan Sunjara est revenu (au Mandé)

Entretiens

Magan Sunjara...

Sa mère

Sogolon Kèjugu...

L'ancêtre le plus ancien des Sòmòndò s'appelle

Hajabuna Naki

Le premier ancêtre des Sòmòndò

S'appelle Hajabuna Naki

Ce Hajabuna Naki

Son enfant

Est Sansan Sakolon

Sansan Sakalon

Est venu

Magan Sunjara

Il était perclus

Il dit: 'Magan Sunjara...' <sup>167</sup>

Il dit: 'Magan Farako Magankèn Kunkanyan

Je suis venu pour que tu me donnes un enfant'

Sansan Sakalon lui a parlé ainsi

Magan Sunjara lui a dit: <sup>168</sup>

'Je suis venu pour que tu me donnes un enfant

Eh! Que tu me donnes un enfant'

'Ah! Laissons passer la nuit

<sup>167</sup> Erreur de Lansiné.

<sup>168</sup> Erreur; il s'agit de Magan Farako Magankèn Kunkanyan, le père de Magan Sunjara.

Ní Ala ye kene bo  
 Ne bara k'í jaabí kan mìn na, ne b'í jaab'ó la  
 A ko a barokemogolu ye  
 A' A ko nín bara ke baara dí  
 Sansan Sakalon ko  
 Ne ka a sòn den na  
 A barokemogolu ko  
 Halí nì mogo bara mogo sòn muso la  
 I fana b'a sòn den na  
 O ke, Nbenba  
 Sogolo Kejugu  
 Sansan Sakalon  
 Magan Farako Maganken Kunkanan, Magan Sunjara fa  
 A y'a sòn muso la  
 Ayí tagara  
 Sanin ayí taatuma se  
 Sogolon Kejugu  
 A wara fensigi meleke  
 Ka d'í kun  
 Ka waa Sansan Sakalon wa sira la  
 Sansan Sakalon bila sirabagaw o kuru la  
 O selen a ma  
 E' A ko Sogolon Kejugu k'e be mun na yan?  
 Ko ne nalen logó jini na  
 Ko ne ka ne ma na logó jini na  
 A y'a bolokannagwarawaran fila bo  
 Ko na, ne ka nín d'í ma  
 I bolen ka ne denke mìn nabaramato Magan Sunjara  
 A ka bategesara ye nín dí  
 Lonba jamanaban nín ko te  
 I kana ba tege geley'a ma  
 Nege díra Sogolon Kejugu<sup>169</sup> ma o lon  
 Magan Sunjara ka bategesara

Time

Ní Mandekaw waara Magan Sunjara no fe<sup>170</sup>  
 Magan Sunjara<sup>171</sup> ye karantí da ba la  
 Karantí dara ba la  
 Kunkuruní fin  
 A kana ye a kan

<sup>169</sup> Un erreur de Lansine

<sup>70</sup> La narration est un peu confuse, Lansine mélange le retour de Magan Sunjara avec la donation des bracelets pendant sa jeunesse, quand il était encore perclus

<sup>171</sup> Erreur il s'agit de Sumaoro (voir Jansen et al 1995 149)

Quand Dieu a fait l'aube  
 La manière dont je vais te répondre, je te répondrai'  
 Il a dit à ses courtisans  
 'Ah! Ceci est devenu un problème  
 Sansan Sakolon dit  
 Que je dois lui donner un enfant'  
 Ses courtisans disent  
 'De toute façon, comme une personne donne une femme à une autre personne  
 Tu dois donner un enfant' C'est vrai  
 Ensuite, Nbenba  
 Sogolon Kejugu  
 Sansan Sakolon  
 Magan Farako Magankèn Kunkanyan, le père de Magan Sunjara  
 Il a donné une femme  
 Ils sont partis  
 Avant le départ  
 Sogolon Kèjugu  
 A roulé un coussinet d'un morceau de tissu  
 Et l'a mis sur sa tête  
 Pour aller sur la route de Sansan Sakolon  
 Les gens qui accompagnaient Sansan Sakolon ont tourné le dos  
 Ils l'ont atteint  
 Ils disent 'Hé, Sogolon Kèjugu, pourquoi es-tu ici?'  
 Elle dit 'Je viens pour chercher du bois  
 Actuellement, je suis , je ne suis pas venue pour chercher du bois'  
 Elle a sorti deux bracelets  
 Elle dit 'Viens, je te les donne  
 Tu as vu mon fils perclus Magan Sunjara<sup>172</sup>  
 C'est son prix de traverser le fleuve  
 Le grand jour et la fin du monde, ce n'est pas peu de chose<sup>173</sup>  
 Il ne faut pas lui rendre difficile le traverser  
 Les bracelets sont donnés à Sogolon Kèjugu ce jour  
 Comme le prix de traversée de Magan Sunjara

Quand les gens du Mandé allaient chercher Magan Sunjara  
 Magan Sunjara avait imposé un interdit sur le fleuve  
 Un interdit était imposé sur le fleuve  
 (Même) une petite morceau noire  
 Ne devait pas être vue là-dessus

---

<sup>72</sup> Cf Ly-Tall 1987 164 et 37 'I bolen ka den mun to yen i no a ye i pa la?' / 'As tu bien vu l'enfant que tu as quitté la bas?'

<sup>173</sup> Traduction tentative



O ke, Nbenba Sidiki  
 Sumaoro  
 A fana ye fileli lasigi  
 Filelila k'a ma  
 A ko  
 A ko kele be bo i ni koron ce  
 N'o ye ba tege  
 O be s'e la de  
 I be minan keme ke saraka di  
 Sumaminan keme  
 I b'o ke saraka di  
 Ni e y'o ke saraka di  
 Kele nin tena s'e la  
 Sumaoro  
 O musow  
 Muso bikononto  
 Ani kononto  
 Fakoli  
 Muso ni kilin  
 Sumaoro danni kemogo  
 Kunkunba ni Bantanba  
 Niyanniniyanni ni Kanbasiga  
 Kayirumajigiso  
 Katumanikalipan  
 Jennebangali suba  
 Neminte  
 Neminjogola  
 Ko Sumaoro sa donna Mande  
 A ni mogogolosabaraw donna Mande  
 Sumaoro sa donna Mande  
 A ni mogogolokufusi donna Mande  
 Sumaoro sa donna Mande  
 A ni mogogolofugula donna Mande  
 I bara Sumaoro sa magala  
 I ka temeju magala  
 I bara Sumaoro sa magala  
 I ka gurufu magala  
 A waar'i sigi Kunkun  
 A y'o mansaya ke  
 A waar'i sigi Kanbasiga  
 A y'o mansaya ke  
 Kayirumajigiso  
 Katumanikalipan

Ensuite, Nbenba Sidiki  
Sumaoro  
A consulté un géomancien, à son tour  
Le géomancien lui dit  
Il dit:  
‘Une armée sortira de l’Est  
Si il a traversé le fleuve  
Il peut te vaincre  
Tu dois faire cent plats comme sacrifice  
Cent plats de repas  
Tu dois les sacrifier  
Quand tu les a sacrifiés  
L’armée ne te vaincra pas’  
Sumaoro  
Ses femmes  
Quatre-vingt dix femmes  
Et neuf femmes  
Fakoli (avait)  
Une seule femme  
Sumaoro dannì kèmdògò  
Kunkunba et Bantamba  
Niyanniniyanni ni Kanbasiga  
Kayirumajigiso  
Katumanikalinyan  
Jennebangali suba  
Nèmintè  
Nèminjògòla  
Sumaoro est entré au Mandé  
Il est entré au Mandé avec des chaussures en peau humaine  
Sumaoro est entré au Mandé  
Il est entré au Mandé avec un pantalon en peau humaine  
Sumaoro est entré au Mandé  
Il est entré au Mandé avec une chapeau en peau humaine  
I bara Sumaoro sa magala  
I ka tèmèju magala  
I bara Sumaoro sa magala  
I ka gurufu magala  
Il s’est installé à Kunkun  
Il y est devenu roi  
Il s’est installé à Kanbasiga  
Il y est devenu roi  
Kayirumajigiso  
Katumanikalinyan

Jennebangali suba  
 Neminte  
 Neminjɔgola  
 O don Sumaoro bara se Mande bee la  
 Kungo do be yan ni Kaba ce  
 A Mandeka be da donnen bara kono  
 Ko munumunumun  
 An kana kuma, Sumaoro kana an kan men  
 O ke, Nbenba Sidiki,  
 Sumaoro  
 A fɔra a ye k'a ka minan keme ke saraka di  
 A ye Fakoli wele  
 A balimamuso tɔgo ko Sika  
 O den de ye Fakoli di  
 Sumaoro balimamusoden de ye Fakoli di  
 Ko Sika den Fakoli  
 A ye Fakoli wele  
 K'a f'a ye n biran  
 A fɔlen ko ne ka minan keme ke saraka di  
 Sinikene juma ma  
 Ko kele boto ne ni koron ce  
 Ko ni ne ma minan keme ke saraka di  
 Ko kele nin  
 K'a bena ne ka kele cen  
 O ke, Nbenba Sidiki  
 Juma sera  
 Fakoli musoni kilin  
 O ye minan keme ke  
 K'a sigi mogolu kun  
 Fakoli k'i bila yen  
 Ka n'a di Sumaoro ma  
 A ko n biran i na minan keme ko min fo  
 I magwen minan keme ye yen  
 Sumaoro ko  
 E! biran  
 E musoni kilin pewu  
 Minan keme  
 O bar'o ke  
 Ne dun musow, muso bikononto  
 Ani kononto  
 I t'i muso nin kilin di ne ma, ne ka ne ta dafa keme la

Tine

Jennebangali suba  
 Nèmintè  
 Nèminjògòla  
 En ce temps-là Sumaoro régnait sur le Mandé entier  
 La brousse entre ici et Kangaba  
 Les gens du Mandé avaient leurs bouches dans une calebasse  
 Ils disent: 'Munumunumun,  
 Nous ne devons pas parler, pour que Sumaoro ne nous entende pas parler  
 Ensuite, Nbenba Sidiki  
 Sumaoro  
 Il lui est dit de sacrifier cent plats  
 Il a appelé Fakoli  
 Sa sœur<sup>174</sup> s'appelait Sika  
 Dont le fils est Fakoli  
 L'enfant de la sœur de Sumaoro est Fakoli  
 L'enfant de Sika est Fakoli  
 Il a appelé Fakoli  
 Il lui a dit: 'Mon parent,  
 Je dois faire cent plats comme sacrifice  
 Vendredi, après-demain  
 Une armée viendra de l'Est  
 Si je n'ai pas fait ces cent plats comme sacrifice  
 Cette armée C'est vrai  
 Elle va détruire mon armée'  
 Ensuite, Nbenba Sidiki  
 Le vendredi est arrivé  
 La femme unique de Fakoli  
 A préparé cent plats  
 Et les a déposés sur les têtes des gens  
 Fakoli s'est mis devant les gens  
 Pour aller les donner à Sumaoro  
 Il dit: 'Mon oncle, les cent repas dont tu as parlé  
 Voilà ma contribution aux cent repas  
 Sumaoro dit:  
 'Eh, parent!  
 Ta femme unique  
 Cent repas!  
 Elle les a faits!  
 Mes femmes quatre-vingt dix  
 Et neuf  
 Il faut que tu me donnes cette femme, pour que j'en aurai cent'

---

<sup>174</sup> *Balimamuso* = sœur au sens large

Fakoli ko  
 Biran  
 O fana tena ke nin sipe  
 I muso bikonontɔ  
 Anɔ konontɔ  
 Neta muso ni kɪlɪn  
 Ko k'a dɪ e ma  
 O tena ke  
 A, ko n'ɪ m'o ke  
 K'ɪ be bɔ ne ka keɛ rɔ  
 Sumaoro kan ye nin dɪ  
 Fakoli ma  
 A ko ne biran ɪ be se ne labɔ de o ma  
 A tɛ dɪ  
 A ko n'ɪ bɔra  
 Ne be tɪ kɪsɛ kɪlɪn don ɪ bɔda la  
 Fakoli ko<sup>175</sup>  
 Tɪ kɪsɛ kɪlɪn donnen ke min bɔda la  
 O tɛ ale dɪ  
 Bilamasasi loolu  
 Fakoli, a ye don ton dɔ  
 Ka waa Sinbon kunben  
 O tuma Sinbon bara ba tege  
 A don ton dɔ  
 Fakoli kunba  
 Fakoli daba  
 Jerelinkoma  
 Koma tɛ jegema  
 Jegema tɛ jegema jo tɛ  
 Solon Bila  
 Fakolidenw  
 Baya Bila  
 Fakolidenw  
 Dapɔɔ Bila  
 Fakolidenw  
 Domapɔɔ Bila  
 Fakolidenw  
 Balimala Bila  
 Fakolidenw

TɪnɛTɪnɛ


---

<sup>175</sup> Ici, nous avons suivi le texte de Ly Tall et al 1987 232 Nous estimons le texte de Jelɪ Kanku Madɪ (ou l'orthographe et la traduction de Ly-Tall et al ) comme plus compréhensibles que celui de Lansine 'Te faire quitter mon armée, n'est-ce pas comme si on enlevait un brin de paille du toit d'une case (ib 58) '

Fakoli dit  
 'Mon oncle  
 Cette fois-ci, cela ne se fera pas  
 Tes femmes quatre-ving dix  
 Et neuf  
 Ma femme unique  
 Que je te la donne  
 Cela ne se fera pas'  
 'Ah, si tu ne fais pas ça,  
 Tu quittes mon armée'  
 Sumaoro a parlé ainsi  
 A Fakoli C'est vrai  
 Il dit 'Mon oncle, tu peux m'exclure de ton armée  
 Mais elle ne sera pas donnée'  
 Il dit 'Si tu quittes  
 Je mettrai un brin de chaume sur la place que tu quittes'  
 Fakoli dit  
 Celui qu'on remplace par un brin de chaume  
 Ce n'est pas lui C'est vrai  
 Les cinq familles royales Bila  
 Fakoli s'est habillé avec un boubou de fétiches<sup>176</sup>  
 Pour rejoindre Sinbon<sup>177</sup>  
 En ce temps, Sinbon venait de traverser le fleuve  
 Il s'est habillé avec un boubou de fétiches  
 Fakoli à la grosse tête  
 Fakoli à la grande bouche  
 Jerelinkoma  
 Koma tè jègèma  
 Jègèma tè jègèma jo tè  
 Les Bila de Solon<sup>178</sup>  
 Descendants de Fakoli  
 Les Bila de Baya  
 Descendants de Fakoli  
 Les Bila de Danyògò  
 Descendants de Fakoli  
 Les Bila de Domanyògò  
 Descendants de Fakoli  
 Les Bila de Balimala  
 Descendants de Fakoli

<sup>176</sup> Traduction tentative (transcription et traduction proposées par Boubacar Tamboura)

<sup>177</sup> 'Sinbon' ou 'Simbon' est un titre honorifique pour un chasseur Ici, il s'agit de Magan Sunjara

<sup>178</sup> Je connais Solon, Baya et Danyogo comme des *jamanaw* (regions) au rive droit du Niger, au sud de Bamako

Bilamasasi loolu  
 Ko kun sebe don ni faringe kun men nin to di  
 Nin me tode Fakoli ye  
 Ko fugula don ni faringe tun m'a di  
 Tunbe tode Fakoli ye  
 Sokalakun keme saba  
 Ani tan ni saba  
 U be fugulade la  
 U fugula be Fakoli kun na  
 U bee japala  
 jakolonkun keme saba  
 Ani tan ni saba  
 U be fugulade la  
 U fugula be Fakoli kun na  
 U bee japala  
 Tan fila nsurabiye  
 Ani tan saba  
 U bee kala da  
 O kala be Fakoli kininbolo  
 Tan fila nsurabiye  
 Ani tan saba  
 U bee kala da  
 O kala be Fakoli numanbolo  
 Jumaju  
 Jumakandiya  
 Kala fen o fen y'o di  
 Biye o bee bora a ka kala la  
 Ka waa bonni ke  
 Ka na don kala la a konɔ  
 Fakoli waara Magan Sunjara kunben  
 Ka waa don a ka kele ro  
 Ka Sumaoro to yen

Les cinq familles royales Bila  
 Ko kun sèbè don nɪ faringè kun mèn nin to dɪ  
 Nin mè tode Fakolɪ ye  
 Ko fugula don nɪ faringè tun m'a dɪ  
 Tunbe tode Fakolɪ ye<sup>179</sup>  
 Trois cents fétiches de fauves  
 Et treize  
 Sont sur le casque  
 Ce casque est sur la tête de Fakolɪ  
 Ils brillent tous  
 Trois cents fétiches de panthère  
 Et treize  
 Sont sur le casque  
 Ce casque est sur la tête de Fakolɪ  
 Ils brillent tous  
 Vingt flèches en cuivre  
 Et trente  
 Sont sur son arc  
 Cet arc est à la main droite de Fakolɪ  
 Vingt flèches en cuivre  
 Et trente  
 Sont sur son arc  
 Cet arc est à la main gauche de Fakolɪ  
 Jumaju  
 Jumakandiya  
 Tous les objets sortant de l'arc  
 Toutes les flèches qui sortaient de son arc  
 Partaient, pour frapper la cible  
 Et retournaient à l'arc  
 Fakolɪ allait rejoindre Magan Sunjara  
 Pour aller participer dans son armée  
 Et il a laissé Sumaoro là-bas

---

<sup>179</sup> 'Ces quatre lignes semblent être un mélange de Maninka avec un autre langue, la phrase est pratiquement incompréhensible' (Valentin Vydrine, communication personnelle)



I bara ye ko kalon jora sika ma<sup>180</sup>

O sɔrɔlen Bakari Sidiki

Kabini a wolola fo ka sa

A ma faɲa fɔ

Fofanalu mɔke

Tipe

Alu y'a kɔrɔbɔ

Sebaalu y'a kɔrɔbɔ

K'a kɔrɔbɔ

K'a kɔrɔbɔ

Tipe

F'alu sɔnn'a ma

O ke, Nbenba Sidiki

Fofanalu mɔke

Ayi ko ko..., Bakari Sidiki

Ko k'ale te faɲa fɔla

Ko bi an be ko dɔ ke

K'a be faɲa fɔ

Alu ye misi siri

Bakari Sidiki ɲe na

K'a lada

K'alu b'a kantege

Bakari Sidiki waara

A sera Balanzan ɲɔɔn

Bakari Sidiki kɔ don

Alu ye misi nin forin

K'a lawuli

Ko n'u ko ko Bakari Sidiki te faɲa fɔ

K'a b'a fɔ bi

E bɔlen ka misi sirilen to

K'a lada

K'alu b'a kantege

O misi

---

<sup>180</sup> On peut calculer le jour de la nouvelle lune, mais elle-même est difficile à observer, un mois lunaire dure vingt-huit et demi jours. Comparer avec les paroles Lansiné, qui disait pour finir la même histoire pendant l'enregistrement du 17 novembre 'Bakari Sidiki, a y'a fɔ ko kalo be lɔ / Sini / ɛɛ, mɔɔɔ ko, ɛɛ, kalo dun sika ye sini ye dɛ / Ko, Bakari Sidiki ko ni kalo ma lɔ o rɔ / I be ke faniyafɔla ye nin si, ɲe / Kalo tile mugan ni kɔnɔntɔ, a y'o min fɔ, kalo lɔra o ma / I bar'a ye kalo dɔ be lɔ o sika ma / Kalo dɔ be lɔ a tile dafa / A sɔɔɔla ko ka Bakari Sidiki ka kumakan to o nɔ rɔ / Ko a kana galon tɛɛ / O Bakari Sidiki, a ma galon tɛɛ fo ka taa fo saya ma / Fɔfanalu mɔke' Traduction 'Par rapport à Bakari Sidiki, si on dit qu'on sait que la nouvelle lune sera / Demain / Èè, si on dit, èè, il y a des doutes à propos de la lune demain / Si on dit que Bakari Sidiki dit que la lune n'apparaît pas / Tu deviens un menteur cette fois-ci / Après un mois de vingt-neuf jours, il l'a dit, la nouvelle lune sort / Tu viens de voir que la nouvelle lune sort avec hésitation / La nouvelle lune vient compléter son jour / C'est pour que la parole de Bakari Sidiki soit laissée là où elle est / Qu'il ne va pas dire de mensonges / Ce Bakari Sidiki, n'a pas dit de mensonges jusqu'à sa mort / L'ancêtre des Fofana'

Si tu vois que la nouvelle lune sort avec hésitation  
C'est parce que Bakari Sidiki  
Depuis sa naissance jusqu'à sa mort  
Il n'a pas menti  
L'ancêtre des Fofana  
On l'a mis à l'épreuve  
Des gens puissants l'ont mis à l'épreuve  
Mis à l'épreuve  
Mis à l'épreuve  
Jusqu'à ce qu'ils ont accepté  
Ensuite, Nbenba Sidiki  
L'ancêtre des Fofana  
Ils disaient que... Bakari Sidiki  
Qu'il n'a jamais dit des mensonges  
Ils disaient: 'Aujourd'hui nous allons faire quelque chose  
Pour qu'il mente'  
Ils ont attaché une vache  
Devant Bakari Sidiki  
Et l'ont poussée sur le sol  
Ils disent qu'ils vont l'égorger  
Bakari Sidiki partait  
Ils arrivait à, par exemple, Balanzan  
Quand Bakari Sidiki avait tourné le dos (pour partir)  
Ils ont détaché la vache  
Et l'ont soulevée  
Ils disent: 'On dit que Bakari Sidiki ne dit pas de mensonges  
(Mais) il va les dire aujourd'hui  
Il est parti quand la vache était attachée  
Et couchée  
Pour qu'on l'égorge  
Cette vache

C'est vrai

C'est vrai

Ole lawuhila  
 I bara se dugu mın na bı de  
 I bara se dugu mın rɔ  
 I ten'a fɔ ko, aha, u n'a faga  
 Bakarɪ Sɪdɪkɪ ɲɪnɪnkala  
 Dugumɔɔ fɛ  
 A ko E' Bakarɪ Sɪdɪkɪ  
 A ko mɪsɪfagakow de fora an ye yan  
 Ko mɪsɪ fagalen  
 A' A ko ne ka Bakarɪ Sɪdɪkɪ bɔlen  
 Mɪsɪ sɪrɪlen n ɲɛ  
 Ka lada ne ɲɛ na  
 Ka muru d'a kan na tan  
 A y'a kosegin  
 A y'a ke tan  
 Ne m'o lɔn de  
 Ne ma jeli bɔtɔ ye  
 A y'o fɔ dugumɔɔ ye  
 Ayɪwa, Ala y'a ke  
 Alu fana ye mɔɔɔ bɪla  
 Ka na Bakarɪ Sɪdɪkɪ bɔlen dugu mın rɔ  
 Ka na o maɲɪnɪnka  
 Ko a y'a dɪ ko a ka mɪsɪfagako kera dɪ?  
 Ko Bakarɪ Sɪdɪkɪ n'a fɔ nɪn ɲɛ ɲɔn ma  
 Ko Bakarɪ Sɪdɪkɪ ko  
 K'a bɔlen yen  
 Mɪsɪ nɪn sɪrɪlen  
 Ka muru da a kan na tan  
 A ke tan  
 A ke tan  
 A tegera ale kulu rɔ<sup>181</sup>  
 Ko nka  
 Jeli ma bɔ a ɲɛ na de  
 A ko alu y'a tege nɪn nyɛ mɪn ma  
 A m'a fɔ ko mɪsɪfagala  
 Alu ko o rɔ sa  
 Ko Bakarɪ Sɪdɪkɪ  
 Ko alu dalen a ka tɪɲɛtɪɲɪya la  
 N'o bara ye ko kalo ɲɔra sɪka ma  
 A ɲɔɔ sɪka ma ko Bakarɪ Sɪdɪkɪ kumakan kana bɔ a nɔ rɔ  
 Fofana kanu ɲɔn

Tɪnɛ

---

<sup>181</sup> 'Cette phrase n'est pas claire' (Valentin Vydrine, communication personnelle)

S'est soulevée  
 Le village où il est arrivé aujourd'hui  
 Le village où il est arrivé  
 N'aura-t-il pas dit qu'on la tuera  
 Bakari Sidiki a été interrogé  
 Par les habitants du village  
 Ils disent 'Eh! Bakari Sidiki  
 On nous a parlé ici de l'affaire de la vache  
 Est-elle tuée, la vache?'  
 'A,' dit-il, 'moi, Bakari Sidiki, je suis parti  
 Quand la vache était attachée devant mes yeux  
 On l'a couchée devant mes yeux  
 Et quand le couteau était mis sur la gorge ainsi  
 Si on l'a retourné  
 Si on a fait ainsi  
 Je ne sais pas  
 Je n'ai pas vu sortir le sang'  
 Il l'a dit aux habitants  
 Bien, Dieu l'a fait  
 Ils ont envoyé quelqu'un  
 Dans le village que Bakari Sidiki a quitté  
 Il a interrogé  
 'C'est comment, comment c'est passé l'abattage de la vache?  
 Bakari Sidiki en a parlé de quelle manière?'  
 Ils disent 'Bakari Sidiki dit  
 Qu'il est parti  
 Quand la vache était attachée  
 Et le couteau était sur sa gorge ainsi  
 On a fait ainsi  
 On a fait ainsi  
 Elle a probablement été égorgée  
 Mais  
 Le sang n'est pas sorti devant ses yeux  
 Il parle de la manière dont on a coupé  
 Il n'a pas dit que la vache soit tuée'  
 Ils disaient alors  
 Que Bakari Sidiki  
 Qu'ils ont confiance en sa véracité  
 Si tu vois qu'on hésite d'annoncer la nouvelle lune  
 Le doute même pour le mois c'est pour que la parole de Bakari Sidiki soit une vérité<sup>182</sup>  
 Fofana, esclave d'amitié

C'est vrai

---

<sup>182</sup> Litt 'ne sort pas de sa place'

O Bakari Sidiki  
 O den de  
 Fofanalu mɔkɛ dun  
 Badara Sajalon  
 O ye Siselu mɔkɛ di  
 Badara Aliu  
 A ye ..... farin maninke ma di

Nbenba Sidiki  
 Jawaralu mɔkɛ don  
 Ko Tununfo ni Sanguya  
 Nɔgɔɔ ni Kabani  
 Sege ma jati maɲɔngɔ  
 Kunkungen ani Kunkunba  
 Jinberɛnbin ani Jinberɛnba  
 Waratanbafuga  
 Fuga latege man di  
 Ni minnɔgɔ bara ma i mina  
 Likise bilen b'i bon  
 Tegemani tegerɔkɔnɔɟi  
 I bara se k'i bila ji ɔ  
 I ɲɛ la  
 N'i y'i bila o ɔ  
 I be to a la  
 O ni Sinbon de ka baara kɛ Mande yan  
 Kala Julia Sangoyi don  
 O ni Sinbon de ka baara kɛ Mande  
 Mande tontajɔn tan ni wɔɔɔ  
 Mamarusike loolu  
 ɲaara naani  
 Morikanda duuru  
 O bɛɛ lajelen ka baara kɛ Mande yan  
 Morilu  
 Moriw ɲɔn tun bɛ Mande yan  
 Fofana  
 Sise  
 Jane  
 Berete  
 Ture  
 Olu Mandemori dun

Tine

Ce Bakari Sidiki  
 Son enfant  
 Est l'ancêtre des Fofana  
 Badara Sajalon  
 Est l'ancêtre des Cissé  
 Badara Aliu  
 Il a ..... farin maninkè ma di

Nbenba Sidiki  
 L'ancêtre des Jawara  
 (pour lui, on dit) Tununfo et Sanguya  
 Nògòrò et Kabani  
 Sègè ma jati manyòngò  
 Kunkungèn et Kunkunba  
 Jinbèrènbìn et Jinbèrènba  
 La clairière de Warantanba  
 Cette clairière n'est pas facile à traverser  
 Si tu n'es pas assoiffé  
 Les abeilles rouges t'attaqueront  
 L'eau dans le creux de la main<sup>183</sup>  
 Tu y arrives et te mets dans cet eau  
 Avec tes yeux  
 Si tu te mets dedans  
 Tu t'y noies  
 Lui et Sinbon ont travaillé au Mandé  
 Kala Jula Sangoyi  
 Lui et Sinbon ont travaillé au Mandé  
 Les seize porteurs de carquois du Mandé  
 Les cinq familles descendant de Mahomet  
 Les quatre groupes d'artisans  
 Les cinq familles de marabouts  
 Eux tous se sont réunis pour travailler au Mandé ici  
 Les marabouts  
 Quels marabouts étaient au Mandé?  
 Les Fofana  
 Les Cissé  
 Les Jané  
 Les Bereté  
 Les Turé  
 Ils sont eux les marabouts du Mandé

C'est vrai

---

<sup>183</sup> Traduction tentative.

Sarifulu<sup>184</sup>  
 Alu mɔkɛ fɔɔfɔɔ  
 Sarifulu  
 Alu mɔkɛ fɔɔ  
 A bɔra Misira  
 Ka na Tumutu  
 Ka bɔ Tumutu  
 Ka na Segu  
 Sarifimɔkɛ fɔɔfɔɔ ko Sumayla  
 A ni den kɔnɔtɔ  
 A n'o sera Segu  
 Den naani  
 O majidi  
 A tɔ den duuru  
 Olu hijidenw  
 O nara sarifiya na la  
 Mande mɔ na yan  
 O sarifilu  
 O denw, Lamini min ye baara yan di  
 Kela di  
 O ban Jeliba  
 Mɔɔ te seli fo  
 O Jeliba  
 O den ye Jelibalamine di  
 Kela yan  
 O Jelibalamini  
 Olu na denke wolonwila sɔɔ  
 Sarifilu mɔkɛ  
 Kelasarifilu mɔkɛ  
 Jelibalamini  
 Olu na denke wolonwila sɔɔ  
 Olu denke wolonwila  
 Olu kɔw ye Kela de yan di  
 Fofanalu be Kela yan  
 Sarifilu be yan  
 Ture be yan  
 Tarawele be yan

---

<sup>184</sup> Il s'agit des Haidara, qui forment presque la majorité de la population de Kéla. Les Haidara se sont installés à Kéla au début du XXème siècle (Jansen 1998a).

Les Sharifs  
 Leur premier ancêtre  
 Des Sharifs  
 Leur premier ancêtre  
 Sortait de Misira  
 Pour aller à Timbouctou  
 Il sortit de Timbouctou  
 Pour aller à Ségou  
 Le premier ancêtre des Sharifs s'appelait Sumayla  
 Lui et ses neuf enfants  
 Sont arrivés à Ségou  
 Quatre enfants  
 Ont prospéré<sup>185</sup>  
 Les cinq enfants qui restent  
 Ont fait le pèlerinage (à La Mecque)  
 Ils ont introduit le 'sharifisme'  
 Le Mandé a mûri ici  
 Ces Sharifs  
 Parmi leurs enfants est Lamini qui a travaillé ici  
 A Kéla  
 Quand Jeliba<sup>186</sup> était décédé  
 Personne ne faisait l'appel pour la prière<sup>187</sup>  
 Ce Jeliba  
 Son enfant était Jelibalamine  
 Ici à Kéla  
 Ce Jelibalamini.  
 Ils ont eu sept fils  
 L'ancêtre des Sharifs  
 L'ancêtre des Sharifs de Kéla  
 Jelibalamini  
 Lui, ils ont eu sept fils  
 Ces sept fils  
 Leurs descendants sont ici à Kéla  
 Il y des Fofana à Kéla ici  
 Il y a des Sharifs ici  
 Il y a des Turé ici  
 Il y a des Traoré ici

<sup>185</sup> Traduction tentative *jidi / yidi* = prospérer (Bailleul 1996)

<sup>186</sup> Il est remarquable qu'un 'Sharif' porte le nom de 'Jeliba' (= litt. grand griot). J'ai déjà remarqué que dans les années 1920 les Haïdara étaient les informateurs de Vidal par rapport à l'épopée de Sunjara à Kéla (Vidal 1924 parle des 'foules lettrées' Sidiki Haydara et Mbaly Kaba Haydara). On pourrait en conclure qu'il est probable que les Haïdara de Kéla étaient auparavant des *namakalaw* (voir Jansen 2000c : 140).

<sup>187</sup> Traduction tentative *la seli fo* = l'appel du muezzin pour la prière



Konate be yan  
Jabate be yan  
Numulu be yan  
Olu ye Kurubali di  
Dunbayanumu be yan  
Kela yan  
Jawarajeliw be yan

Jawara

Il y a des Konaté ici

Il y a des Diabaté ici

Il y a des forgerons ici

Ce sont des Kurubali

Il y a des forgerons Doumbaya ici

Ici à Kéla

Il y a des griots Diawara ici

Diawara



*Lansiné Diabaté devant le Kamabolon en 1993*

### TEXTE III

Récité le 17 novembre 1999 par Lansiné Diabaté à Kéla, en présence de Jan Jansen.  
Transcrit et traduit par Jan Jansen et Boubacar Tamboura.

Niyani Mansa Mamadu<sup>188</sup>

Niyani Mansa Mamadu

Ale de ye ce waa saba, kabini lawele la, ce waa saba, k'ayi be taa Makan

Alu ma Makantaga soro

Alu y'i basigi jamana jon na?

Nizer

U y'i basigi yen

O mogow waa saba o

Olu bolen

A be fo ka Hawusalu

Niyani Mamadu ko de y'olu ye

U boto Mande yan

Kulibali b'a ro

Keyita b'a ro

Sise b'a ro

Jane b'a ro

Berete b'a ro

Fofana b'a ro

Ture b'a ro

Silame o silame Mande yan

A bee be Hawusa ro

A bora Mande yan

A sorola Niyani Mamadu y'a mogow waa saba min ta k'a be taa Makan

Ala ma kit'a la, ayi ma taa Makan

Alu sigira Nizer

A folen u ma ko Hawusa

O Hawusalu, olu be furayala ke jamanaw kono

Alu te do were si ke ni furayala te

Alu ye Niyani Mamadu ko ye

Olu ye Mandeka ye

O mun ye olu ye

Jamu b'olu la

Jamu be mogow min na?

Afirikin kan, u be maloya

Jamu te mogow o mogow la, o te maloya

Jamu dan de ye Hawusa ka yoro ye

O kofe la, jamu te yen

Niyani Mansa Mamadu, a fa togo wa?

A fa ye Mande tontajon tan ni woro ye

---

<sup>88</sup> Voir ci dessus 40

Mansa Mamadu de Niyani  
 Mansa Mamadu de Niyani  
 Il est allé au pèlerinage avec trois mille hommes, depuis les origines, avec trois milles  
 hommes ils allaient à La Mecque  
 Le voyage à La Mecque n'a pas abouti  
 Ils se sont installés dans quel pays?  
 Niger  
 Ils se sont installés là-bas  
 Ces trois milles personnes  
 Elles sont parties  
 On les appelle les Hausa  
 Ce sont les descendants de Mamadu de Niyani  
 Ils sont originaires du Mandé, ici  
 Parmi eux se trouvaient des Koulibali  
 Parmi eux se trouvaient des Keita  
 Parmi eux se trouvaient des Cissé  
 Parmi eux se trouvaient des Jané  
 Parmi eux se trouvaient des Bereté  
 Parmi eux se trouvaient des Fofana  
 Parmi eux se trouvaient des Turé  
 Toutes les familles musulmanes ici au Mandé  
 Elles sont toutes représentées chez les Hausa  
 Ils viennent du Mandé  
 Il s'est avéré que des trois mille personnes que Mamadu de Niyani avait pris avec lui  
 dans le voyage à La Mecque  
 Dieu n'a pas jugé favorablement de leur voyage à La Mecque  
 Ils se sont installés au Niger  
 On les appelle les Hausa  
 Ces Hausa, ils font la médecine dans les pays différents  
 Ils ne font autre chose que la médecine  
 Ils sont les descendants de Mamadu de Niyani  
 Ce sont des gens du Mandé  
 Ce qu'ils ont  
 Ils ont des patronymes  
 Quels gens ont des patronymes?  
 Ici en Afrique, ceux qui connaissent la honte  
 Tous ceux qui n'ont pas de patronymes n'ont pas honte  
 Les limites du système des patronymes c'est le pays des Hausa  
 Plus loin, on ne trouve pas de patronymes  
Comment s'appelait le pere de Mansa Mamadu de Niyani?  
 Son père était les seize porteurs des carquois du Mandé<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> Expression honorifique pour les familles nobles du Manding/Mande

Kankun Musa, ɪ y'a mən wa?  
 I ma a ɪziwara mən?  
 O Kankun Musa, a ye sanun kuru cɛ  
 Sanun, k'a bɛ taa Makaan  
 Ala y'a kɛ, a taara nɪ sanun bɛɛ ye Makaan  
 A kɔkurun, a nana  
 U ye ba tɛgɛ  
 Amerikenfin de y'o ye  
 Kankun Musa kɔ de y'o ye  
 A bɔra Mande yan  
 Siyofenaji, jɪba bɔra  
 Mɔgɔ bɪsekɪ tun bɛ kurun kɔnɔ  
 Tofenaji  
 Mɔgɔ bɪsekɪ tun bɛ kurun kɔnɔ  
 Mɔgɔ bɪ-sekɪ o, u bɛɛ tora  
 Mɪn bɔra, mɔgɔ saba  
 Mɔgɔ saba  
 Sanma, Yanma, Faraka  
 O ye Tofena o kurun kɔnɔ  
 O fɔlɔ sebaaw, u bɔra o cɛ saba la  
 O kan ma, sebaaw, u ye sebaaya kɛ o kɔ an ka salatɪgɪta ye  
 Minnu Sofena kurun  
 Mande mɔgɔ bɪsaba anɪ saba  
 A bɛɛ a ta baara kɛ Mande yan  
 Numulu, olu mɔkɛ fɔlɔfɔlɔ tɔgɔ ko Nunfareye  
 N ma o f'e ye fɔlɔ  
 O tɔgɔlɛn ko Nunfareye  
 Numu nɛmɔgɔ fɔlɔfɔlɔ a fɔtɔgɔ o ma ko Fane  
 O de ka kɔrɔ nɪ numu bɛɛ ye  
 Fane  
 A nɛmɔgɔ fɔlɔfɔlɔ don  
 O kɔfɛ  
 Konde  
 Laginakaw k'a ma ko Konte  
 Seku ko Jara  
 Ninw Mandekaw k'a ma ko Kone  
 Kahason<sup>190</sup> ko Kanute

---

<sup>190</sup> Nous entendons *Khason*, la ou *Khasonka* serait logique

Kankun Musa, tu as entendu?  
 As-tu entendu son histoire?  
 Ce Kankun Musa, il a ramassé un tas d'or  
 De l'or, pour aller à La Mecque  
 Dieu a fait qu'il allait avec tout cet or à La Mecque  
 A son retour, il est venu  
 Il a traversé le fleuve  
 C'est l'origine des Américains noirs  
 Ils sont les descendants de Kankun Musa  
 Ils viennent du Mandé ici  
 A Siyofèna,<sup>191</sup> une grande vague est venue  
 Quatre-vingts personnes étaient dans le bateau  
 L'eau à 'Tofèna'  
 Quatre-vingts personnes étaient dans le bateau  
 Quatre-vingts personnes, elles ont toutes péri  
 Ceux qui ont survécu, trois personnes  
 Les trois personnes  
 Sanma, Yanma, Faraka  
 Ils étaient dans le bateau qui était à 'Tofèna'  
 Les premiers savants descendent de ces trois hommes  
 A cause de cela, les savants, ils ont fait la science, après, pour la cause du Bienfaiteur  
 Ceux qui étaient dans le bateau du soufisme  
 Les trente-trois familles du Mandé  
 Chacune a fait son travail ici au Mandé  
 Le premier ancêtre des forgerons s'appelait Nunfaraye<sup>192</sup>  
 Je ne t'ai pas encore parlé de lui  
 Il s'appelle Nunfareye  
 Le premier chef des forgerons s'appelle Fané  
 Il est plus vieux que tous les autres forgerons  
 Fané  
 Etait le premier chef  
 Après  
 Kondé  
 Les Guinéens disent Konté  
 A Ségou on dit Diara  
 Nous, les gens du Mandé, les appelons Koné  
 Les Khasònké disent Kanuté

<sup>191</sup> *Jl* = eau Siyofena est probablement le nom d'une partie de l'océan Ou veut Lansiné parler de l'origine du soufisme?

<sup>192</sup> Communément connu dans la littérature comme Numu Fajiri / Fasei (Florusbosch 2001), Noun Fajiri (forgeron originaire de Yemen, N'Diaye 1970 dans Florusbosch 2001) ou Ndomo Jiri (Zahan 1974)



Jamana were fana be olu fana ko Togola  
O saba k'o fara Konde kan – a be mem sos  
I y'a famu  
Tarawore, n'a fɔra a ma ko Danbele  
O ye Tarawore ye  
I y'o famu  
O fana na ke a kun ye

Il y a aussi une zone où on les appelle Togola  
Ces trois noms, on peut ajouter à 'Kondé' - ils sont pareils  
Tu as compris?  
On appelle les Traoré 'Dembelé'  
Ce sont des Traoré  
Tu as compris?  
Cela est la raison de ça

## BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, J.-L.,  
1996 'Présentation' *Cahiers d'Études africaines* 144: 589-590.
- Amselle, J.-L.,  
2001 'L'anthropologie au deuxième degré - À propos de « La mission Griaule à Kangaba » de Walter E.A. van Beek et Jan Jansen' *Cahiers d'Études africaines* 160 : 775-777.
- Austen, R.A.,  
1996 *The Problem of the Mande Creation Myth* (communication présentée à la conférence annuelle de l'American Studies Association, 24 novembre 1996).
- Austen, R.A. et J. Jansen,  
1996 'History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun's Chronology of Mali Rulers' *History in Africa* 23: 17-28.
- Bah, T.M.,  
1971 *Architecture militaire traditionnelle et poliorcétique dans le Soudan Occidentale (du XVIIe à la fin du XIXe siècle)* (Paris).
- Bailleul, C.,  
1996 *Dictionnaire Bambara-Français* (Bamako).
- Bailleul, C.,  
1997 *Dictionnaire Français-Bambara* (Bamako).
- Bazin, J.,  
1988 'Princes désarmés, corps dangereux. Les rois-femmes de la région de Segu' *Cahiers d'Études africaines* 118-119: 1-67.
- Beckingham, C.,  
1953 'The Pilgrimage and Death of Sakura, King of Mali' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15: 29-30.
- Beek, W.E.A. van,  
1991 'Dogon Restudied - A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule' *Current Anthropology* 32-2: 139-165.
- Beek, W.E.A. van, et J. Jansen,  
2000 'La mission Griaule à Kangaba (Mali) en 1954' *Cahiers d'Études africaines* 158: 363-375.
- Bellman, B.L.,  
1984 *The Language of Secrecy - Symbols and Metaphors in Poro Ritual* (New Brunswick NJ).

- Bird, C.S. et M.B. Kendall,  
1980 'The Mande Hero' *Explorations in African Systems of Thought* dir. I. Karp et C. Bird (Washington et London) 13-26.
- Brett-Smith, S.,  
1996 *The Artfulness of M'Fa Jigi - An Interview with Nyamaton Diarra* (Madison, WI).
- Camara, S(eydou).,  
1986 *Conservation et transmission des traditions orales au Mande: le centre de Kéla et sa place dans la reconstruction de l'histoire ancienne des Mandenka* (Thèse d'études approfondies - Paris).
- Camara, S(eydou).,  
1990 *La tradition orale en question: conservation et transmission des traditions historiques au Manden: le centre de Kéla et l'histoire de Mininjan* (Paris).
- Camara, S(eydou).,  
1999 'The Epic of Sunjata: Structure, Preservation and Transmission' *In Search of Sunjata - The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance* dir. R.A. Austen (Bloomington et Indianapolis) 59-68.
- Charry, E.,  
2000 *Mande Music - Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa* (Chicago).
- Cissé, Y.T. et W. Kamissoko,  
1988 *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'Empire* (Paris).
- Cissé, Y.T. et W. Kamissoko,  
1991 *Soundjata, la gloire du Mali (la grande geste du Mali - Tome 2)* (Paris).
- Cissé, Y.T.,  
1994 *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara - Mythes, rites et récits initiatiques* (Paris).
- Clifford, J.,  
1988 'Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation' *Culture as a Predicament* (Madison, WI).
- Conrad, D.C.,  
1985 'Islam in the Oral Traditions of Mali: Bilali and Surakata' *Journal of African History* 26: 33-49.
- Conrad, D.C.,  
1994 'A Town called Dakajalan: the Sunjata Tradition and the Question of Ancient Mali's Capital' *Journal of African History* 35: 355-377.
- Conrad, D.C.,  
1995 'Blind Man Meets Prophet - Oral Tradition, Islam and *funé* Identity' *Status and Identity in West Africa - Nyamakalaw of Mande* dir. D.C. Conrad et B.E. Frank (Bloomington et Indianapolis) 86-132.
- Conrad, D.C.,  
1999a 'The Mande Studies Association and the Journal of *Mande Studies*' *Mande Studies* 1: 1-8.

- Conrad, D.C.,  
 1999b 'Mooning Armies and Mothering Heroes: Female Power in the Mande Epic Tradition' *In Search of Sunjata - The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance* dir. R.A. Austen (Bloomington et Indianapolis) 59-68.
- Conrad, D.C.,  
 2001 *Somono Bala of the Upper Niger - River People, Charismatic Bards, and Mischievous Music in a West African Culture* (Leiden).
- Darbo, S.,  
 1976 'A Griot's Self-Portrait' *Occasional Papers Published by the Gambian Cultural Archives* 54 (Banjul).
- Diabaté, B. et S. Kouyaté,  
 2002 'The Guest is a Hot Meal - An Ethno-methodological Issue in Mande Studies' *Africanizing Knowledge: African Studies Across the Disciplines* dir. T. Falola et C. Jennings (New York).
- Dieterlen, G.,  
 1955 'Mythe et organisation sociale au Soudan Français', *Journal de la Société des Africanistes* XXV: 38-76.
- Dieterlen, G.,  
 1959 'Mythe et organisation sociale au Soudan Français', *Journal de la Société des Africanistes* XXIX: 119-138.
- Dieterlen, G.,  
 1968 'Note complémentaire sur le sanctuaire de Kaaba', *Journal de la Société des Africanistes* XXXVIII: 185-188.
- Dieterlen, G.,  
 1957 'The Mande Creation Myth' *Africa* 27: 124-138.
- Dieterlen, G.,  
 1988 *Essai sur la religion Bambara* ([orig. 1951] Bruxelles).
- Dieterlen, G. et Y.T. Cissé,  
 1972 *Les fondements de la société d'initiation du Komo* (Paris et La Haye).
- Douglas, M.,  
 1968 'Dogon Culture. Profane and Arcane' *Africa* 38: 16-24.
- Drame, A. et A. Senn-Borloz,  
 1992 *Jeliya - Etre griot et musicien aujourd'hui* (Paris).
- Florusbosch, H.,  
 2001 *Potten kijken - Status en werk van de numuusow in Narena (Mali)* (thèse de licence, Leiden).
- Frobenius, L.,  
 1924 'Dämonen des Sudan, Allerhand religiöse Verdichtungen' *Atlantis: Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas, Band VII* (Jena), 11-12.
- Frobenius, L.,  
 1933 *Kulturgeschichte Afrikas* (Zürich).

- Ganay, S. de,  
1995 *Le sanctuaire Kama blon de Kangaba - Histoire, mythes, peintures pariétales et cérémonies septennales* (Paris).
- Gollnhofer, O. et R. Sillans,  
1974 'Archives de la Société des Africanistes: Documents Desplagnes' *Journal de la Société des Africanistes* XLIV fasc. I: 189-197 et XLV (1975) fasc I-II: 201-215.
- Green, K.L.,  
1991 "'Mande Kaba," the Capital of Mali: a Recent Invention?' *History in Africa* 18: 127-135.
- Greenspahn, F.E.,  
1994 *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible* (New York et Oxford).
- Herbert, E.W.,  
1993 *Iron, Gender and Power - Rituals of Transformation in African Societies* (Bloomington et Indianapolis).
- Hoffman, B.G.,  
1998 'Secrets and Lies: Meaning, Context and Agency in Mande' *Cahiers d'Etudes africaines* 149: 85-102.
- Hoffman, B.G.,  
2000 *Griots at War - Conflict, Conciliation and Caste in Mande* (Bloomington et Indianapolis).
- Hopkins, J.F.P. et N. Levtzion,  
1981 *Corpus of early Arabic sources for West African history* (Cambridge et New York).
- Ibn Ishaak,  
2000 *Het leven van Mohammed* dir. W. Raven (Amsterdam).
- Jansen, J.,  
1996 'The Younger Brother and the Stranger: In Search of a Status Discourse for Mande' *Cahiers d'Etudes africaines* 144: 659-688.
- Jansen, J.,  
1998a 'Hot Issues - The 1997 Kamabolon Ceremony in Kangaba (Mali)' *International Journal of African Historical Studies* 31-2: 253-278.
- Jansen, J.,  
1998b 'Beyond ownership: on the permission to perform the Sunjata epic' *Mots Pluriels* 8 (<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP898jj.html>).
- Jansen J.,  
1999 'An Ethnography of the Epic of Sunjata in Kela' *In Search of Sunjata - The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance* dir. R.A. Austen (Bloomington et Indianapolis) 297-312.
- Jansen, J.,  
2000a 'Samori Toure et la chute de l'"État de Kangaba" (1880-1888)' *Études Maliennes* 53: 29-45.

- Jansen, J.,  
2000b *The Griot's Craft – An Essay n Oral Tradition and Diplomacy* (Münster, Hamburg et London).
- Jansen, J.,  
2000c 'Masking Sunjata – A Hermeneutic Critique' *History in Africa* 27: 131-141.
- Jansen, J.,  
2001a *Epopée, histoire, société – Le cas de Soundjata (Mali et Guinée)* (Paris).
- Jansen, J.,  
2001b 'The Sunjata Epic - The Ultimate Version' *Research in African Literatures* 31-1: 14-46.
- Jansen, J.,  
2001c *Trois perspectives sur la vie de Nambala Keita (Naréna, 1895 - 1969)* (Maastricht).
- Jansen, J., E. Duintjer et B. Tamboura,  
1995 *L'épopée de Sunjara, d'après Lansiné Diabaté de Kela* (Leiden).
- Jara, M.,  
1999 *Arisala - Abu Muhamedi Abudulaahi Bunu Abi Zeyidi Abudurahamaani Al-Keyirawaani ka Kitabu kafolen* (Bamako).
- Johnson, J.W.,  
1986 *The Epic of Son-Jara - A West African Tradition* (Bloomington et Indianapolis).
- Jones, A.,  
1990 *Zur Quellenproblematik der Geschichte Westafrikas 1450-1900* (Stuttgart).
- Kassibo, B.,  
1993 'La géomancie ouest-africaine - Formes endogènes et emprunts extérieurs' *Cahiers d'Études africaines* 128: 541-596.
- Keïta, B.,  
1988 *Kita dans les années 1910* (Bamako).
- Launay, R.,  
1997 'Spirit media - the electronic media and Islam among the Dyula of northern Côte d'Ivoire' *Africa* 67-3: 441-453.
- Leynaud, E.,  
1966 'Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger' *Cahiers d'Etudes africaines* 21: 41-68.
- Leynaud, E. et Y. Cissé,  
1978 *Paysans Malinke du Haut Niger (Tradition et développement rural en Afrique Soudanaise)* (Bamako).
- Levtzion, N.,  
1963 'The Thirteenth- and Fourteenth-Century Kings of Mali' *Journal of African History* 4: 341-353.
- Levtzion, N.,  
1973 *Ancient Ghana and Mali* (London).

- Ly-Tall, M., S. Camara et B. Diouara,  
1987 *L'histoire du Mande d'après Jeli Kanku Madi Jabate de Kéla* (Paris).
- Masonen, P.,  
2000 *The Negroland Revisited - Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages* (Helsinki).
- Mauny, R.,  
1960 *Les navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)* (Lisbon).
- Mauny, R.,  
1973 'Notes bibliographiques' *Bulletin de l'I.F.A.N., série B* 35: 759-760.
- McNaughton, P.R.,  
1988 *The Mande Blacksmiths: Knowledge, Power, and Art in West Africa* (Bloomington et Indianapolis).
- Meillassoux, C.,  
1968 'Les cérémonies septennales du Kamablon de Kaaba' *Journal de la Société des Africanistes* XXXVII: 173-182.
- Niane, D.T.,  
1960 *Soundjata ou l'épopée mandingue* (Paris et Dakar).
- Niane, D.T.,  
1960 *Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age* (Paris).
- Ong, W.J.,  
1982 *Orality and Literacy - The Technologizing of the Word* (London et New York).
- PAN-records,  
1994 *An Bè Kelen / Griot Music from Mali* (CD 2015, Leiden).
- Park, M.,  
1815 *Travels into the Interior of Africa* (London).
- Paulme, D.,  
1971 *Classes d'âge et associations d'âge en Afrique de l'Ouest* (Paris).
- Person, Y.,  
1968 *Samori - Une révolution dyula* (Dakar).
- Person, Y.,  
1982 'Nyaani Mansa Mamadu et la fin de l'empire du Mali' *Le Sol, la Parole et l'Ecrit, mélanges en hommage de Raymond Mauny* (Paris) 613-654.
- Raven, W.,  
voir Ibn Ishaak
- Schulz, D.,  
2000 'Seductive Secretiveness: Jeliw as Creators and Creations of Ethnography' *Mande Studies* 2: 55-80.
- Sidibé, M.,  
1959 'Soundjata Keita, héros historique et légendaire, empereur du Manding' *Notes Africaines* 83: 41-51.
- Traoré, I.S. dir.,  
1994 *Kaaba* (Bamako).



- Vidal, J.,  
1923 'Le véritable emplacement de Mali' *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 6: 606-619.
- Vidal, J.,  
1924 'La légende officielle de Soundiata, fondateur de l'empire Manding' *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 7: 317-328.
- Zahan, D.,  
1974 *The Bambara* (Leiden).
- Zahan, D.,  
1980 *Antilopes du Soleil - Arts et Rites Agraire d'Afrique Noire* (Wien).
- Zemp, H.,  
1966 'La légende des griots Malinké' *Cahiers d'Études africaines* 24 : 611-642.
- Zobel, C.,  
1997 *Das Gewicht der Rede - Kulturelle Reinterpretation, Geschichte und Vermittlung bei den Mande Westafrikas* (Frankfurt am Main).

## SOURCES ARCHIVALES

Archives Nationales du Mali à Koulouba, Fonds Récents

*1-E-20: Rapports politiques et rapports de tournées, subdivision de Kangaba.*

Archives Nationales du Mali à Koulouba, Fonds Récents

*1-E-70: Rapports politiques et rapports de tournées, cercle de Bamako 1921-1944.*

Centre d'accueil et de recherche des archives nationales, Paris, microfilm 200 mi 686

*1 G 299: Monographies du cercle de Bamako - 1904.*

## INDEX DES CHERCHEURS CITÉS

- Amselle, J.-L., 25, 33, 59  
 Aupied, L., 47  
 Austen, R.A., 21, 40  
 Bah, 55  
 Bailleul, C., 24, 29, 63, 79, 81, 95, 97, 99, 120, 121, 143  
 Bazin, J., 22  
 Beckingham, C., 40  
 Bedaux, R., 49  
 Beek, W.E.A. van, 10, 25, 27, 33  
 Bellman, B.L., 19, 25  
 Bird, C.S., 30, 34  
 Brett-Smith, S., 30  
 Bühnen, S., 53, 57  
 Bouillet, C., 49  
 Camara, O.F., 29, 30, 48-50, 63, 81  
 Camara, S., 11, 12, 14-18, 23, 25, 26, 46-52, 54, 56-58  
 Charry, E., 17  
 Cissé, Y.T., 9, 11, 15, 16, 21, 22, 24, 25, 45, 58, 83  
 Clifford, J., 19  
 Conrad D.C., 9, 33, 36-38, 40, 41, 43, 101, 120  
 Darbo, S., 9  
 Davidson, B., 40  
 Diabaté, B., 53  
 Dembelé, M., 49  
 Diawara, G., 41  
 Dieterlen, G., 10, 14, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 33, 35, 46, 58  
 Diop, C.A., 40  
 Diouara, B., 12  
 Douglas, M., 10  
 Drame, A., 12  
 Duintjer, E., 12  
 Florusbosch, H., 30, 151  
 Frobenius, L., 57  
 Ganay, S. de, 9, 10, 14, 21-27, 31, 33, 35, 36, 43, 45, 46, 48-54, 57, 58  
 Goffman, E., 19  
 Gollnhofer, O., 58  
 Green, K.L., 9, 57  
 Greenspahn, F.E., 35  
 Griaule, M., 10, 19-21, 31, 49, 51, 53  
 Herbert, E.W., 30, 35  
 Hoffman, B.G., 16, 18, 30, 36  
 Hopkins, J.F.P., 39, 40  
 Ishaak, Ibn, 36, 37  
 Jansen, J., 11-13, 15, 17-19, 24-27, 30, 33, 35, 37, 40-42, 45, 46, 48, 49, 51, 54-58, 76, 77, 80, 85, 89, 103, 115, 118, 119, 124, 126, 142, 143  
 Jara, M., 33  
 Johnson, J.W., 12, 46  
 Jones, A., 40  
 Kamara, S., 43, 44  
 Kamissoko, W., 9, 11, 16, 24, 83  
 Keita, A., 24  
 Keita, B., 57  
 Kemp, M., 33  
 Kendall, M.B., 30, 34  
 Konaré, A.O., 49  
 Kouyaté, S., 53  
 Launay, R., 33  
 Levzion, N., 39, 40  
 Leynaud, E., 9, 15, 45  
 Ly-Tall, M., 12, 18, 30, 37, 119, 127, 132  
 Masonen, P., 38, 40  
 Mauny, R., 10, 40, 58  
 McNaughton, P.R., 53  
 Meillassoux, C., 10, 22, 23, 25, 36, 46, 49, 58  
 Niane, D.T., 35, 36

Ong, W.J., 30, 54  
 Oosten, J., 48  
 PAN-records, 13, 18  
 Park, M., 10, 15  
 Paulme, D., 46  
 Person, Y., 10, 40, 57  
 Raven, W., 36  
 Senn-Borloz, A., 12  
 Schulz, D., 30  
 Sidibé, M., 15

Sillans, R., 58  
 Tamboura, B., 12, 95, 133  
 Traore, I., 9, 56  
 Vidal, J., 15, 57, 143  
 Vydrine, V., 63, 72, 81, 86, 97, 98, 109,  
 115, 122, 135, 138  
 Wilks, I., 57  
 Zahan, D., 24, 26, 28, 151  
 Zemp, H., 101  
 Zobel, C., 26, 30