Universiteit
Leiden
The Netherlands

De Draaiende Put - Een studie naar de relatie tussen het Sunjata-epos and de samenleving in de Haut-Niger (Mali)

Jansen, J.A.M.M.

Citation
Jansen, J. A. M. M. (1995). *De Draaiende Put - Een studie naar de relatie tussen het Sunjata-epos and de samenleving in de Haut-Niger (Mali)*. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/2758

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/2758

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

DE DRAAIENDE PUT

EEN STUDIE NAAR DE RELATIE
TUSSEN HET SUNJATA-EPOS EN DE SAMENLEVING
IN DE HAUT-NIGER (MALI)

Proefschrift

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS DR. L. LEERTOUWER,
HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID,
VOLGENS HET BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DEKANEN
TE VERDEDIGEN OP WOENSDAG 15 NOVEMBER 1995
TE KLOKKE 14.15 UUR

door

Johannes Antonius Maria Mansuetus Jansen

geboren te Utrecht in 1962

Promotiecommissie:

Promotor	: Prof. Dr. P.L. Geschiere
Co-promotores	: Dr. W.E.A. van Beek (UU) Dr. J.G. Oosten
Referent:	: Prof. Dr. W.J.J. Schipper-de Leeuw
Overige leden	: Prof. Dr. H.J.M. Claessen Prof. Dr. C. Risseeuw

Dit onderzoek is gefinancierd door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.

DE DRAAIENDE PUT

EEN STUDIE NAAR DE RELATIE
TUSSEN HET SUNJATA-EPOS EN DE SAMENLEVING
IN DE HAUT-NIGER (MALI)

JAN JANSEN

Onderzoekschool CNWS
Leiden
1995

CNWS PUBLICATIONS

De CNWS PUBLICATIES worden gepubliceerd door de Onderzoekschool CNWS, Rijksuniversiteit Leiden.

Redactie: M. Forrer; K. Jongeling; R. Kruk; G. J. van Loon; W. van der Molen; J. de Moor; F. E. Tjon Sie Fat (hoofdredacteur); W. J. Vogelsang; W. van Zanten.

Correspondentieadres: Dr. F. E. Tjon Sie Fat, hoofdredacteur CNWS Publicaties, p/a Onderzoekschool CNWS, Rijksuniversiteit Leiden, Postbus 9515, 2300 RA Leiden.

CIP-DATA KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Jansen, Johannes Antonius Maria Mansuetus

De draaiende put - een studie naar de relatie tussen het Sunjata-epos en de samenleving in de Haut-Niger (Mali) / Johannes Antonius Maria Mansuetus Jansen. - Leiden: Onderzoekschool CNWS.
Proefschrift Rijksuniversiteit Leiden. - Met index, lit. opg. - Met samenvatting in het Frans.
ISBN 90-73782-48-1
Trefw.: Sunjata-epos / volksverhalen ; West-Afrika / Mali ; culturele antropologie.

© foto's: Jan Jansen.
© foto p. 77 Marja de Jong.
© afbeelding p. 48: Uitgeverij Brill, Leiden.
© landkaarten: Karin Vocking.

Omslagontwerp: Nelleke Oosten en Karin Vocking.
Omslagillustratie: De Kamabolon in Kangaba. In deze hut vertellen de griots uit Kela eenmaal in de zeven jaar het Sunjata-epos.

Gedrukt door Ridderprint, Ridderkerk.

© 1995 Onderzoekschool CNWS, Rijksuniversiteit Leiden.

Alle rechten van reproduktie, vertaling en aanpassing zijn voorbehouden.

INHOUDSOPGAVE

INHOUDSOPGAVE i

VERANTWOORDING v

UITSPRAAK EN ORTHOGRAFIE VAN HET MANINKAKAN vii

WOORDENLIJST viii

LANDKAARTEN

Kaart van Mande xi
Kaart van de regio Kangaba xii

INLEIDING

Sunjata, het verdwenen Mali-rijk en de vertellers 1
Probleemveld, onderzoek in ontwikkeling 6
Doelstelling de patronen van de dynamiek 8
Probleemstelling 15

HOOFDSTUK 1
VELDWERK IN KELA OVER ONDERZOEKMETHODES
EN HET ONDERHOUDEN VAN RELATIES

Inleiding 19
Naar Kangaba 21
maar niet naar Kela 23
Voorbereidingen 24
In Kela 25
Veldwerk en methode 27
Het verloop van het onderzoek
het opbouwen van een relatie 29
Verdrinken in Mande in de draaiende put van Kangaba 33

HOOFDSTUK 2
WONEN EN WERKEN IN KELA

Inleiding	35
Geografie en klimaat: het belang van de Niger voor de landbouw	37
Verschillende soorten arbeid door het jaar heen	40
De economie van Kela: het belang van giften en het gebruik van geld	42
Kela en de wijde wereld: staat en godsdienst	46
Wonen in Kela	50
Segmentatieprincipes: *fadenya* en *badenya*	53
De dynamiek van erfopvolging	57
De relatieve afwezigheid van *fadenya* in opvolgingskwesties	68
De vrouwen, hun toverkracht en de ingrediënten van de saus	69
"Verre-wantschap": *-la* en *-si*	71
De samenstelling van het dorp Kela	73
Formele autoriteit in een dorp in de Haut-Niger	75
Ter afsluiting	78

HOOFDSTUK 3
HET TURBULENTE VERLEDEN VAN KANGABA

Inleiding	81
De ontdekking van Kangaba	85
De twee problemen van Kangaba	87
De opinie van de Fransen	92
De presentatie van de vorst	97
De relaties tussen vorsten langs de Niger	100
De organisatie binnen de 'staten': Kangaba als voorbeeld	104
De verhoudingen tussen dorpen	107
De ontmanteling van Kangaba	108
Kela als onderdeel van een *kafu*	111
Dieper in de draaiende put: het sociale en het politieke in de Haut-Niger	117

HOOFDSTUK 4
DE RELATIES VAN HET INDIVIDU MET HET VERLEDEN

Inleiding 120
De historische bagage van elk individu 125
Over de parallellie tussen het Sunjata-epos
en de samenleving in de Haut Niger 128
Statuscategorieen 137
De constructie van status vanuit de eigen groep 140
Gemarkeerde relaties het Sunjata epos als beginpunt 144
Verdronken in de draaiende put van Kangaba? 148

HOOFDSTUK 5
HET SUNJATA EPOS MANDE ALS SAMENLEVING EN VERTELLING

Inleiding geen been om op te staan? 150
Elke Keita vorst claimt aanvoerderschap in de oorlog 153
Oorlogvoering de taak van een jongere broer 158
De jongere broer als strijder
in de orale traditie van Mande 163
Status in Mande ouder jonger, reproduktie-geweld,
immobiel-mobiel, dorp-wildernis, stichter vreemdeling,
moeder dochter 167
Status in Mande eerder en later over historiciteit 172
In de draaiende put 174
Ter afsluiting 179

HOOFDSTUK 6
GEHEIM EN WAARHEID, SCHAAMTE EN GIFT PRESENTATIE VAN DE DIABATE UIT KELA

Inleiding 182
Woorden, betekenissen en geheimen 183
Jeliw en schaamte 190
Landbouw en griotisme in Kela vijf portretten 193
De relatieve waarde van de gift 203
Ter afsluiting 207

HOOFDSTUK 7
DE OVERDRACHT VAN HET GESPROKEN WOORD IN KELA

Inleiding	208
Over geschreven teksten en een goed geheugen	209
De overdracht van geheimen	211
De kenners van de traditie bij de *jeliw* van Kela	219
De leerweg van een *kumatigi*	223
Het onderwijs door een *kumatigi*	231
Inhoudelijke informatie· repetities van het Sunjata-epos	233
De kracht van de hervertelling variatie in de woorden van Kanku Madi en Lansine	241
Ter afsluiting Kela als 'school van orale traditie'	245

CONCLUSIES
UIT DE DRAAIENDE PUT VAN MANDE ? 247

RÉSUMÉ 257

BRONNENLIJST 264

AUTEURSINDEX 275

VERANTWOORDING

Na vier jaar Westafrikaanse lofliederen te hebben bestudeerd, is nu het moment aangebroken waarop ik mijn eigen loflied mag schrijven. Allereerst gaat mijn lof naar de familie Diabate uit Kela. Met hun gastvrijheid maakten zij een periode waartegen ik erg op zag tot een fascinerende ervaring waaraan ik met plezier terugdenk. Mijn dank gaat met name uit naar de oude mannen El Haji Bala Diabate, El Haji Yamudu Diabate, Yamudu Diabate, Mambi Diabate en, natuurlijk, mijn gastheer Lansine Diabate: *Ai Kala Jula*! Daarnaast zijn er nog vier mensen in Kela aan wie ik veel dierbare herinneringen heb: mijn buurman Mamadi Diabate, Lansine's tweede zoon Damori Diabate, Lansine's vrouw Amy Kamisoko die geduldig mijn taalkennis probeerde op te vijzelen, en Bintan Kouyate, de vrouw die altijd klaar stond voor haar 'jongere broer' - *Jeli ma Kouyate bò*!

De uitvoering van het onderzoek heeft vlot kunnen verlopen door de behulpzaamheid van de medewerkers van het Institut des Sciences Humaines te Bamako. Hierbij denk ik in het bijzonder aan de directeur van het ISH, de heer Kleena Sanogo, de historicus Seydou Camara met wie ik veel discussies heb gevoerd, en 'technicien de recherche' Cemako Kante die vele cassettebandjes voor mij heeft uitgeschreven en vertaald.

Enkele Nederlanders in Mali hebben mijn verblijf in het veld aangenaam gemaakt. Pieter Theunissen had de deur van zijn huis in Bamako altijd wijd voor mij openstaan. In Kangaba was ik welkom bij Marja de Jong en bij Piet Kessels en Els Busch. Zij hebben mij veel verteld over Kangaba en zijn bewoners. Op studiereizen in het buitenland ben ik gastvrij ontvangen door Ralph en Ernestine Austen (Chicago), John en Elizabeth Johnson (Bloomington), Karim en Beate Traore (Bayreuth), Lancei Kouyate (Conakry) en Arlette Senn-Borloz (Genève). Tijdens die bezoeken heb ik veel informatie over het Sunjata-epos en zijn vertellers kunnen inwinnen.

Het onderzoek kon vlot verlopen door zijn goede institutionele inkadering: uitvoering binnen de Onderzoekschool CNWS en financiering van mijn aanstelling vanuit NWO-WOTRO. NWO-WORTO was gelukkig flexibel ten aanzien van de besteding van het onderzoeksbudget, zodat ik een epos-versie integraal kon opnemen en vertalen. De medewerkers van het CNWS - Ilona Beumer, Jannie Brouwer, Jeanette Jansen, Dirk Kolff, José van Santen en Willem Vogelsang - bedank ik voor hun behulpzaamheid en hun nimmer aflatende inspanningen om een goede bedrijfscultuur te creëren.

Veel kennis heb ik verworven door mijn deelname aan de vertaalwerkzaamheden van Esger Duintjer en Boubacar Tamboura. Zij hebben het mij mogelijk gemaakt om

een tekst van het epos zo goed te begrijpen dat ik inzicht kreeg in de Mande-cultuur via de taal. Esger Duintjer heeft tevens, samen met Arlette Senn-Borloz, geholpen met de correctie van de Franse samenvatting.

Dit boek is voor een deel het produkt van jarenlange discussie met vele collega's in het binnenland en buitenland; zij stelden mijn ideeën bij en voorzagen mij van informatie. Met name mijn kamergenoten Dmitri van den Bersselaar en Gerhard Seibert ben ik veel verschuldigd voor hun belangstelling en commentaar. Ook heb ik veel geleerd van mijn collega's in de 'West-Afrika club', de 'CASA-bijeenkomsten' en het 'Post-Doctoraal Overleg'.

Ik bedank al mijn vrienden voor hun belangstelling en steun bij het uitvoeren van een onderzoek. Bij de redactie van de tekst van dit boek heb ik dankbaar gebruik gemaakt van de hulp van Monique van der Linden, Karin Vocking, Maud Verheij, Alex Oude Elferink, Tineke Ceelen, Inge Leuverink, Susan Niemantsverdriet, Sabine Jansen en Rosa Knorringa. Daarnaast hebben vele anderen mij sinds mijn afstuderen bijgestaan met het schrijven van teksten. Vooral Lisan van Beurden heeft mij hierover veel geleerd. Helaas heeft Lisan het schrijven van dit boek niet meer heeft mogen meemaken.

Mijn belangrijkste steunpilaar heb ik nog niet genoemd. Edith Mulder (*n muso Fanta Diabate*) heeft niet alleen de tekst van dit boek geredigeerd, mij in Kela opgezocht, naar al mijn verhalen geluisterd en met mijn plannen meegedacht. Maar ook mij geaccepteerd met mijn grillige aanwezigheidspatroon: soms maandenlang afwezig, dan weer wekenlang aanwezig met een groep Afrikaanse artiesten of met Amerikaanse wetenschappers die ik in huis had gehaald. Daarom verdient Edith de grootste lof en draag ik dit boek aan haar op.

J.J.
september 1995

UITSPRAAK EN ORTHOGRAFIE VAN HET MANINKAKAN

De bevolking in de onderzoekregio spreekt dialecten van *Mandekan*, Mande talen In Kela zegt men dat de ouderen 'Malinke' (*Maninkakan*) spreken en de jongeren, onder invloed van onderwijs en massamedia, het 'Bambara' (*Bamanakan*) zoals het gesproken wordt in Bamako en Segou Malinke en Bambara zijn nauw verwante talen, ook oude mensen konden dus mijn Bambara begrijpen Dit komt onder meer doordat het Malinke van Zuidwest Mali veel lijkt op het Bambara uit Bamako, in vergelijking met bijvoorbeeld het Malinke in Kankan (Noord-Guinee) Daar had de plaatselijke bevolking enige moeite met (en veel plezier om) mijn Bambara Blijkbaar staat het Malinke in Mali onder invloed van het alom aanwezige Bambara

De uitspraak van het Bambara/Malinke verdient enige toelichting 'u' klinkt als 'oe', 'j' klinkt als 'dj', 'y' klinkt als 'j', 'e' klinkt als 'ɛ' (uit het fonetische alfabet), 'e' klinkt als 'ee', 'o' klinkt als 'oh', de 'g' klinkt nauwelijks als een gutturaal, bijna als een 'k' Deze orthografie is in Mali geintroduceerd in 1968, zij staat nog altijd ter discussie, omdat het Bambara nog geen lange geschreven traditie kent Voor de orthografie volg ik regels die Bird heeft geformuleerd voor de schrijfwijze van het Bambara (1976), echter met weglating van toontekens Hoewel Bambara een toontaal is, worden deze tonen voornamelijk vermeld in taalkundige literatuur

Een woord als 'Sunjata' klinkt dus als 'Soendjattaa' Ook leest/hoort men vaak 'Sunjara' De achternaam 'Diabate' klinkt als Djabbattee Deze naam had geschreven kunnen worden als 'Jabate', maar zo staat hij nooit in de paspoorten van de betrokkenen In de orthografie laat zich de koloniale erfenis gelden Veel Malinezen schrijven hun achternaam nog steeds 'op zijn Frans', met een 'e', bijvoorbeeld 'Dyabate' Ik schrijf altijd 'e' (i p v 'e') als laatste letter bij namen

Voor de meervoudsvorm hoorde ik afwisselend het achtervoegsel '-w' of ' lu'

Voor de Malinke is hun taal een bron van trots, zij stellen Malinke spreken gelijk met 'helder spreken'(Niane 1960, p 20) De Malinke beschouwen hun taal en hun verhalen als de grondvesting van hun samenleving

De Mande talen zijn een bron van spelletjes en filosofieen, waarin de juiste uitspraak en de juiste betekenis geduid moeten worden Johnson vertelde hoe hij twee Malinezen aantrof in discussie over de betekenis van Coca Cola (in 'Chicago Conference' 1992, p 19) Dit is een serieuze zaak, waarin hoge normen van esthetiek en kennis van kracht zijn Hoewel sprekers van het Malinke en sprekers van andere Mande talen elkaar kunnen verstaanbaar, heeft elke groep zijn eigen opvattingen over de exact juiste uitspraak van woorden

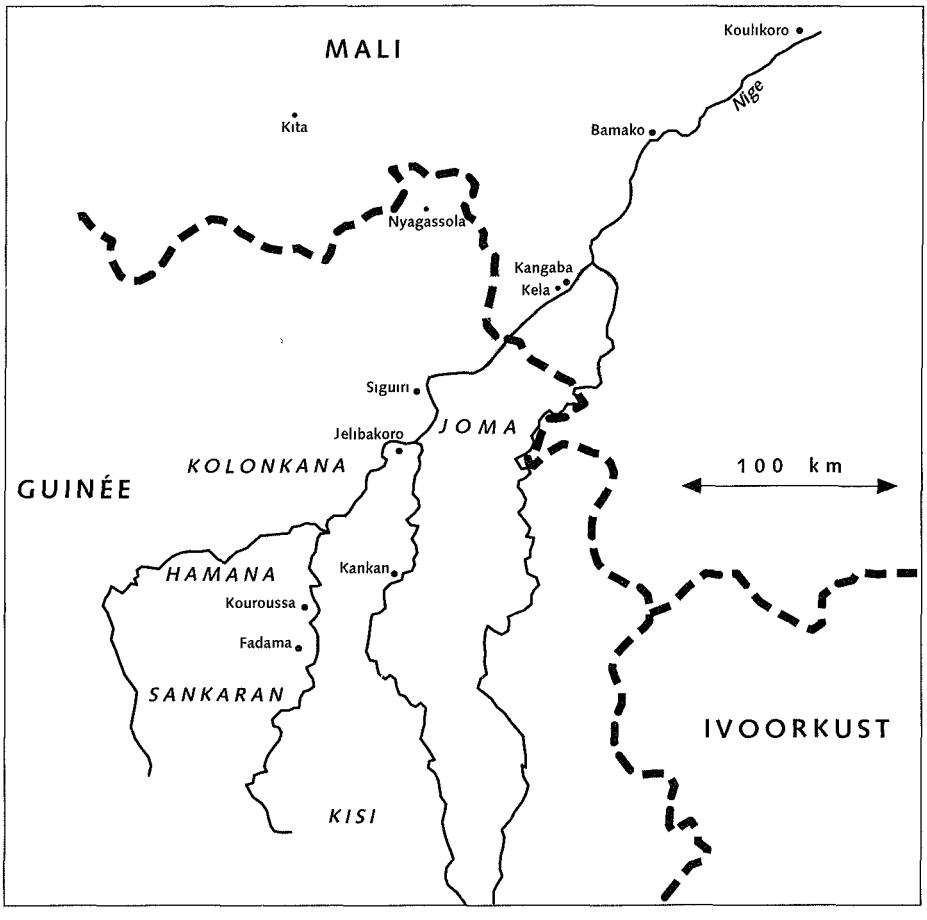
WOORDENLIJST

ba	moeder
badenya	harmonie; kinderen van dezelfde moeder
bala	balafoon, soort houten xylofoon met kalebassen als klankkasten
baro	gesprek
benba(kè)	*mokè*
bolon	'vestibule', ontvangsthut, ingang van *lu*
bon	traditionele, ronde lemen hut
bonda	patrilineaire afstammingsgroep
bonya	(als zelfstandig naamwoord) respect (als werkwoord) opzwellen, groter worden, respecteren
dalilu	geheim, betekenis
dantègè	rekenschap afleggen
den	kind
dògòkè	jongere broer
dogomuso	jongere zus
dugu	dorp
duguren	autochtoon, stichter (in contrast met *lolan*)
dugutigi	dorpschef
dugukolotigi	grondchef, grondvoogd, aardepriester
fa	vader
faama	legitiem heerser zonder de 'sacrale' status van de *mansa*
fadenya	ruzie, competitie; kinderen van dezelfde vader, maar niet dezelfde moeder
fasa	loflied behorende bij een *jamu*; spier(enbundel)
fina	griot (niet muziek makend) met als specialisatie islamitische gebeden (behorend tot de *nyamakala*)
furunyogon	groep met wie een familie huwelijksrelaties onderhoudt
garankè	leerlooier (sociale categorie)
griot (F)	algemene term voor Westafrikaanse bard
gundo	geheim
gwatigi	letterlijk: 'keukenoudste'; eindverantwoordelijke voor de voedseldistributie binnen een groep verwanten
horon	edele, vrije (sociale categorie)
jamu	van vaderskant te erven eervolle achternaam

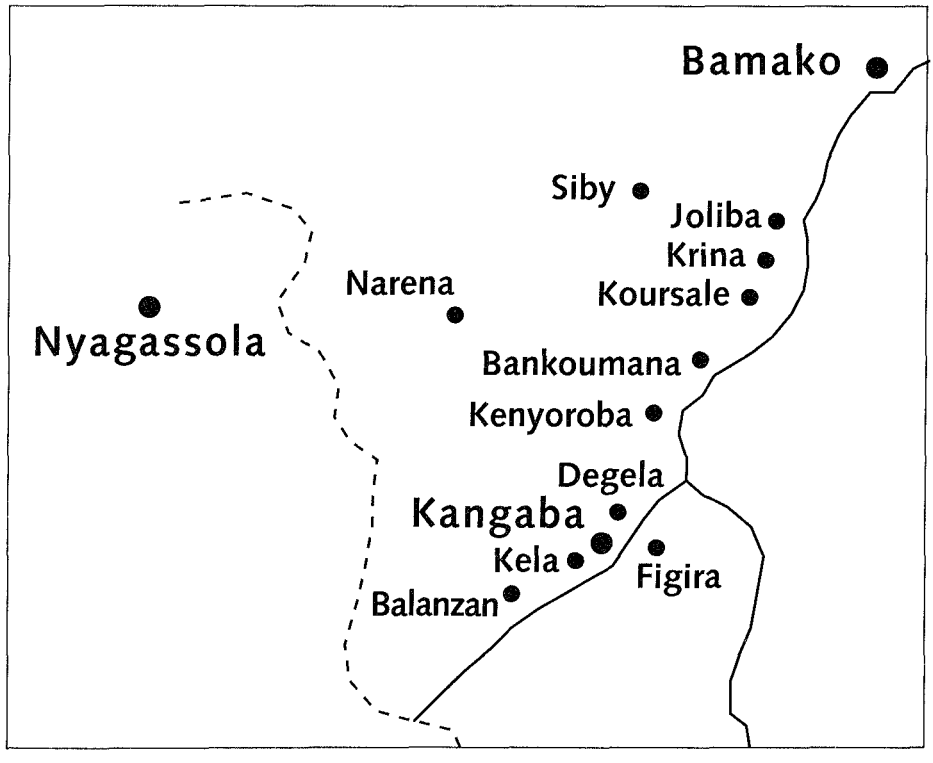
janfa	verraad; het moment van conflict tussen twee (classificatorische) broers
jatigi	gastheer, schenker van giften aan griot
jeli	griot gespecialiseerd in geschiedenisverhalen
jelikuntigi	chef van de griots
jelimuso	vrouwelijke *jeli*
jon	slaaf (sociale categorie)
kabila	wijk, 'quartier', bestaande uit enkele historisch verbonden *bondaw*
kafu	regio waarover een vorstelijk geslacht heerst
Kamabolon	heiligdom te Kangaba waarin de griots uit Kela eenmaal in de zeven jaar de 'officiële' versie van het Sunjata-epos vertellen
karamogo	koranleraar
kele	oorlog
kelen	één (telwoord)
keletigi	aanvoerder van het leger, 'generaal'
kolokodoko	muurtje dat hutten op een *lu* met elkaar verbindt en zo de grens bepaalt met de aangrenzende *lu*
koro	(diepere) betekenis
kòrò	oud
kòròkè	oudere broer
kòròmuso	oudere zus
kuma	woord
kumatigi	officieel spreker binnen één of enkele *bondaw* van *jeliw*
Kurukanfuga	vlakte ten noorden van Kangaba alwaar Sunjata volgens de overlevering de bevolking van Mande heeft opgedeeld en iedere groep een taak heeft gegeven
-la	achterzetsel om een groep vaag verwante, bij elkaar wonende *bondaw* met dezelfde *jamuw* te omschrijven
lolan	allochtoon, gast, vreemdeling (in contrast met *duguren*)
lu	erf bewoond door de gezinnen van broers behorende tot dezelfde *bonda*
lutigi	chef van de *lu*, meestal de oudste van de *bonda*
maara	machtsgebied van een *jamanatigi*; *kafu*
malo	schaamte
mansa	vorst met 'sacrale' status
Mansa Jigin	term die rond Kangaba soms wordt gebruikt voor het Sunjata-epos; vrij vertaald: de afstamming van de koning
mansaren	van vorstelijke afkomst
marabout (F)	islamitisch geleerde

miniminikolon	lett. 'de draaiende put'; een gewijde plaats in Kangaba, waar volgens de overlevering Sunjata zijn fetisjen heeft achtergelaten
mokè	legendarische voorouder die aan de oorsprong van de *jamu* staat
moden	kleinkind
mori	islamitisch geleerde, marabout
naamu	'inderdaad': term waarmee zinnen van de ander bevestigd worden
naamunaamuna	persoon die na elke zin *naamu* zegt tijdens de vertelling van een griot
ngoni	traditionele drie- of viersnarige luit
nwara	eretitel voor een griot die goed spreekt
nyama	gevaarlijke kracht
nyamakala	ambachtsgroepen (sociale categorie)
numu	smid (behorend tot de *nyamakala*)
sansaranmansa	centrale tak/balk in het rieten dak van een hut
senankuya	'parenté à plaisanterie', 'joking relaties'
si	letterlijk: moederborst; groep niet noodzakelijkerwijs bij elkaar wonende *bondaw* die volgens regionale tradities met elkaar verwant zijn
tinye	waarheid
to	pudding gemaakt van maïsmeel of gierstemeel
togo	voornaam
tontigi	letterlijk: eigenaren van een pijlenkoker; strijders
tyiwara	traditioneel masker, nu in onbruik geraakt
wari	geld
yamana	letterlijk: 'wereld'; *kafu*
yamanatigi	leider van een *kafu*

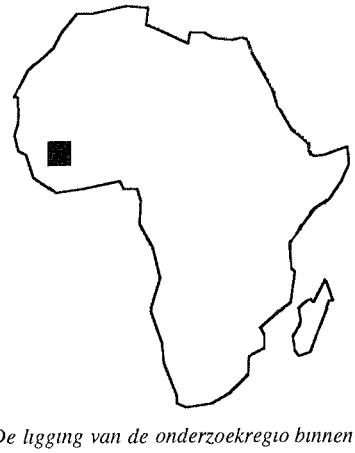
LANDKAARTEN



Kaart van Mande



Kaart van de onmiddellijke omgeving van Kangaba



De ligging van de onderzoekregio binnen Afrika

'Wanneer je de draaiende put kent,
dan weet je alles '
(Sidiki Diabate, Kela, oktober 1994)

'Mande is als het water in de palm van je hand
je ziet de bodem,
maar als je er in stapt,
dan verdrink je '
(gezegde)

Beste vader,' zei hij,
'ik heb rondgetrokken, maar nu ben ik teruggekomen
om mij te vestigen bij mijn moeder '
(Jeli Kanku Madi, in Ly-Tall et al 1987, p 73)

INLEIDING

'Au Mande on construit la société avec la parole '
Cemako Kante, 7 12-88

Sunjata, het verdwenen Mali-rijk en de vertellers

Sunjata neemt in de Westafrikaanse geschiedenis een belangrijke plaats in als de stichter van een groot rijk Middeleeuwse Arabische bronnen vertellen over de veiligheid en het rijke hofleven van dit rijk, genaamd 'Malli', 'Mali' of 'Melli', dat aan de Niger lag [1] Vooral de grote hoeveelheden goud waarover de koningen beschikten, worden keer op keer in die bronnen genoemd Volgens moderne historici (bijvoorbeeld Cisse en Kamissoko 1988, p 418-419, Niane 1986, p 34) besloeg dit rijk in de dertiende en veertiende eeuw een groot deel van de huidige staten Mali, Guinée, Gambia en Senegal

Tegenwoordig claimen al deze staten dit Mali-rijk als voorloper Daardoor is Sunjata een bron van nationale trots geworden Dit blijkt bijvoorbeeld uit de keuze van 'Mali' als naam voor de Westafrikaanse staat die in 1960 onafhankelijkheid verwierf Sunjata is zodoende tegenwoordig de 'Vader des Vaderlands' van een aantal jonge Afrikaanse staten

Sunjata is echter méér dan een beroemdheid uit de geschiedenisboeken Miljoenen mensen in West-Afrika rekenen hun afstamming terug tot Sunjata of eén van diens naaste helpers Zij beschouwen Sunjata en diens helpers dus als hun voorouders Volgens de mondelinge overleveringen zou Sunjata bij de stichting van zijn rijk, dat 'Mande'[2] wordt genoemd, elke helper een taak hebben toebedeeld De één werd krijger, de ander smid, weer een ander wever, enzovoorts Toen iedere helper zijn eigen taak had gekregen, kon de bevolking van Mande vreedzaam samenleven Bijna elke hedendaagse familie in West-Afrika heeft verhalen waarin haar voorouder Sunjata heeft geholpen Zij is zich ervan bewust dat Sunjata aan de familie een historische 'lading' heeft gegeven Daaraan ontleent zij veel trots Zo is 'the past in the present' de basis voor vele groepsidentiteiten (Geschiere 1989, p 11)

---

[1] Bij mijn onderzoek heb ik gebruik gemaakt van vertalingen van de Arabische bronnen, zoals te vinden in *Notes Africaines* 1959, no 82 en 83 en Levtzion en Hopkins 1981

[2] In Franstalige artikelen vaak le Manding of 'le Manden genoemd

Een speciale rol bij het doorgeven van de verhalen over Sunjata is weggelegd voor de *jeliw*, de traditionele Westafrikaanse barden, ook wel bekend onder de Franse term 'griots' [3] Griots zijn specialisten in het zingen en vertellen van historische verhalen, bijvoorbeeld over Sunjata en diens helpers. De middeleeuwse Arabische bronnen maken reeds melding van het fenomeen griot Ibn Battuta beschrijft in de veertiende eeuw hoe een vorst zijn favoriete griot met goud overlaadt, nadat deze, gesteund door zijn vrouwen, een lofzang voor hem heeft opgevoerd

Hoewel de verhalen over Sunjata nog overal in het savanne-gebied van West-Afrika te horen zijn, is het Mali-rijk zelf reeds lang verdwenen. Historici hebben vastgesteld dat het Mali-rijk tussen de zestiende en achttiende eeuw is opgehouden te bestaan, maar er bestaat geen overeenstemming over het verloop van dit historische proces [4] Bronnenschaarste is hier debet aan Toch is het waarschijnlijk dat de Sunjata uit de middeleeuwse bronnen[5] dezelfde held is als de Sunjata uit de verhalen die men vandaag de dag vertelt, omdat 'Malli' en 'Mande' linguistisch tot elkaar te herleiden zijn 'Malli' klinkt namelijk als het woord dat de Fulani, een etnische groep die over geheel West-Afrika is verspreid, gebruiken voor 'Mande'.

Onderzoekers van het Mali-rijk richten zich meestal op de regio rond Kangaba, een stadje gelegen op 95 kilometer ten zuidwesten van Mali's hoofdstad Bamako. Kangaba ligt aan de oevers van de Niger, vlakbij de grens met Guinée De aandacht voor Kangaba heeft drie oorzaken Deze oorzaken zal ik eerst noemen en daarna uitvoerig bespreken Ten eerste vormde de voist van Kangaba een geducht tegenstander van de Franse koloniale troepen, toen deze in de jaren tachtig van de negentiende eeuw hun bezetting van West-Afrika voltooiden Ten tweede kent de regio rond Kangaba een zeer levendige traditie van verhalen over Sunjata en diens helpers. Deze wordt overgeleverd door de griots uit Kela, een dorpje op vijf kilometer afstand van Kangaba. Een derde oorzaak voor de aandacht voor Kangaba ligt in het feit dat groepen mensen in de gehele Westafrikaanse savanne verwijzen naar Kangaba als hun plaats van herkomst

---

[3] Het woord 'griot' is al eeuwenlang gangbaar in Franstalige beschrijvingen over Westafrikaanse barden De oorsprong van het woord is onduidelijk, al ben ik zelf erg gecharmeerd van Birds herleiding van 'griot' tot '*jeli*' (in Bird 1971) Hoewel er verschillende inheemse termen zijn voor de griots, is *jeli* / *jali* de meest gangbare Kenmerkend voor een *jeli* is dat hij musiceert, zingt en historische verhalen vertelt Ook de griots uit Kela noemen zich *jeli* Zie verder hoofdstuk 6

[4] Historici kunnen geen overeenstemming bereiken over de exacte grenzen van het rijk, de organisatievormen in het rijk, zijn geschiedenis en de ligging of de naam van zijn centrum Voor discussie hierover zie ondermeer Fy-Tall 1977 en Conrad 1995

[5] Hij heet in die bronnen Mari-Jata

De negentiende-eeuwse Franse bezetters van West-Afrika wisten dat Kangaba een belangrijke plaats moest zijn op basis van de verhalen die zij erover hoorden. Kangaba had al eeuwenlang een hoge status. Mungo Park, de Schot die aan het eind van de achttiende eeuw vanuit Gambia naar Segou reisde, kwam langs Siby, op vijftig kilometer ten noorden van Kangaba. Hij noemde Kangaba een belangrijk economisch centrum, ondermeer omdat er een grote slavenmarkt was. Faidherbe, de Franse koloniale gouverneur-generaal in het midden van de negentiende eeuw, stelde dat de Mande-regio het rijk moest zijn waarover de Arabieren hadden geschreven (Ministère 1884, p. 49). De Franse bezetters verwachtten daarom grote goudvoorraden te vinden in Kangaba. Faidherbe's oordeel bevestigt de status van Kangaba in de negentiende eeuw, omdat nog geen enkele blanke Kangaba had bezocht op het moment dat Faidherbe zijn mening erover gaf. Hoewel sindsdien velen hebben betwist dat Kangaba het centrum was van het middeleeuwse Mali-rijk en er geen grote goudvoorraden bleken te zijn, is de fascinatie voor de regio bij vele onderzoekers gebleven.[6]

Zowel tijdens de verovering als in de periode daarna hebben de Fransen zich geen moeite gespaard om de weerstand van de regio Kangaba te breken. Deze was erg groot in de ogen van de Fransen. In het bijzonder moesten de vorsten van Kangaba het ontgelden: zij zijn decennia lang verbannen uit hun voormalige machtsgebied.

De Fransen rechtvaardigden hun resolute maatregelen tegen Kangaba aan de hand van hun analyse van de samenleving.[7] Volgens contemporaine Franse bronnen bevond het gebied zich in een toestand van chaos en was elk dorp min of meer autonoom. Kangaba had in een wijde regio veel invloed, maar van een centraal bestuur leek geen sprake. Volgens de Fransen legitimeerde de vorst van Kangaba zijn macht met geweld. Deze situatie beantwoordde niet aan de verwachtingen die de Fransen hadden van het Mali-rijk. Daarom achtten zij een vergaand ingrijpen in het bestuur van de regio op zijn plaats.

Een tweede reden voor de aandacht voor Kangaba is de rijke mondelinge overlevering in de naaste omgeving. Dit ligt voor de hand, omdat de streek waarin Kangaba ligt 'Mande' heet, evenals de door Sunjata gestichte samenleving in het Sunjata-epos. Het Sunjata-epos wordt echter verteld over een veel groter gebied dan

---

[6] De wetenschappelijke aandacht voor Kangaba is begonnen met het onderzoek van Maurice Delafosse die in het begin van deze eeuw een standaardwerk schreef over de toenmalige Franse kolonie Haut-Sénégal-Niger. Hiertoe behoorden de huidige nationale staten Senegal, Mali en Burkina Faso. Delafosse stelde op grond van mondelinge overleveringen dat Kangaba de hoofdstad moet zijn geweest van het Mali-rijk. Tegenwoordig wordt zijn bewijsvoering als achterhaald beschouwd en meent men dat Kangaba ruim ná Sunjata is gesticht (voor een overzicht van de argumenten, zie Green 1991) Hoe aanvechtbaar dat beeld is, blijkt in hoofdstuk 5.

[7] Voor een beschrijving, zie hoofdstuk 3.

de nabije omgeving van Kangaba De Sunjata verhalen worden in het bijzonder gekoesterd door de griots uit Kela

De griots uit Kela zijn verbonden met de vorsten van Kangaba Deze band komt vooral tot uiting in een ceremonie die eens in de zeven jaar plaatsvindt Dan trekken de griots van Kela, begeleid door griots uit de verre omtrek, naar Kangaba Daar aangekomen, worden zij welkom geheten door afstammelingen van de voormalige vorsten Gezamenlijk trekt men dan naar de Kamabolon, een heilige hut in het centrum van Kangaba Nadat er op dit heiligdom een nieuw dak is gezet, gaat een select gezelschap, voornamelijk bestaand uit griots uit Kela, de Kamabolon in

In de daaropvolgende nacht vertelt de officiele verteller van de griots van Kela de *Mansa Jigin*, de geschiedenis van de koningen [8] Dit is het verhaal dat in de literatuur bekend staat onder de naam 'Sunjata-epos' Nog nooit zijn er in de Kamabolon opnames gemaakt van de *Mansa Jigin* [9] Dat is ten strengste verboden

Hoewel de griots van Kela de eigenlijke *Mansa Jigin* niet openbaar maken, zijn hun verhalen over Sunjata wel te horen in andere contexten Daarom heeft menig onderzoeker zich tot de griots van Kela gewend [10] In het huidige Mali is Kela een kenniscentrum dat veel aanzien geniet Er zijn verschillende dorpen waar een groep griots het Sunjata-epos onderwijst, maar Kela geldt als de 'primus inter pares', ondermeer vanwege de machtige politieke positie van Kangaba (Traore 1994, p 84)

> "All the Sunjata epic schools are situated in the heart of the original Manden, Keyla near Kangaba being the most important centre, this is another relevant point that attests a historical fact '

Kela wordt in bijna elk geschrift over het Sunjata-epos genoemd als een uitzonderlijke plaats Temidden van de zogeheten 'scholen van orale traditie is het de 'primus inter pares' Velen geloven dat in Kela de absolute waarheid wordt bewaard en zorgvuldig geheim wordt gehouden De griots uit Kela zouden die geheimen slechts vertellen in de Kamabolon De historicus Mauny schrijft bij voorbeeld dat onze kennis over de geschiedenis van de middeleeuwen beperkt zal blijven zolang de griots van Kela onwelwillend blijven om hun geheimen te open baren aan buitenstaanders, zelfs wanneer zij uit Afrika komen (Mauny 1973, p 759 760) Hoewel hij dit idee niet verder uitwerkt, ziet Camara de opname van het epos

---

[8] Mansa = koning(en) jigin = afdalen afstammen descendre in het Frans

Voor opnames buiten de Kamabolon zie hoofdstuk 7

Tot op heden zijn er drie tekstedities verschenen van een opname van een Sunjata epos uit Kela Vidal 1924 (opname mogelijk uit 1923 of 1924) Ly Tall Camara en Dioura 1987 (opname 1979) en Jansen Duintjer en Tamboura 1994 en 1995 (opname 1992)

in 1979 in Kela als een doorbraak, omdat de Kela-versie de bron van alle andere versies zou zijn (Camara 1990, p, 360)

Kela blijft echter nog steeds omgeven met een waas van geheimzinnigheid Mijn collega Saskia Brand kwam bijvoorbeeld tijdens haar veldwerk in Bamako in contact met een groep goed opgeleide volwassen mannen die een historisch genootschap hadden gevormd Dit genootschap had zich ten doel gesteld de geheimen van Kangaba en Kela te ontsluieren Zij nodigden haar uit om deel te nemen aan de eerstvolgende expeditie Nadat deze enkele malen was uitgesteld, heeft Saskia het contact met het historisch genootschap laten verwateren [11]

De kennis van de griots van Kela trekt mensen van verschillend pluimage aan Het dorp is een soort bedevaartsoord geworden voor grote groepen mensen in West-Afrika Zo hoorde ik dat binnen een onderwijsproject, genaamd 'Caravane', een tiendaagse excursie naar Mande werd georganiseerd om schoolkinderen uit Bamako, de hoofdstad van Mali, de gelegenheid te geven om hun verleden te leren kennen Hierbij was een bezoek aan de griots uit Kela een verplicht onderdeel De griots worden in staat geacht de familiegeschiedenis van elke bezoeker te vertellen en dus wordt verondersteld dat zij alle families in Mali kennen De kennis van de griots wordt niet beperkt geacht tot historische verhalen Zo ontmoette ik in Kela een jonge zangeres die uit Bamako was gekomen om bij de griots een medicijn te zoeken ter genezing van haar schorre stem

De aantrekkingskracht van de griots uit Kela is zo groot, omdat hun ceremonie in de Kamabolon omgeven is met een waas van geheimzinnigheid en omdat de relatie tussen het zo prestigieuze Kangaba en het middeleeuwse Mali-rijk ondoorzichtig is De status van de griots van Kela wordt tot in verre contreien onderkend, in heel West-Afrika beweren griots dat zij hun kennis over het Sunjata-epos in Kela hebben vergaard Een griot ontleent status aan een bezoek aan Kela tijdens de periode die vooraf gaat aan de Kamabolon-ceremonie of aan een langdurig verblijf in Kela

Niet iedere onderzoeker hecht zoveel waarde aan het Sunjata-epos Zo stelt de Franse historicus Person, in een tot op heden alom aanvaard onderzoek over de nadagen van het Mali-rijk (circa 1500-1900), dat het Sunjata-epos zelf een fossiel is, een mythe met louter en alleen een ceremoniele waarde (Person 1981) Person gebruikte daarom minder bekende, regionaal gebonden tradities om antwoord te krijgen op zijn onderzoeksvragen

---

[11] Zelf ben ik ook ooit in Bamako iemand tegengekomen die beweerde elke zondag een bijeenkomst te hebben van een groep uit Kangaba en Kela afkomstige intellectuelen die de geschiedenis van hun regio bestudeerden (De betreffende persoon was zelf een Haidara uit Kela) Toen ik vroeg of ik zo'n bijeenkomst mocht bijwonen hield hij de boot af

Een derde reden voor de belangstelling voor Kangaba is het feit dat deze plaats voor veel mensen in West Afrika een referentiepunt is, vaak als plaats van herkomst Sunjata's toedeling van taken aan de voorouders van de huidige bevolking van Mande zou bijvoorbeeld hebben plaatsgevonden op Kurukanfugan, een vlakte even ten noorden van Kangaba Dat is een wijd verbreid verhaal Daarnaast beweert menige familie oorspronkelijk in Kangaba te hebben gewoond Kangaba geniet dus een hoge status overal waar het Sunjata-epos wordt verteld, van Ivoorkust tot Gambia

Probleemveld onderzoek in ontwikkeling

Aan de ene kant beweren zowel onderzoekers als de regionale bevolking dat Sunjata's Mali-rijk reeds lang verdwenen is en dat Kangaba zijn macht met geweld afdwong, aan de andere kant hechten beide groepen veel waarde aan de status van de vorsten van Kangaba en het Sunjata epos van de griots uit Kela Tevens is het epos als vertelling niet fundamenteel veranderd in een groot deel van West Afrika (Bulman 1990) en geniet het nog steeds een hoge status, ondanks de grote politieke en sociale veranderingen in dit gebied in de afgelopen honderd jaar

Het Sunjata epos is een mengeling van verhalen en genealogieen waaraan bepaalde groepen mensen groot belang hechten Literatuurwetenschappers hebben het epos als verhaal geanalyseerd, historici de verhalen en de genealogieen onderling vergeleken, en antropologen de samenleving bestudeerd Tot nu toe ontbreekt een studie naar de relatie tussen de inhoud van het verhaal en de organisatie van de samenleving in de Haut-Niger in historisch perspectief

Mijn onderzoek is een poging tot contextualisering van de meest prestigieuze versie van het Sunjata epos, de versie uit Kela De organisatie van de samenleving dient daarbij als basis

In mijn oorspronkelijke onderzoeksvoorstel beoogde ik 'de dynamiek van het Sunjata epos' te onderzoeken aan de hand van teksten [12] Speciale aandacht zou ik besteden aan leerprocessen van griots en de invloed van moderne massamedia op de overdracht van kennis Deze leerprocessen zou ik observeren tijdens veldwerk in Kela, de plaats waar de kenners van het epos bij uitstek wonen

Zoals in veel onderzoek was het oorspronkelijke onderzoeksvoorstel een goede richtlijn, maar bleken sommige zaken niet geheel uitvoerbaar of niet relevant genoeg Ik denk echter dat sommige bevindingen de oorspronkelijke reikwijdte van het

[2] Ik heb wel veel teksten verzameld en gelezen (zie noot 19) maar deze nooit systematisch vergeleken omdat ik al snel ontdekte dat vooral de context van het epos om aandacht vroeg Achteraf was dit een gelukkige greep omdat Bulman (1990) reeds met de tekstvergelijking bezig was

onderzoek overstijgen Veldwerk is nu eenmaal nooit voorspelbaar en daaraan ontleent het ook gedeeltelijk zijn waarde als onderzoeksmethode

De voorgenomen punten van aandacht, tekstvergelijking en leerprocessen, zijn nog steeds terug te vinden in het onderzoek dat ik nu presenteer De bestudering van teksten heb ik beperkt tot een kleine regio [13] Overdracht van kennis was moeilijk te bestuderen, omdat die, in tegenstelling tot wat Camara (1990, p 294 ss) belooft, in Kela niet systematisch plaatsvindt Ook ik nam aanvankelijk aan dat het epos een soort tekst was die geleerd moest worden Later bleek dat dit ten onrechte was In de loop van dit boek zal blijken dat de kennis voor de lokale bevolking soms zo vanzelfsprekend is dat zij niet geleerd hoeft te worden De verteltechnieken vragen echter wel een lange leerweg Via observaties heb ik toch enig inzicht gekregen in leerprocessen Dit inzicht is vooral terug te vinden in de hoofdstukken 6 en 7
Vooraf dacht ik de betekenis en de dynamiek van het Sunjata-epos in de regio Kangaba te kunnen vinden in de opinies van specifieke groepen mensen, zoals de griots uit Kela of de vorsten uit Kangaba Naarmate het onderzoek, vorderde kwam ik geleidelijk tot het inzicht dat de negentiende-eeuwse geschiedenis van Kangaba inzicht verschaft in het Sunjata-epos Het werd mij duidelijk dat de samenleving nog steeds ondenkbaar is zonder het Sunjata-epos, het is véél meer dan een overlevering uit vroeger tijden

Door deze bevindingen verschoof in de loop van het onderzoek mijn aandacht van de tekst naar de context De organisatie van de samenleving kwam centraal te staan Ik denk dat mijn verhaal nu zelfs begrijpelijk is zonder dat men ooit het Sunjata-epos heeft gelezen Van het epos gebruik ik immers voornamelijk het genealogisch materiaal Het leesplezier zal echter groter zijn, wanneer men dit wel heeft gedaan Wie in het kader van dit boek een Sunjata-epos wil lezen, zal vooral veel hebben aan de versie uit Kela (Ly-Tall et al 1987, Jansen et al 1994 en 1995) of de versie uit Jelibakoro (Niane 1960).[14]

---

[13] Met name de teksten uit Kela Vidal 1924, Ly-Tall et al 1987 en Jansen et al 1995 Ten behoeve van hoofdstuk 5 heb ik ook andere teksten gebruikt

[14] Enkele andere edities zijn ook aan te raden Camara Laye's Franstalige bewerking (1978) vind ik minder geslaagd, omdat de auteur de lezer vaak belerend toespreekt en regelmatig toelichting geeft, waardoor het niet meer duidelijk is wat de verteller zelf te melden heeft Moeilijker toegankelijk, maar natuurgetrouwer, zijn de Franstalige versies van Diabate (1970 = 1986) en de Engelstalige versies van Innes (1974) en van Johnson (eerste druk als tekstedítie 1992, ook te vinden in Johnson 1978 en 1986) De enige Nederlandstalige versie is de in 1994 uitgegeven proza-bewerking van Jansen et al (1995)

Doelstelling: de patronen van de dynamiek
Met mijn onderzoek heb ik twee doelstellingen:

1) een poging om de dynamiek binnen een prestigieuze versie van het Sunjata-epos - namelijk de versie uit Kela - te beschrijven;
2) de relatie tussen epos en samenleving te bestuderen.

Deze twee doelstellingen vragen een uitvoerige toelichting, om aan te kunnen geven waarin het belang van mijn onderzoek ligt.

Ten eerste wil ik de dynamiek van het Sunjata-epos beschrijven door mij te richten op de context waarbinnen de versie uit Kela steeds zo prestigieus blijft. Het epos is mijns inziens in de loop der tijd veel te eenzijdig belicht geraakt als mooie orale literatuur en als dubieuze historische bron. Het epos is te weinig geanalyseerd in relatie tot etnografische gegevens en daarom blijft onverklaard waarom de versie uit Kela en de griots uit dit dorp zoveel prestige genieten.

Ten tweede wil ik onderzoeken in welke relatie het epos tot de samenleving staat door de geschiedenis van de regio te beschrijven. Ik stel mij hierbij de vraag in hoeverre het mogelijk is de geschiedenis van een regio die enkele malen groter is dan Nederland te herwaarderen. In de huidige geschiedschrijving over Zuidwest-Mali en Noordoost-Guinée klinkt het negatieve oordeel van Franse koloniale bestuurders, die van mening waren dat het een chaos was in Mande, nog altijd door. Voor moderne historici klinkt het idee van chaos tamelijk twijfelachtig, omdat het beeld van chaos voor de koloniale bestuurders ook een rechtvaardiging was voor vergaand ingrijpen.

- eerste doelstelling
De eerste doelstelling, om het epos als een dynamische orale traditie te beschrijven, is minder vanzelfsprekend dan zij lijkt. Het Sunjata-epos gaat gebukt onder het etiket dat het statisch zou zijn. Dat het epos weinig variatie vertoont op het niveau van verhaalthema's, heeft Bulman (1990) in zijn dissertatie willen aantonen met behulp van statistische methoden. Hij heeft alle hem beschikbare versies opgedeeld in thema's en laten zien dat er weinig statistisch relevante verschuivingen plaatsvinden in tijd of in plaats; alle versies vertonen veel overeenkomsten in de structuur van de vertelling en wat betreft de verhaalthema's.

Het stabiele karakter van het epos heeft reeds veel pennen in beweging gebracht. Terwijl iedere orale traditie over het algemeen gezien wordt als een produkt van tijd en plaats, denken veel onderzoekers dat het Sunjata-epos statisch is, omdat het een

stabiele heilige tekst zou zijn [15] Men zou het onthouden uit bewondering voor de daden van Sunjata Auteurs die deze opvatting huldigen, menen vaak dat het epos stabiliteit ontleent aan de *tête historique*, het onfeilbare geheugen, van de griots [16] Een andere verklaring voor de stabiliteit van de tekst is de gedachte dat een historische gebeurtenis, bijvoorbeeld de stichting van een rijk, ten grondslag moet liggen aan het Sunjata-epos

Ik wil bekijken in hoeverre het epos te relateren is aan bepaalde principes in de contemporaine organisatie van de samenleving Daarbij wil ik oog houden voor Kela-specifieke aspecten in de vertelling en deze koppelen aan de plaats van herkomst [17] Zo hoop ik de dynamiek van het verhaal op het spoor te komen De steeds terugkerende vraag hierbij is 'Wat maakt de Kela-versie van het Sunjata-epos zo bijzonder in relatie tot andere versies?' In tegenstelling tot Bulman zoek ik naar variatie binnen de verhaalthema's die in verschillende versies voorkomen Eventuele variatie wil ik via de sociale context verklaren Het geheugen van de griot ten aanzien van het Sunjata-epos kan volgens mij slechts geïnterpreteerd worden in relatie tot de samenleving waarin hij actief is

Om het belang van de eerste doelstelling te onderstrepen, geef ik aan hoe het Sunjata-epos een belangrijk onderzoeksthema is geworden en hoe het beeld is ontstaan dat het een stabiel verhaal betreft Het Sunjata epos heeft altijd veel belangstelling gehad vanuit de literatuurwetenschappen en vanuit de geschiedenis [18]

---

[1] Dit is niet alleen de mening van onderzoekers uit het verleden, maar ook van moderne wetenschappers Delafosse (herdruk 1972) werd reeds getroffen door de overeenkomsten tussen de versies die hij hoorde Ook De Zeltner (1913) en Frobenius (1925) dachten dat het een tekst was Frobenius reisde door West-Afrika om zijn tekst compleet te krijgen Gelukkig heeft hij de bijlagen los gepubliceerd

In recenter werk is het idee van 'de ene ware tekst' blijven leven Niane (1960 en 1975), Mauny (1973), Diabate (1986), en Camara (1990) geloven allen dat variatie in de epos-tekst slechts te wijten is aan de bewuste grilligheid van de verteller die niet alle pijlen op zijn boog wil verschieten Zij gaan uit van het bestaan van een oertekst, dan wel een oorspronkelijke gebeurtenis, die de basis is voor alle versies

[16] Deze term is afkomstig van Person Waarschijnlijk bedoelde hij ermee dat griots geïnteresseerd zijn in het verleden Er zijn echter vooral Afrikaanse onderzoekers die denken dat de griots een perfect geheugen hebben Deze onderzoekers gebruiken tegenwoordig vaak de term *tete historique*

[17] Ik ben mij er echter van bewust dat het epos vroeger deel kan hebben uitgemaakt van een ritueel complex, zonder dat er sprake is geweest van het Mali-rijk Weil (1994) bijvoorbeeld beschrijft Gambiaanse maskers die duidelijke trekken hebben van figuren uit het Sunjata-epos (de buffel van Do en Sogolon Kejugu, Sunjata's manke, gebochelde moeder) McNaughton (1988, p 136-137) noemt overeenkomsten tussen de fysiologie van de held Fakoli en het Komo-masker Zie voor deze vergelijking ook Dieterlen 1988, p 172) Tot slot speelt het Leeuw-masker van de Kone ('Kondé Diarra) een belangrijke rol in een initiatieritueel voor jonge mannen (voor een beschrijving zie Camara Laye's roman *L enfant noir* hoofdstuk 7)

De vertelling van het Sunjata-epos hoeft echter niet reeds in oorsprong te hebben samengehangen met het gebruik van maskers Zoals Ralph Austen mij zei, kunnen zij ook van latere datum zijn en geïnspireerd zijn op het verhaal

[18] Voor uitvoerige besprekingen van de historiografie van het Sunjata-epos, zie Johnson 1979 en 1986 en Bulman 1990

Omdat het verhaal als verhalencyclus zijn weerga niet kent binnen Afrika, hebben literatuurwetenschappers en linguisten de afgelopen decennia vele versies van het epos vertaald en gepubliceerd [19] Zij hebben daarmee een onschatbare bijdrage geleverd aan de conservatie van Westafrikaans cultuurgoed Onder het grote publiek is het Sunjata-epos bekend geworden door de proza-bewerking die Niane ervan uitgaf in 1960 onder de titel 'Soundjata ou l'épopée Mandingue' Johnson schrijft hierover (1986, p 229-230)

> "Niane's book ( ) is "reconstructed" (the oral equivalent of the literary concept of "rewritten") It is presented to the public in French prose rather than as a linear translation of Mandekan poetic lines Moreover, Niane's book tells a complete story, which violates the Mande bardic tradition of never revealing all of what one knows at a single performance But what is so very important about the book, and no academic argument will ever change this fact, is that it hit the Western literary world like a bombshell. Niane's variant reads like an exciting adventure story, and one must conclude that the author/editor accomplished his real goal, which was to demonstrate to European critics that oral bards in West Africa could create works of literary merit equal to the best in any written European literary tradition "

In de jaren zeventig ontstond onder literatuurwetenschappers de discussie of Afrika epiek als genre kende Niane's titel was immers de eerste aankondiging van het Sunjata-verhaal als 'epos' [20] De discussie mondde uit in een klinkende overwinning voor de verdedigers van het standpunt dat Afrika wel degelijk epische tradities heeft In deze discussie namen Johnson (o a 1978 en 1980) en Okphewo (1979) het voortouw Zij lieten zien hoe bekrompen het is om epiek te definieren vanuit een Europees standpunt waarin Homerus' werk de toon aangeeft (Schipper 1989, p 11-12) [21] Het Sunjata-epos vormde één van hun belangrijkste argumenten bij de her-

---

[1] Ter illustratie van de status van het epos, zie bijvoorbeeld Austen 1986 en Schipper 1989

Ter verantwoording geef ik een lijst van tekstedities van het epos waarvan ik gebruik heb gemaakt Niane 1960, Innes 1974, Johnson 1978, 1979 en 1986, Diabate 1970 (1986), Ly-Tall et al 1987, Camara Laye 1978, Pageard (1961), Quenum (1946) Cisse en Kamissoko 1988 en 1991 Jansen et al 1995, en enkele versies die zijn verschenen in artikelvorm, met name Adam 1903-4, Lanzerac 1907, Frobenius 1925 en 1926, Delafosse (in *Notes Africaines* 1959), Vidal 1924 en Sidibe (in *Notes Africaines* 1959, geschreven in 1937)

De versies uit Johnsons bibliografie heb ik bijna alle verzameld en gelezen Voor een andere lijst titels, zie Bulman 1990 Deze lijst bevat primair en secundair materiaal (bijvoorbeeld een eclectische herinterpretatie zoals Ba Konare 1983) en moet derhalve met grote voorzichtigheid gehanteerd worden Daarnaast ben ik in het bezit van enkele populaire versies die meestal gebaseerd zijn op Niane 1960, Cisse en Kamissoko 1988, of Diabate 1970

[2] Dit was mij al opgevallen, voordat ik het in Bulman 1990 las Lanzerac (1907) spreekt echter al van chants epiques'

[2] Johnson suggereerde mij dat het Sunjata-epos afwijkt van andere epen, omdat het weinig aandacht besteedt aan huwelijksrelaties (Bloomington, 14 mei 1994) Schipper (1989, p 154) valt het op dat in een Afrikaans epos de held nooit jong sterft

definiering van het genre Dankzij ondermeer Okphewo's en Johnsons werk waardeert men tegenwoordig juist de varieteit binnen epische verhalen

Naast de waardering van het Sunjata-epos als 'orale literatuur' en als epiek, gaf het onderzoek over epiek in Afrika aan hoe Westafrikaanse griots teksten produceren In navolging van het onderzoek van Parry en Lord (voor een beschrijving zie Ong 1982), analyseerde Johnson verschillende versies van het Sunjata-epos aan de hand van het model van de 'oral formulaic theory' (ondermeer in Johnson 1986) [22] Hij toonde aan dat Westafrikaanse griots in allerlei teksten kunnen variëren binnen bepaalde verhaaltechnische modellen waarover zij de beschikking hebben Zo kon hij aangeven hoe de griot binnen eén verhaal variatie kon aanbrengen binnen bepaalde grenzen Johnson baseerde zijn analyse vooral op een vergelijking van enkele versies van het epos uit eenzelfde familie Zijn analyse was een argument tegen zowel degenen die meenden dat de griot een *tête historique* had als tegen degenen die meenden dat griots 'zomaar' verhaaltjes verzonnen

Johnsons werk is voor mij natuurlijk onmisbaar wanneer ik wil bepalen wat zo specifiek is aan de Kela-versie in relatie tot andere versies, omdat zijn analyse aangeeft waarbinnen één versie kan variëren zonder dat de boodschap verandert In een recente paper heeft Johnson (1995) dit beeld een extra dimensie gegeven door erop te wijzen dat de variatie in formules afhankelijk is van de passage waarin de formule voorkomt Zonder te willen suggereren dat griots een *tête historique* hebben daar gelooft hij helemaal niet in -, stelt hij dat barden vaak een standaardtekst in hun hoofd hebben Daaruit selecteren zij passages in het kader van het verhaal dat zij willen vertellen Die passages zijn bijna onveranderbaar binnen het oeuvre van de bard

In het voetspoor van de discussie over 'epiek in Afrika' zijn veel teksten over Sunjata gepubliceerd en is veel onderzoek gedaan naar de betekenis van de verhalen in relatie tot wat de Mande-cultuur is gaan heten [23] Voor een discussie van het Mande-cultuurgebied verwijs ik naar Traore (1994, p 78) Ik beperk mij tot het noemen van twee criteria die in deze discussie zijn gebruikt taal en verhaal Wanneer men taal als criterium neemt, dan rekent men het gebied waarin Mandetalen worden gesproken (ondermeer Bambara, Malinke, Mandenka, Dyula, Soso) tot 'Mande' Daarnaast is het mogelijk om als 'Mande' het gebied te betitelen waarin

[22] Voor een overzicht van stromingen in de analyse van orale traditie zie ondermeer Knorringa 1980, p 29-33 en 61-65 en Ong 1982

[23] Ik noem hier Bird 1971, 1972 en (met Kendall) 1980, Johnson 1976 en 1978 McNaughton 1988 en Hale 1990

een verhalentraditie over Sunjata te vinden is. Vanuit beide criteria strekt Mande zich dan uit over (grote delen van) Gambia, Senegal, Ivoorkust, Mali en Guinée.[24]

Wanneer ik in dit boek over 'Mande' spreek, bedoel ik de regio waarin bijna de gehele bevolking haar afstamming rekent van Sunjata en zijn helpers. Dit gebied beslaat grofweg de driehoek Kita-Kangaba-Kisi. Iedereen spreekt hier een Mande-taal; het merendeel van de bevolking spreekt *Maninkakan* (Malinke). De onmiddellijke regio rondom Kangaba - het 'Manding' van de Franse ontdekkingsreizigers uit de negentiende eeuw - noem ik 'Haut-Niger'. Dit doe ik in navolging van Leynaud en Cisse 1978. Voor een afbakening van die regio verwijs ik naar hoofdstuk 2.

De grote belangstelling van literatuurwetenschappers heeft ertoe geleid dat het Sunjata-epos vooral gewaardeerd is op grond van zijn kwaliteiten als 'orale literatuur'. Hierdoor is relatief weinig aandacht besteed aan de relatie tussen het epos en de organisatie van de samenleving in historisch perspectief. De geringere interesse voor deze problematiek is waarschijnlijk een gevolg van het feit dat het Sunjata-epos ongeschikt bleek om hieruit direct de geschiedenis van het oude Mali-rijk te reconstrueren.

Hiermee wordt misschien tekort gedaan aan de invloed van de maatschappelijke context op de totstandkoming van een epostekst. Ik tracht het belang van de maatschappelijke context aan te geven. Een Sunjata-tekst is pas naar waarde te schatten, wanneer deze context is geduid. In die context moet het een zinvol verhaal zijn voor de spreker en zijn publiek. Het zijn immers mensen die verhalen vertellen voor mensen die zulke verhalen willen horen. Tekstedities zijn hiervan afgeleide produkten. Het Sunjata-epos verwijst naar vele dimensies in de samenleving: geschiedenis, sociale organisatie, normen en omgangsvormen en de waardering voor vertelkunst. Johnson noemt het Sunjata-epos terecht een 'political epic' en legt enkele verbanden met de context.[25] Hij wijst vooral op de conflicten tussen families en tussen halfbroers, een thema dat zowel in het epos als in het dagelijks leven een belangrijke rol speelt. Waarschijnlijk omdat voor hem geschiedenis niet te scheiden is van legende (Johnson 1989), besteedt hij geen aandacht aan de relatie tussen het epos en de organisatie van de samenleving.

---

[24] Ik tracht bewust geen duidelijke grenzen te geven Zo makkelijk als een Mande-taal als zodanig te bepalen is, zo ondefinieerbaar lijkt mij de Mande-cultuur. Dat het begrip 'Mande' alom aanvaard is, blijkt bijvoorbeeld uit het bestaan van de Mande Studies Association, een onderdeel van de African Studies Association. Daarnaast is het trekken van grenzen zinloos, omdat steeds meer en meer groepen zich herleiden tot Sunjata en Mande (bijvoorbeeld de Dogon in Oost-Mali, een groep die geen Mande-taal spreekt). Een belangrijke oorzaak van de verspreiding van Mande-cultuur is de grote migratie onder Malinezen naar ondermeer Ivoorkust.

[25] Ook stelt hij terecht dat het epos vol staat met etiologische verklaringen. Dit zijn verklaringen die de oorsprong geven van fenomenen als bijzondere geografische kenmerken zoals het gat in de rots bij Siby (zie foto in hoofdstuk 7).

Door mij te richten op de teksten uit Kela, wil ik bekijken in hoeverre de Kela-versie te verbinden is aan de specifieke positie die dit dorp in de samenleving inneemt Door het epos te verbinden met de sociale structuur en de geschiedenis van de regio wil ik een ander aspect van de dynamiek van het Sunjata-epos vinden dan de verhaaltechnische aspecten die Johnson heeft beschreven Omdat het epos van de griots uit Kela rechtstreeks verwijst naar een groep vorsten, naar een ceremonie, en omdat relaties worden verwoord in termen van hierarchie, wil ik bepalen in hoeverre het epos een drijvende kracht is in de samenleving Een ceremonie ontleent immers voor een groot deel zijn aantrekkelijkheid aan de spanning tussen de ceremonie en macht (zie Oosten 1990, p 13)

- *tweede doelstelling*

Menig historicus die het epos heeft bestudeerd, heeft zich laten (mis)leiden door de grote overeenkomsten tussen epos-teksten Veel onderzoekers hebben aangenomen dat het verhaal op de een of andere manier verwijst naar een rijk dat nu niet meer bestaat (Delafosse 1972, Ly-Tall 1977, Niane 1975, Levtzion 1973, Person 1981, Leynaud en Cisse 1978 en Camara 1990) Zij dachten dat de verschillende versies afgeleiden waren van de oertekst die vroeger is verteld [26] Daarmee onderschrijven deze historici datgene wat middeleeuwse Arabische reizigers, ontdekkingsreizigers als Mungo Park en Franse ambtenaren als Gallieni, Vallière en Peroz ook al zeiden, namelijk dat er vroeger een rijk met een centraal bestuur was geweest

Er zijn ook historici die zich beperken tot het aanstippen van historische dimensies binnen tradities Zij willen het verleden niet reconstrueren met precieze jaartallen Hoe divers de verschillende meningen zijn, bleek uit de discussie bij een groot seminar over Sunjata (Chicago 1992) Enkele deelnemers aan dit seminar achtten het mogelijk dat aan de middeleeuwse Arabieren ook al een verhaal als het huidige Sunjata-epos verteld werd Zij lieten hiermee in het midden of er vóór de veertiende eeuw werkelijk een rijk was geweest, of dat dit altijd legendarisch was

Ik onderzoek in hoeverre de informatie uit de Kela-versie gerelateerd is aan andere mondelinge tradities, de structuur van de samenleving en de positie van Kangaba binnen de regio [27] Een dergelijk onderzoek is nog niet eerder verricht [28]

---

[2] Het beeld van een groot rijk zal in de nationale geschiedenis niet snel verdwijnen, omdat elke grote etnische groep in het huidige Mali in het onderwijs en in onderzoek gerepresenteerd wordt door een groot rijk met een grote stichter De Malinke hebben het Mali-rijk, de Songhay hebben Askia Mohammed (over wie momenteel een epische traditie ontstaat - zie Hale 1990) de Bambara hebben het Segourijk en de Fulani (Peul), de leiders van enkele grote negentiende-eeuwse jihads, heilige islamitische oorlogen

[27] Diawara's studie over Soninke orale traditie (1990) was hierbij voor mij een methodische eye-opener die mij ervan weerhield om mij louter op het epos te fixeren

Pas na een dergelijk onderzoek is het misschien mogelijk iets te zeggen over de relatie tussen de Sunjata van het epos en de Sunjata van het legendarische Mali-rijk Dit onderzoek vraagt een grondige studie van de historische bronnen Het verleden van Kangaba is immers beladen met vele vragen Tot nu toe hebben slechts Leynaud en Cisse (1978) geprobeerd de relatie tussen de geschiedenis van Kangaba, het Sunjata-epos en de sociale structuur te beschrijven Deze studie is rijk aan gegevens en was een waardevolle bron voor mij tijdens mijn onderzoek, maar houdt wel vast aan het traditionele beeld dat het Sunjata-epos een restant is van een voorname positie die de Haut-Niger vroeger zou hebben ingenomen Daarnaast idealiseren Leynaud en Cisse deze historische positie, zoals ook de inwoners van Mande zelf doen

Ik wil eerst weten hoe de samenleving in elkaar stak in de negentiende eeuw, dus voordat de Fransen kwamen, voordat ik iets over de betekenis van het epos zeg. Ik vraag mij daarbij af of de samenleving wel zo chaotisch was als de koloniale bestuurders ons willen doen geloven. Omdat het gebied in de negentiende eeuw nooit geïncorporeerd is geweest door omringende rijken zoals het Segou-rijk, het rijk van El Hajı Omar en het rijk van Samory, wil ik eerst trachten te achterhalen in welke relatie de Haut-Niger stond met deze naburige rijken, waarvan de organisatie is beschreven door Bazin (1982) en Roberts (1987) Ik wil weten of er niet een bepaalde eenheid was in de Haut-Niger, een eenheid die de Fransen over het hoofd zagen en die de weerstand van de bevolking van Kangaba kan verklaren Hierbij laat ik mij voor een deel leiden door het werk van Amselle die heeft laten zien volgens welke mechanismen en in welke contexten historische identiteiten geconstrueerd kunnen worden in Mande (Amselle 1977, 1990 en 1993) [29]

Door de teksten te bestuderen in relatie tot verschillende contexten, hoop ik - voor wat betreft het Sunjata-epos - een nieuw pad te bewandelen Omdat het Sunjata-epos verhaalt over de voorouders van de bevolking van Mande, zal ik binnen de Haut-Niger kijken naar de relatie tussen het epos en de mensen die zich beschouwen als de afstammelingen van de helden uit het epos. Speciale aandacht besteed ik aan

---

[28] Het is veelzeggend dat aan het Institut des Sciences Humaines te Bamako onderzoek naar het Sunjata-epos valt onder het 'Departement d'Histoire' en orale traditie valt onder het 'Departement de Litterature Orale

[29] Het belang van Amselle's bijdrage is dat hij tracht te achterhalen wat samenlevingen in Mande bijeenhoudt Daarmee staat zijn werk op gespannen voet met een veelvuldig geciteerd artikel van Bird en Kendall Deze schreven in 1980 een artikel waarin zij aangaven hoezeer relaties tussen kinderen-van-dezelfde-vader-maar-niet-dezelfde-moeder ('half-siblings') de oorzaak van twist waren in Mande Hoewel dit gegeven reeds lang bekend was, is het algemeen aanvaard sedert de publikatie van Bird en Kendalls artikel, elke studie over status en legitimiteit in Mande noemt dit verschijnsel als de oorzaak van twist Het door Bird en Kendall opgeroepen beeld is natuurlijk koren op de molen van hen die menen dat Kangaba zich in de negentiende eeuw in een toestand van chaos bevond Een plaatsbepaling ten opzichte van Amselle en Bird en Kendall is derhalve noodzakelijk en zal aan het einde van dit boek worden gegeven

patronen van samenwerking en rivaliteit Daarbij let ik vooral op de sociaal historische context en bekijk in hoeverre een identiteit hiervan afhankelijk is, oftewel hoe een individu van sociale positie kan wisselen bij een wisseling van context

Probleemstelling

Mijn onderzoek richt zich op de relatie tussen de inhoud van het Sunjata epos en de organisatie van de samenleving in de Haut-Niger in historisch perspectief Deze probleemstelling heb ik opgedeeld in een aantal aandachtsgebieden die functioneren als afzonderlijke invalshoeken om de Kela versie te contextualiseren Ten eerste kijk ik aan de hand van vestigingspatronen naar de organisatie van de samenleving Dit gebeurt in hoofdstuk 2 Relaties tussen broers en regels voor anciënniteit spelen hierin een belangrijke rol Ter illustratie verwijs ik steeds naar de familie Diabate uit het dorp Kela Deze keuze heeft een aantrekkelijke bijkomstigheid Hoewel ik ook een andere familie of een ander dorp had kunnen kiezen om de dorpsstructuur te beschrijven, kan ik de lezer reeds laten kennismaken met de hoofdrolspelers van de laatste twee hoofdstukken De Diabate uit Kela zijn namelijk de belangrijkste en de grootste familie temidden van de beroemde 'griots van Kela' Uit deze familie komt altijd de officiele verteller voort

In hoofdstuk 3 bespreek ik de turbulente geschiedenis van Kangaba en omstreken Ik stel mij dan ondermeer de vraag waarom de vorsten van Kangaba zoveel waarde hechten aan een 'juiste', officiele versie van het Sunjata-epos Ik beschrijf de geschiedenis van Kangaba aan de hand van gedrukte bronnen, met name de verslagen van Franse koloniale ambtenaren Toen ik hierbij omwille van de beperkte tijd waarover ik beschikte de keuze moest maken tussen archiefonderzoek en veldwerk, heb ik gekozen voor het laatste, te meer omdat ik kon steunen op het archiefwerk dat Leynaud en Cisse (1978) en Camara (1990) hebben verricht Veldwerk over het Sunjata-epos en de griots uit Kela is urgenter dan archiefonderzoek, omdat over Kela bijna geen gegevens zijn, terwijl iedereen ernaar verwijst

Door een parallel te trekken tussen de principes van segmentatie en de regionale conflicten, dus tussen sociale en politieke processen, bekijk ik wat de eerste Franse etnografen bedoelden toen zij schreven dat de Haut-Niger zich in een toestand van chaos bevond Ik wil aantonen dat er wel degelijk een politiek coherente structuur was waarbij status werd verwoord in termen van verwantschap Hierbij waren studies van Bazin (1982) en Amselle (1977, 1990, 1993) en Roberts (1987) voor mij onmisbaar Zij gaven een theoretisch raamwerk om de dynamiek van de samenleving in kaart te brengen Door deze studies kon ik mijzelf volledig richten op Kangaba en Kela

In hoofdstuk 4 en 5 maak ik een stap naar de orale traditie, de praktijk van de mondelinge geschiedoverlevering In dit hoofdstuk richt ik mij op de *jamu*, voorheen

vaak vertaald als 'clannaam' De *jamu* is een achternaam die verwijst naar de legendarische voorouder die van Sunjata zijn taak heeft gekregen bij diens stichting van Mande Daardoor is de *jamu* rechtstreeks gelieerd aan het Sunjata-epos en voelt iedere inwoner zich verbonden met het verleden van Mali En omdat iedereen een *jamu* heeft, voelt iedereen zich betrokken bij het Sunjata-epos

In hoofdstuk 4 wil ik bekijken in hoeverre bepaalde families status ontlenen aan de ordening van het verleden In tegenstelling tot bijvoorbeeld onze eigen samenleving, waarin status ten opzichte van elkaar wordt uitgedrukt in termen van gelijkheid (zie Oosten 1990), drukken groepen in Westafrikaanse samenlevingen hun onderlinge relatie uit in termen van hierarchie Deze hierarchie wordt verklaard door middel van een historische oorsprong Het Sunjata-epos kan dus van toepassing zijn op de hedendaagse ordening van de samenleving in de Haut-Niger

Naast verhalen over voorouders, bevat het Sunjata-epos genealogisch materiaal over vorstelijke families Dit materiaal heeft als gemene deler Sunjata als referentiepunt Het is de verdienste van Niane (1975) en Person (1981) geweest dat zij als eersten hebben getracht dit materiaal te gebruiken voor wetenschappelijk onderzoek Deze auteurs hebben namelijk de orale traditie gebruikt om de geschiedenis van de regio te reconstrueren Dankzij het werk van Conrad (1984, 1992 en 1995) weten wij tegenwoordig meer van de varieteit binnen tradities en de context waarbinnen zij vorm krijgen Terwijl sommige historici trachten om de genealogieen en tradities zo genuanceerd mogelijk te analyseren, doen anderen deze genealogieen af als betekenisloze rijtjes namen In hoofdstuk 5 zal ik de genealogie van de Keita-vorsten uit Kangaba analyseren binnen de sociale en regionale context die ik in de voorafgaande hoofdstukken beschreven heb

Aan het slot van hoofdstuk 5 zal ik een poging doen om de principes te beschrijven aan de hand waarvan de genealogieen, het Sunjata epos, andere orale tradities, en de in hoofdstuk 4 besproken historische gefundeerde hierarchische relaties vorm krijgen

In het algemeen gaan griots gebukt onder een negatief imago, omdat zij in ruil voor geld mensen stroop om de mond zouden smeren Zij worden bewonderd en gevreesd om hun kennis, maar ook verafschuwd als een soort bedelaars (Schipper 1989, p 150) In hoofdstuk 6 behandel ik de vraag of dit ook geldt voor de griots uit Kela en in hoeverre hun status als kenners van het epos absoluut is Veel aandacht zal ik besteden aan de termen 'schaamte' en 'geheim', termen waarmee het recht om te spreken wordt aangegeven in Kela Deze concepten tracht ik te verbinden met het aura van authenticiteit dat de griots van Kela hebben op basis van hun versie van het epos

De versie van het Sunjata-epos uit Kela geniet een hoge status Toch is er nooit grondig etnografisch onderzoek gedaan naar de overlevering van deze tekst In eerste

instantie is de aandacht van onderzoekers vooral uitgegaan naar de ceremonie bij de Kamabolon (Dieterlen 1955, 1959 en 1968, Meillassoux 1968 en Camara 1986 en 1990) en hierbij was de tekst van het epos ontoegankelijk. Zoals ik hierboven reeds stelde, was het gemis aan etnografische beschrijvingen van de overlevering van het Sunjata-epos de reden voor mijn voorkeur voor veldwerk in Kela boven archiefonderzoek. In hoofdstuk 7 geef ik etnografische beschrijvingen van deze beroemde versie die met zoveel geheimzinnigheid omsluierd is. Ik besteed ondermeer aandacht aan trainingssessies voor de zevenjaarlijkse opvoering van de *Mansa Jigin* en bekijk of er variatie in die sessies zit.

Lansine Diabate

In deze beschrijvingen staat één man centraal: de officiële verteller. Deze wordt door iedereen in de verre omgeving van Kangaba aanvaard om bij officiële gelegenheden het epos te vertellen. Hoewel de officiële verteller van zijn vertelling een onderhoudend optreden maakt, zal hij bepaalde aspecten nooit veranderen. Hij mag geen fouten maken in de claims en moet tevens het epos onderhoudend vertellen - het lijken bijna tegenstrijdige eisen - en daarom is een lange leerweg vereist. Hoofdstuk 7 beschrijft, naast de trainingssessies voor de Kamabolon-ceremonie, ook de vaardigheden waarover een officieel verteller beschikt en hoe hij die leert.

In de figuur van de officiële verteller vloeien veel kenmerken van het epos samen: de geschiedenis van de regio Kangaba; de vestigingsprincipes die de samenleving kent; de positie van de griots van Kela; de vertelpatronen; het gedrag van de griot; de leerweg van een griot en, tot slot, de wijze waarop het epos vorm krijgt tijdens opvoeringen, met name het ritueel in de Kamabolon.

Sinds 1987 heeft Lansine Diabate de functie van officieel verteller. Hij was mijn hoofdinformant en dit onderzoek zou nooit zijn gerealiseerd zonder zijn hulp. Daarom vertel ik eerst hoe ik met hem in contact kwam, bij hem woonde en onderzoek deed.

HOOFDSTUK 1
VELDWERK IN KELA
OVER ONDERZOEKSMETHODES
EN HET ONDERHOUDEN VAN RELATIES

'Wanneer je de ronddraaiende put kent,
dan weet je alles '[1]

Inleiding

'De oude mannen zegenen hem elke ochtend opdat zijn vrouw kinderen mag krijgen,' riep Bintan Kouyate luid over het erf, 'maar als hij in Nederland net zoveel slaapt als hier, kunnen zij daar net zo goed mee ophouden!'

Of hij nu wil of niet, een onderzoeker valt altijd op met zijn gedrag Dat komt natuurlijk doordat hij de andere cultuur moet leren kennen en met een heel specifiek doel naar een andere samenleving is gegaan In dit hoofdstuk vertel ik hoe ik mijn contacten heb gelegd in Kela, welke onderzoeksmethoden ik heb toegepast en waarnaar mijn aandacht is uitgegaan Dit hoofdstuk heeft een persoonlijk karakter Ik wil erin uitleggen dat ik specifieke eigenschappen en interesses heb die van invloed kunnen zijn geweest op de aard van het materiaal dat ik heb verzameld Juist omdat mijn onderzoek plaatsvond bij een kleine groep mensen - het ging mij immers om de Diabate die over het Sunjata-epos waken - is het zinvol om uitvoerig stil te staan bij de relaties die ik met hen onderhield

In de loop van dit boek krijgen enkele mensen een eigen gezicht Ik denk hierbij vooral aan mijn gastheer Lansine Diabate, de bejaarde broers El Haji Bala Diabate en El Haji Yamadu Diabate, zonder twijfel de twee beroemdste inwoners van Kela, de zangeres Bintan Kouyate en mijn buurman Mamadi Diabate

Aan de keuze van Kela als onderzoekslokatie kleeft een groot nadeel, wanneer het onderzoek mislukt, is er geen goed alternatief Daarvoor is de status van Kela te uitzonderlijk, zoals ik eerder heb beschreven in de Inleiding Velen acht(t)en het onmogelijk om langdurig onderzoek te doen in Kela en daarom moest ik op mijn hoede zijn Er lijkt iets raars aan de hand te zijn met dit dorp Hoewel veel onderzoekers naar Kela verwijzen, is er weinig geschreven over het dorp of over zijn griots Dit heeft ongetwijfeld te maken met de algemene angst voor Kela Deze is

---

[1] Vaak gehoorde opmerking Voor een toelichting zie p 33

misschien het best te illustreren met een verhaal dat Marja de Jong mij heeft verteld Zij heeft als SNV ster gedurende zeven jaar gewerkt voor het ziekenhuis van Kangaba

CASE Betaalde voorlichting in Kela

'Op een gegeven moment voerden wij, dat is de Malinese dokter X en ik, een voorlichtingscampagne in alle dorpen van de omgeving van Kangaba Op de laatste dag restten ons nog enkele dorpen op de rechteroever van de Niger én Kela Tegen een uur of vier 's middags staken wij de Niger over en reden in de richting van Kela

Bij Kela aangekomen, sloeg de dokter niet af het dorp in, maar vervolgde hij zijn thuisreis richting Kangaba 'He,' zei ik, 'je vergeet Kela ' 'Nee,' ant woordde de dokter, 'eerst geld halen '

Ik was hogelijk verbaasd over zijn angst voor Kela Want terwijl hij zich in de andere dorpen had gedragen met een zelfvertrouwen dat bijna autoritair leek, gedroeg hij zich in Kela als een kleine jongen Hij schonk 5 000 CFA aan de oude mannen van Kela met het beleefde verzoek om gezondheidsvoorlichting te mogen geven [2] De voorlichting zelf gaf hij alsof hij zich schaamde voor wat hij te vertellen had '

Misschien houden onderzoekers wegens deze angst hun contacten met Kela kort [3] Maar er is nog een andere reden Menig onderzoeker meent dat de griots vergelijkbaar zijn met een encyclopedie die een corpus teksten bevat [4] Dit leidt tot twee verschillende houdingen Of de onderzoekers leggen een kort bezoek af aan Kela om enkele opnames te maken de encyclopedie wordt dan 'gelezen' Of onderzoekers leggen zich bij voorbaat erbij neer dat de griots uit Kela slechts een tipje van de sluier zullen oplichten Deze groep onderzoekers gelooft dat de griots geheimen verbergen Volgens dergelijke onderzoekers, zoals bijvoorbeeld Mauny (zie Inlei ding), zullen de griots uit Kela altijd verhinderen dat anderen ooit de geschiedenis

---

[2] 150 CFA = 3 Franse frank = 1 gulden Deze berekening geldt voor alle in dit boek genoemde bedragen De CFA wordt gebruikt in veertien Westafrikaanse landen die alle voormalige Franse koloniën zijn Zij was rechtstreeks inwisselbaar tegen Franse franken Prijzen waren bijzonder stabiel in Mali in de periode 1988-1993

In januari 1994 besloot het IMF tot de rampzalige ingreep om de CFA met 50 procent te devalueren Dit zou de export van de betrokken landen moeten bevorderen Voor een land als Mali betekende dit een economische catastrofe, omdat het nauwelijks export kent Derhalve betekende dit dat importgoederen tweemaal zo duur werden bij gelijkblijvende salarissen Zo werd een aantal importgoederen bijna onbetaalbaar voor een groot deel van de bevolking In hoofdstuk 2 ga ik nader in op de waarde van geldbedragen in Mali

[3] Ik heb de afgelopen jaren regelmatig mensen ontmoet die langere tijd in Kela hebben doorgebracht Dit waren echter nooit onderzoekers maar mensen die op zoek waren naar het traditionele Afrika Onderzoekers verbleven enkele uren tot een week in Kela

[4] Zo meent Devisse dat de versies van het Sunjata-epos uiteindelijk te bundelen zijn in één kritische tekstedítie vergelijkbaar met de Monumenta Germaniae Historica (in Ly-Tall et al 1987, p 4)

van het Mali-rijk zullen kennen

Ik had een lang verblijf in Kela voor ogen, maar deze keuze stuitte op weerstand bij Malinezen buiten Kela Zij toonden zich bezorgd over mijn positie als vreemdeling in Kela, omdat ik de omgangsvormen niet beheerste, zou ik in de problemen komen Misschien was deze zorg alleen ingegeven door het gebrek aan precedenten van dergelijk onderzoek Hoe dan ook, al was ik nog zo vastbesloten om lange tijd in Kela te blijven, voorzichtigheid was geboden Kela was immers onbekend terrein voor mij en een gewaarschuwd mens telt voor twee

Naar Kangaba

Mijn veldwerk in Kela heeft plaatsgevonden tussen oktober 1991 en maart 1993 Dit was echter niet de eerste keer dat ik in Mali was Voor mijn doctoraalonderzoek had ik al eerder enige tijd in Mali doorgebracht Dit verblijf is van wezenlijke invloed geweest op de wijze waarop ik in Kela te werk ben gegaan Laat ik daarom mijn verhaal beginnen in 1988

Mijn keuze voor Mali als reisdoel van mijn doctoraalonderzoek berustte niet op jarenlang gekoesterde, diepgewortelde verlangens Ik had enkele jaren als assistent van Wouter van Beek gewerkt bij de vakgroep Culturele Antropologie (Universiteit Utrecht) en hij kende mijn belangstelling voor orale traditie Pas na jarenlange twijfel besloot ik om toch 'op veldwerk te gaan' Toen ik Van Beek - die zelf reeds jarenlang onderzoek verricht in Oost-Mali - hiervan op de hoogte bracht, opperde hij onmiddellijk Zuidwest-Mali als onderzoeksregio Vanwege de rijke orale traditie aldaar zou die regio mij goed bevallen Zonder alternatieven te overwegen ging ik onmiddellijk akkoord Eind 1988 kwam ik in Mali aan

Dat ik uiteindelijk in Kangaba terechtkwam, was evenmin het resultaat van zorgvuldig afgewogen keuzes Ik was van plan griots uit Bamako, Mali's hoofdstad, te vergelijken met griots op het platteland Toen ik met medewerkers van het Institut des Sciences Humaines (ISH) te Bamako het formulier voor mijn 'Autorisation de Recherche' invulde, kwam en passant mijn budget ter sprake Dit leek de ISH-medewerkers veel te laag voor een onderzoek naar stadsgriots Die hebben namelijk de reputatie hoge financiele eisen te stellen

De medewerkers van het ISH gaven Kangaba als alternatieve onderzoekslokatie In dat dorp, op het traditionele platteland, zou ik het financieel wel overleven Ik stemde erin toe om van gebied te veranderen Geheel onvoorbereid op het Afrikaanse plattelandsleven kwam ik terecht bij de familie van Badigi Kouyate, een afstammeling uit een beroemd griot-geslacht, die regelmatig dienst deed bij het ISH als informant voor historisch onderzoek

Mijn gastheer Badigi Kouyate gaf mij de naam van zijn overleden vader voortaan zou ik in Mali als Sidiki Kouyate door het leven gaan Ik kon toen nog niet

maar niet naar Kela

Hoewel Kela slechts op vijf kilometer afstand van Kangaba ligt, ben ik gedurende het gehele doctoraalonderzoek hier slechts één uur geweest, terwijl ik wist dat hier veel griots woonden. Zowel de mensen van het ISH, als de mensen in Kangaba meenden dat ik in problemen zou komen in Kela. Het zou mij ontbreken aan kennis van de juiste omgangsvormen Daardoor zou ik de oude griots tegen mij in het harnas jagen

Mijn enige bezoekje aan Kela wees inderdaad uit dat men wist waarover men sprak Bij het groeten van Kela's beroemdste griot, El Haji Bala, stelde ik voor om een foto van hem te maken. Ik vroeg dit zo beleefd als ik kon Nadat mijn begeleider Sidiki Kouyate mijn vraag had vertaald, antwoordde El Haji Bala, die geen Europese talen spreekt, in het Frans: 'Jamais.'

Naast dit korte bezoek heb ik tijdens mijn doctoraalonderzoek enkele griots uit Kela ontmoet Bintan Kouyate, Siramuri Diabate's dochter die was getrouwd met een Diabate uit Kela en daar ook woonde, heeft ooit enkele liederen voor mij gezongen tijdens een visite aan haar moeder Lansine Diabate ontmoette ik bij toeval in Siby aan het eind van mijn verblijf, in maart 1989 Lansine had op dat moment al enkele lofliederen verteld ten behoeve van mijn onderzoek. Deze liederen had Sidiki Kouyate opgenomen in Kela in februari 1989, Sidiki achtte het toen niet wenselijk om mij mee te nemen naar Kela [6]

Het was voor mij een grote eer om Lansine te ontmoeten, omdat hij de officiele verteller is bij de zevenjaarlijkse opvoering van het Sunjata-epos. Tot mijn geruststelling maakten zowel Lansine als Bintan een vriendelijke indruk op mij Maar ik vroeg mij af of dit kwam omdat ik hen buiten Kela was tegengekomen

Bij mijn terugkeer in Nederland ontving ik waardering voor het onderzoek,[7] maar toch was ik er al snel zelf niet meer tevreden over. In Kangaba was ik namelijk nooit echt goed op gang gekomen Ik had bijvoorbeeld nauwelijks informatie over de nazaten van de vorsten van Kangaba, terwijl ik maanden in Kangaba was geweest. Wat betreft de griots zat het mij dwars dat ik niet intensiever had geprobeerd om in Kela te komen. Daarnaast had ik ontdekt dat de keuze van een assistent zorgvuldig moest geschieden Badagi, die zelf geen Frans sprak, had mij gekoppeld aan de zoon van wijlen zijn oudste broer. Wij konden echter niet goed met elkaar overweg.

Dit neemt niet weg dat in de daaropvolgende jaren enkele kleinere tijdschriften mij de gelegenheid gaven om over mijn onderzoek te schrijven Voorts kon ik een

---

[6] Teksten in Jansen 1991

[7] De vakgroep Culturele Antropologie van de Universiteit Utrecht financierde de publikatie en vertaling van een bewerking van mijn doctoraalscriptie Jansen 1991 Het Nationaal Museum in Bamako heeft dit boekje gedistribueerd

vermoeden hoe belangrijk deze naam zou worden gedurende mijn onderzoek. Op dat moment ontbrak het mij aan inzicht in het systeem van familienamen.

Bintan Kouyate

Badigi was verre familie van de eveneens in Kangaba woonachtige Siramuri Diabate, een landelijk bekende griote (= vrouwelijke griot). Zij was in Kela geboren, maar woonde in Kangaba sinds haar huwelijk met Nankoman Kouyate. Siramuri was in die tijd in de nadagen van haar carrière, terwijl enkele van haar kinderen juist aan het begin daarvan stonden. Nu ik eenmaal met deze familie in contact was gekomen, besloot ik mijn onderzoek aan te passen; een vergelijking tussen twee generaties werd mijn onderzoeksdoel.[5]

Hoewel in mijn onderzoek Siramuri's familie centraal stond, heb ik nooit bij hen gewoond. Mijn contact bestond uit bijna dagelijkse bezoekjes. Daarnaast maakte ik wel eens tochtjes met Siramuri's zoon, mijn naamgenoot Sidiki Kouyate, een beroepsgitarist. Erg intensief is mijn relatie met Siramuri's familie dus niet geweest.

---

[5] Voor een kritische bespreking van dit onderzoek, zie hoofdstuk 7.

aflevering maken voor het VPRO-radioprogramma 'De Wandelende Tak'. Voor het maken van dit radioprogramma ontving ik geld. Dit heb ik opgestuurd naar de familie van Siramuri, omdat ik hun liederen op de radio had laten horen. Bij deze brief had ik enkele exemplaren van het blad Wereldmuziek gevoegd, omdat daarin foto's van hen stonden. Ook ben ik mijn belofte nagekomen om alle gemaakte foto's na te sturen. Van Sidiki Kouyate heb ik vernomen dat zijn moeder Siramuri deze foto's heeft ontvangen enkele dagen voordat zij onverwachts overleed op 14 oktober 1989.

Voorbereidingen

Waarom ik ben doorgegaan met onderzoek naar Westafrikaanse griots en orale traditie heeft een aantal redenen. De belangrijkste is ongetwijfeld mijn verlangen om een boek te schrijven. Maar ook het onderwerp zelf stimuleerde mij, niet in het minst door de belangstelling die liefhebbers van Afrikaanse muziek toonden. Ook van invloed is John Johnsons dissertatie over het Sunjata-epos geweest. Vanaf het moment dat ik Johnsons boek in de bibliotheek van het ISH aantrof, heb ik met de gedachte gelopen om 'hetzelfde, maar dan toch anders' te schrijven. Die gedachte maakte mij altijd vrolijk.

Bij een vervolgonderzoek in dezelfde regio zou ik een aantal zaken anders moeten aanpakken. Ik zou bijvoorbeeld bij een grote groep griots moeten gaan wonen. Mijn mogelijkheden waren in Kangaba zo beperkt geweest, omdat daar slechts één gezin woonde inkomsten had uit het 'griotisme'. Ik zou dus moeten proberen om in Kela onderzoek te doen, omdat daar - volgens zeggen - één derde van de bevolking griot is. Slechts in Kela zou ik kunnen zien hoe het epos van generatie op generatie wordt overgeleverd.

Ook ontbrak het mij aan voldoende kennis van de Bambara-taal. Ik had Bambara nodig om zaken rechtstreeks te kunnen bespreken met de betrokkenen. Dan zou ik minder afhankelijk zijn van de Frans-sprekenden. Ook zou het Bambara mij van nut zijn, omdat iedereen ter plaatse taalkennis hogelijk waardeert. De cursus van het Peace Corps (Bird et al. 1976 en 1977) bleek voor mij een ideale leerweg. Niet dat ik mijzelf nu wat taalkennis betreft met een linguïst kan meten, maar ik ben tegenwoordig bijvoorbeeld in staat om een eenvoudig telefoongesprek in het Bambara te voeren.

Het derde punt dat voor verbetering vatbaar was, betrof mijn eigen gedrag. Aan het eind van mijn doctoraalveldwerk had ik mij pas ten volle gerealiseerd dat elk initiatief slechts ontplooid kon worden wanneer de zegen van de ouden hierop rustte. Hen moest ik dus altijd respecteren. Hoe wenselijk respect voor ouderen is, bleek in een gesprek dat ik voerde met de historicus Mamadu Diawara, die ik enkele dagen

voor mijn vertrek bezocht in Frankfurt Hij instrueerde mij die dag aan de hand van vele voorbeelden hoe ik mij moest gedragen als een jongere ten opzichte van ouderen, als een gehoorzame zoon ten opzichte van zijn vader De gewoontes op het platteland van Mali lieten mij geen andere keuze Na het bezoek aan Mamadu besloot ik om bij aankomst in Kela mijn opname-apparatuur voorlopig in de koffer te laten, voordat ik daarmee aan de slag kon, moest ik mezelf eerst waarmaken als beschaafde jongeman Een vroegtijdig gebruik van audio-visuele middelen zou mij wel eens in de problemen kunnen brengen, zo schatte ik de situatie in

Tevens nam ik mij voor om ruimte voor mijn eigen privacy te creeren In Kangaba had ik maandenlang een kamer moeten delen met Badigi's 'pleegzoon' Dat was geen succes geweest In Kela zou ik op zoek gaan naar woonruimte voor mijzelf Ik wist dat ik een ruimte nodig had waar ik mij kon opladen voor het sociale leven in Kela De alledaagse omgang die voor hen zo vanzelfsprekend is, vergt van een onderzoeker namelijk de grootste inspanning

In Kela

Ten behoeve van mijn verblijf in Kela schreef ik een brief naar Lansine Diabate Hij leek mij de ideale introductie voor een onderzoek naar leerprocessen, hij was immers de verteller van het Sunjata-epos tijdens de zevenjaarlijkse opvoering in de Kamabolon en in die hoedanigheid zochten anderen hem op om het epos te leren Ik verzocht Lansine om 'enkele weken' bij zijn familie te mogen wonen Hij liet weten dat ik van harte welkom was, ik kon net zo lang blijven als ik wilde

Uitgerust met een zak met drie kilo kolanoten, ging ik op 24 oktober 1991 naar Kela [8] Met deze grote hoeveelheid (drie kilo is ongeveer 100 stuks) wilde ik aangeven dat ik veel belang hechtte aan mijn relatie met de griots uit Kela Lansine was op de hoogte van mijn komst Gezeten op een circa één meter hoog platform van boomstammen, vlakbij zijn huis, zag hij mij al van verre aankomen Volgens de gewoonte werd ik eerst in de gelegenheid gesteld om mij te wassen Daarna kon ik mijzelf gaan voorstellen aan de mensen die zich verzameld hadden rondom mijn bagage

'Sidiki,' hoorde ik toen ineens een vrouw zeggen Ik keek op en herkende mijn 'oudere zus' Bintan Kouyate Tot haar schik kon ik nu in het Bambara zeggen dat ik haar kende De omstanders vroegen haar waarvan zij mij kende Bintan vertelde dat zij mij ooit in Kangaba had ontmoet Daaraan voegde zij toe dat ik haar later nog wat geld en foto's had toegestuurd Vervolgens liep zij weg en kwam terug met een

---

[8] Kolanoten zijn wit/violette vruchten met een bittere smaak zij hebben een licht opwekkende werking In West-Afrika regelen kolanoten het sociale verkeer, uitwisseling ervan onderstreept de relaties tussen mensen Mijn kolanoten symboliseerden dat ik een relatie met de griots wilde aangaan

exemplaar van 'Wereldmuziek' Vol trots toonde zij aan de omstanders de foto van haar moeder in dit blad Ik realiseerde mij hoe belangrijk het was dat ik mijn eerdere veldwerk zorgvuldig had afgerond Een beter visitekaartje kon ik mij niet wensen bij mijn introductie in Kela!

Lansine riep vervolgens de andere oude griots bijeen om toestemming voor mijn verblijf te vragen Zij kwamen samen in de ontvangsthut (*bolon*) bij de ingang van Lansine's erf Ik overhandigde de kolanoten en enkele exemplaren van mijn boek over hun 'zuster' Siramuri Diabate Ook legde ik uit (in het Frans) dat ik een boek wilde schrijven over het dagelijks leven van de griots in Kela De griots antwoordden volgens hun hoge normen van gastvrijheid 'Je bent van thuis vertrokken, je bent hier thuis gekomen' (*'I bolen i bara, i nana i bara'*)

In eerste instantie kreeg ik van Lansine een kamer in zijn eigen rechthoekige woning De daarop volgende week verhuisde ik, op eigen verzoek, naar een oude hut die recht tegenover Lansine's woning lag Toen ik later besloot dat het zinvol was om het onderzoek te beperken tot Kela, heb ik deze hut gekocht Op deze wijze was ik ervan verzekerd dat ik permanent kon wonen in de nabijheid van de officiele verteller van het Sunjata epos

In de daarop volgende maanden heb ik mijn best gedaan om mij als een nette jongeman te gedragen Al mijn zaken regelde ik in overleg met de ouden Zelfs als ik een boodschap ging doen, vroeg ik toestemming En elke ochtend maakte ik een wandeling langs de oude griots in het dorp, ik groette hen en zij gaven mij zegeningen Zij waardeerden dit zeer Later, wanneer zij mij aan gasten voorstelden, noemden zij vaak als mijn belangrijkste eigenschap dat ik elke ochtend iedereen uitvoerig groette

Door alles via de ouden te regelen, mobiliseerde ik mijn leeftijdgenoten indirect Ik ontdekte dat ik in Kangaba indertijd zelf om problemen had gevraagd door mij rechtstreeks te wenden tot generatiegenoten Nu ik mijn 'vrijheid' vrijwillig bij de ouden inleverde, kreeg ik juist bewegingsvrijheid terug, een paradoxale situatie vergeleken bij wat ik gewend ben in Nederland

Mijn oefening in het Bambara wierp ook haar vruchten af In combinatie met mijn lange verblijf onderscheidde mijn taalkennis mij van een doorsnee toerist Belangrijk was dat ik nu rechtstreeks vragen kon stellen aan iedereen Dit maakte contact natuurlijker en vanzelfsprekender Wel had men moeite met de variatie in mijn taalbeheersing Soms begreep ik erg simpele onderwerpen niet Maar als Sunjata-verhalen ter sprake kwamen, bleek ik ineens verbijsterend intelligent Ik herkende verhalen namelijk snel door de namen van helden en plaatsen op te vangen De griots begrepen niet goed dat dit kwam doordat ik via tekstedities intensief kennis had genomen van het Sunjata epos

Ook mijn privacy kon ik regelen zoals ik hoopte, omdat ik nu een hut voor

mezelf had Mijn slaapgedrag viel soms erg op, daarvan gaf Bintan al blijk in de aanhef van dit hoofdstuk Ik had namelijk de gewoonte om 'siesta te nemen' In de praktijk luisterde ik dan meestal naar muziek op mijn walkman Ik heb altijd geheim gehouden dat mijn behoefte aan slapen vooral voortkwam uit behoefte aan privacy

Veldwerk en methode

Omdat ik van alle kanten gewaarschuwd was, kon ik niet anders dan op mijn qui vive zijn Onderzoek in Kela was mij immers voorgesteld als op eieren lopen Daarom vermeed ik zoveel mogelijk de vertoning van een traditionele ontmoeting tussen onderzoeker en informant De griots uit Kela hebben ongetwijfeld een bepaald beeld van een onderzoeker Zij ontvangen regelmatig onderzoeksequipes, ik schat eenmaal per maand Deze verschijnen in grote auto's en beschikken over veel audio-visuele apparatuur Het laten beantwoorden van een serie vragen lijkt vaak hun enige doel Dergelijke onderzoekers, ook wanneer zij zelf uit Mali afkomstig zijn, stellen hun vragen altijd via een intermediair Deze is vaak een regionale notabele Het spreken via een intermediair geeft een officieel karakter aan de ontmoeting

Dit beeld van wetenschappers blijkt uit het volgende verhaal dat ik in Kela hoorde Het vertelt over de oorsprong van de functie van de intermediair

CASE De onderzoeker die zonder toestemming werkte

'In 1967[9] bezocht een onderzoeker Kela,' zo vertelde mij een circa dertig jarige mannelijke Diabate 'Zelf woonde ik toen in Abidjan De onderzoeker had vele gesprekken met El Haji Bala en de oude griots van Kela Daarna vertrok hij zonder toestemming voor publicatie te hebben gevraagd Vervolgens schreef hij een boek over zijn bezoek aan Kela Daarmee verdiende hij veel geld

Toen ons dat ter ore kwam, waren wij erg boos El Haji Bala is vervolgens met het vliegtuig naar Abidjan vertrokken Daar heeft hij de onderzoeker opgespoord De man is gedwongen ons veel geld te betalen, hij had toestemming voor publicatie moeten vragen

Sindsdien laten onderzoekers zich altijd begeleiden door iemand die hen introduceert en toestemming voor publicatie vraagt '

Door mijn probleemstelling een onderzoek naar het dagelijks leven kon ik afwijken van deze gangbare relatie tussen griots en onderzoekers Daardoor werd ik in de ogen van de griots een vreemde eend in de bijt, ik leek veel passiever dan

---

Dit jaartal moet men niet letterlijk nemen Veel verhalen worden gesitueerd in 1967 1968 of 1969 Deze drie jaren verwijzen naar drie periodes ten tijde van president Modibo Keita de crisisperiode van zijn bestuur en de eerste periode van het bestuur van Mussa Traore die eind 1968 de macht overnam in Mali In Kela doen veel verhalen over 1968 de ronde Zie ook hoofdstuk 7

andere onderzoekers. Om geen argwaan te wekken voerde ik mijn onderzoek zo expliciet mogelijk uit. Zo vertelde ik aan iedereen dat ik een boek schreef over het dagelijks leven van de griots van Kela. Dan kon daarover tenminste geen misverstand bestaan. Op deze manier wilde ik een eventuele beschuldiging van 'diefstal van geheimen' uitsluiten. Want bovengenoemd verhaal geeft duidelijk aan dat de griots uit Kela hun eigen kennis van grote waarde achten.

Ook maakte ik de keuze om pen en papier meestal in mijn hut achter te laten. Daarin week ik eveneens af van de gemiddelde onderzoeker in Kela. Het voordeel hiervan was dat ik nu al mijn aandacht kon richten op het maken van observaties. Deze keuze was gedeeltelijk gedwongen. In Kela is geen electriciteit en de meeste activiteiten vinden 's avonds buiten plaats. Een blanke scribent bij een petroleumlamp zou dan een storende factor kunnen zijn.

De inwoners van Kela wisten dat ik later al mijn observaties opschreef. 'Sidiki schrijvend in zijn hut' is waarschijnlijk het beeld dat de inwoners van Kela van mij hebben. Vaak kwamen mensen nieuwsgierig kijken naar wat ik aan het doen was; bijna iedereen is analfabeet en natuurlijk leest niemand Nederlands. Ik vroeg dan hulp door iets te vragen over hetgene dat ik juist aan het noteren was. Vaak droop zo'n bezoeker dan snel af, niet geïnteresseerd in mijn feitenverzamelingen. Wanneer iemand mij iets ingewikkelds uitlegde, vroeg ik of ik het mocht gaan opschrijven voor mijn boek. Dit was nooit een probleem. Één keer ben ik zelfs teruggestuurd door een oude man. Hij was verontwaardigd dat ik geen pen en papier bij mij had, terwijl ik had aangekondigd dat ik bij hem zou langskomen voor een gesprek (*baro*). Blijkbaar had hij bepaalde verwachtingen omtrent het gedrag van een onderzoeker.

Vaak vroeg ik informatie over zaken die zich voor mijn ogen afspeelden. 'Wie is dat?' of 'Waar gaat hij heen' of 'Zei hij nou ... ?' Vaak stelde ik sociaal-wenselijke vragen. Wanneer de betrokkene dan zo'n vraag ontkennend beantwoordde, wist ik dat hij een zorgvuldig antwoord moest construeren. Het liefst verzamelde ik informatie op basis van gesprekken in de dagelijkse omgang. Als bijvoorbeeld iemand spontaan vertelde dat hij de zee had gezien, vroeg ik verder door; ik zou nooit zomaar aan iemand vragen welke landen hij had bezocht.

Observaties maakte ik het liefst op enige afstand. Dit vereiste enige inspanning. Bij elk evenement reserveerde men voor mij steevast een plaatsje op de eerste rij. Daar zitten gewoonlijk slechts oude mannen en de gasten; jongeren blijven op enige afstand staan. Vaak haalde men zelfs speciaal voor mij een stoel. In de meeste gevallen weigerde ik beleefd er op plaats te nemen, omdat ik mijzelf niet op die plaats vond thuis horen. De ouden boden mij een gastrol aan en ik probeerde respect af te dwingen door mij als zoon op te stellen. Dit had zijn voordelen: van een gast zijn giften te verwachten, van een zoon gehoorzaamheid. In de loop der tijd raakte men gewend aan mijn wens om buiten het licht van de aanwezige lampen te staan.

Een dergelijke 'low profile' benadering was te rechtvaardigen door mijn probleemstelling Ik moest immers kijken naar het Sunjata-epos in de context van het dagelijks leven Daarvoor moest ik wachten totdat Sunjata-verhalen 'spontaan' opdoken Ik moest er zeker van zijn dat zij niet wegens mijn aanwezigheid uitgesproken werden.[10]

Overdag moest ik vaak wachten Geduld is een onderbelicht aspect van veldwerk! Tussen de ochtend en de avond gebeurde er niet veel in Kela, iets anders was ook niet te verwachten in een kleine plattelandsgemeenschap waarin de mannen overdag op het land werken en de vrouwen het huishouden doen. Mijn rondgang 's ochtends, langs de oude griots, duurde ongeveer een half uur Soms leverde dat interessante informatie op 's Avonds waren er wel eens activiteiten van griots, maar meestal bracht ik de avond door met het drinken van groene thee, samen met Lansine's zonen en hun vrienden Ik luisterde dan naar hun gesprekken over alledaagse onderwerpen. Soms waren die gesprekken in het Frans, maar meestal in het Bambara Het thee drinken vond plaats onder het toeziend oog van Lansine zelf Deze dutte in zijn hangmat of sprak met een bezoeker; de affaires van de jongeren interesseerden hem weinig.[11] Ik moest wachten op de verhalen - de kat moest uit de boom gekeken worden

Hoewel ik de verhalen niet op eigen initiatief kon regelen, bleven er natuurlijk voldoende zaken over waarop ik niet hoefde te wachten. Het vergde veel tijd en inspanning om informatie over de sociale organisatie en de sociale verhoudingen op een integere manier te verzamelen Met dat gedeelte van het onderzoek ben ik vanaf de eerste dag begonnen

Bij mijn beschrijving van de sociale relaties leg ik een sterke nadruk op de wijze waarop een individu zijn relaties opbouwt en beleeft Dit komt niet alleen voort uit mijn aanpak; het liefst sprak ik iedereen persoonlijk aan en met informatie over derden deed ik niet veel. De nadruk op de relaties van het individu is echter ook nodig om de verhalen te begrijpen. De statusclaims in verhalen worden pas duidelijk tegen de achtergrond van het netwerk van relaties waarin elk individu zit

Het verloop van het onderzoek. het opbouwen van een relatie

Het verloop van het veldwerkonderzoek zal ik hier kort aangeven aan de hand van de periodes waarin ik in Kela heb gewoond De inhoudelijke accentverschuivingen heb ik al besproken in de Inleiding van dit boek

---

[10] Het grote verschil tussen 'spontane' en geensceneerde opvoeringen blijkt in hoofdstuk 7

[11] Toen ik vertrokken was, hielden deze bijeenkomsten op, zoals ik al vermoed had Informatie uit een brief van Danny Johnson, een Liberiaanse vluchteling die in 1991-1992 ruim een half jaar in Kela heeft gewoond

Het eerste veldwerkonderzoek liep van half oktober 1991 tot eind februari 1992 Ik had voor die periode gekozen, omdat na de regentijd veel feesten plaatsvinden Vlak na de oogst is er namelijk een relatieve overvloed Zoals gezegd heb ik de eerste maand geen initiatief genomen om opnames te maken, ik beperkte mij tot het maken van aantekeningen ten behoeve van een beschrijving van de sociale organisatie Na die eerste maand heb ik de griots een geschenk (50 000 CFA= 1 000 FF) aangeboden, met het verzoek om iets te vertellen over zichzelf en over het leren van woorden Dit hebben zij gedaan op twee achtereenvolgende middagen Daarna ben ik begonnen met het maken van opnames van populaire muziek Hiervoor had de VPRO geld beschikbaar gesteld Deze opnames stelden mij in de gelegenheid om griots tussen de 20 en 40 jaar urenlang ontspannen aan het werk te zien Deze groep griots vond het vooral leuk om deze opnames te maken, omdat ik aan hen kopieen ervan gaf In december vonden ook enkele huwelijken plaats bij de familie Diabate, er waren toen tientallen bezoekers Kela bruiste van de activiteiten

Rond die tijd kreeg ik bevestiging van mijn vermoeden dat ik min of meer aanvaard was als gast van de griots uit Kela Half december bezocht mijn vrouw Kela en reeds binnen een uur na haar aankomst waren vele oude leden van de Diabate-familie langsgekomen om haar te groeten Ik voelde mij zeer vereerd, want ik wist inmiddels dat de ouden lang niet voor iedereen uitlopen

De belangrijkste factor bij de vordering van mijn onderzoek is ongetwijfeld mijn gastheer Lansine Diabate geweest Lansine betrok mij overal bij, indien hij dit mogelijk achtte Zolang ik mij als een gehoorzame zoon gedroeg, behandelde hij mij met de egards voor een gast Er was hiervoor een stilzwijgende afspraak nodig ik moest al mijn initiatieven via hem ontplooien Hiermee had ik geen enkel probleem, omdat ik de ouden wilde respecteren en ik Lansine zag als mijn belangrijkste informant Hoe behulpzaam Lansine was, bleek bij het overlijden van de dorpschef van Figuira-Koro, een dorp aan 'de andere kant' van de Niger, in januari 1992 Door gebrek aan transportmiddelen kon ik niet naar zijn begrafenis Lansine heeft toen cassettebandjes meegenomen en iemand een opname laten maken

Ook de belangrijkste opname van mijn veldwerk was zonder Lansine geheel ondenkbaar geweest een registratie van het Sunjata-epos Hierin moest Lansine zelf de belangrijkste rol vervullen, een epos-versie uit Kela heeft immers pas status wanneer hij komt uit de mond van de officiele verteller zelf Voor een dergelijke opname (van ruim vier uur) hadden onderzoekers in 1979 FF 10 000 betaald [12] Ruim drieduizend gulden! Dit bedrag wist men zich goed te herinneren in Kela Mijn budget voor giften/opnames bedroeg echter in totaal vierduizend gulden Ik hield er

[2] Deze opname vormt de basis van de tekst-editie van Ly Tall et al 1987

derhalve tijdens mijn verblijf rekening mee om uit Kela te moeten vertrekken zonder een opname van het epos te hebben gemaakt; daarbij troostte ik mij met de gedachte dat een dergelijk opname niet noodzakelijk was vanuit mijn probleemstelling. Achteraf gezien beschouw ik mijn opname van het Sunjata-epos als één van de meest waardevolle zaken die ik heb verzameld. Vooral de vertaling ervan, mede door de samenwerking met Esger Duintjer en Boubacar Tamboura, was voor mij een overweldigende kennismaking met het vakmanschap van Lansine Diabate en de vertelkunst in het algemeen.

Ik moest een verzoek tot opname van het epos voorzichtig presenteren. De griots uit Kela beschouwen hun kennis over Sunjata immers als de bron van hun status. Aan het einde van mijn eerste veldwerkperiode heb ik toch het voorstel durven doen. In februari 1992 heeft Lansine in drie uur een groot gedeelte van het epos verteld. Hij deed dit onder de voorwaarde dat niemand in Mali deze opname ooit horen zou; vertaling en publicatie waren wel toegestaan.[13] Ik ging natuurlijk graag akkoord met deze voorwaarden.

Misschien heb ik mij te voorzichtig opgesteld en had ik me veel meer initiatief kunnen veroorloven. Ik bleek bijvoorbeeld zonder problemen van iedereen foto's te kunnen maken, ook van El Haji Bala, hoewel hij ooit 'jamais' had gezegd. En misschien waren de waarschuwingen van buitenstaanders uit Bamako ook wel met een korreltje zout te nemen geweest. Maar ik voelde er niets voor om risico's te nemen; ik wilde lang blijven en wist inmiddels dat de griots van Kela sommige mensen als pottekijkers beschouwen. Natuurlijk heeft ook Lansine mijn bewegingsvrijheid beperkt, maar dat kan niet opwegen tegen de ruimte die hij voor mij heeft gecreëerd. Uiteindelijk bleken de contacten met een paar mensen voldoende om de waarde en functie van het epos zinvol te beschrijven.

Toen ik in januari 1992 na een korte vakantie terugkeerde in Kela, exact op de vooraf aangekondigde datum, was men erg onder de indruk. Ik was een man die zijn beloftes en afspraken nakwam. Een dergelijke waardering ondervond ik toen ik in oktober 1992 wederom arriveerde op de datum die ik vooraf per brief had aangekondigd.

Die oktober-maand stond in het teken van het overlijden van Jemusa Soumano, de voorzitter van een grote beroepsvereniging van griots uit Bamako. De griots uit Kela waren uitgenodigd om te spreken bij zijn begrafenis. Ook moesten zij zijn opvolger beëdigen. In het kielzog van de oude griots uit Kela heb ik deze indrukwekkende gebeurtenissen kunnen gadeslaan.

Gedurende dit bezoek heb ik mijn oordeel over de griots uit Kela moeten

[13] Zie voor de achtergronden hoofdstuk 7.

bijstellen. Tot dan toe had ik hen gezien als een groep goedmoedige landbouwers die zich als bijzaak bezig hielden met verhalenvertellerij. Toen ik echter zag hoeveel respect de griots uit Kela ontvingen van de vele andere griots die de begrafenis en beëdiging in Bamako bijwoonden, en met hoeveel trots en waardigheid de griots uit Kela zich gedroegen, zag ik in dat ik mij ernstig had vergist.

In december 1992 heeft Lansine twee maal een uur verteld over Sunjata. Eind december ben ik naar Nederland teruggekeerd. De tussenliggende maand november heb ik doorgebracht aan de universiteiten van Conakry en Kankan (beide in Guinée). Daar heb ik vele scripties doorgenomen en aan een vertaling van enkele van mijn opnames gewerkt. Ook heb ik een bezoek gebracht aan Jelibakoro, een dorp ten noorden van Kankan. Dit dorp heeft binnen Guinée een status die vergelijkbaar is met die van Kela in Mali; het is ook een 'school van orale traditie'.[14]

Voor het overige heb ik buiten Kela nauwelijks onderzoek verricht. Dat zie ik als een juiste keuze, omdat ik hierdoor loyaal kon blijven aan de griots uit Kela. Soms ging ik naar Kangaba, vaak in gezelschap van Lansine, en daar ving ik wel eens wat informatie op. In Bamako kwam ik ook regelmatig, voor literatuurstudie en vooral voor ontspanning. Systematisch onderzoek in Bamako heeft zich beperkt tot de hierbovengenoemde ceremonie voor de overleden voorzitter.

In maart 1993 was Bamako de ontmoetingsplaats voor de mondiale conferentie van MANSA, de Mande Studies Association. Gelukkig was NWO bereid mij een extra ticket te verschaffen, waardoor ik nog een maand in Mali kon wonen. De helft van die tijd heb ik in Kela doorgebracht. Het bijwonen van de festiviteiten bij het einde van de Ramadan, de Islamitische vastentijd, was daarin het hoogtepunt.

Gedurende dat laatste verblijf heb ik ook opnames gemaakt voor een compact disc.[15] Deze ondersteunde een tournee van Lansine Diabate en vier andere griots uit Kela.[16] De tournee vond plaats in oktober en november 1994. Zoals bijna alle griots, wilden ook zij graag optreden in Europa. In oktober 1994 heb ik de griots opgehaald uit Kela en in oktober/november hebben zij bij mijn vrouw en mij gelogeerd en heb ik hen begeleid bij optredens in Nederland, België en Duitsland. Uit die periode stammen ook enkele veldwerkgegevens in dit boek. Ik hoop dat ik toen voor hen een net zo voortreffelijk gastheer was als zij voor mij zijn geweest.

---

[14] De verteller van Niane's versie (1960), Mamadou Kouyate, was afkomstig uit Jelibakoro

[15] Getiteld *An Bè Kelen / We Are One - Griot Music from Mali.*

[16] Dit waren: El Haji Yamudu Diabate, Bintan Kouyate, Lanfia Diabate en Kasemadi Kamisoko

Verdrinken in Mande in de draaiende put van Kangaba

CASE 'Kent hij 'minimimikolon'?'

Op een avond in oktober 1994 zat ik bij Lansine Diabate thee te drinken Zijn jongere 'broer' Sidiki Diabate was bezig mij ingewikkelde Malinke-woorden uit te leggen in het Malinke Een onmogelijke opgave voor mij 'Wat is *kolokodoko*? Wat is *sansaranmansa*?' Ik wist het allemaal niet Toen vroeg Sidiki mij 'Wat is *minimimikolon*?' 'Die ken ik,' antwoordde ik Verbaasd keek Sidiki naar Lansine en vroeg hem 'Kent hij *minimimikolon*?' Lansine knikte 'Ja, hij kent *minimimikolon* ' '*Minimimikolon* is in Kangaba, vlak bij de grote weg,' gaf ik ter verduidelijking 'Wanneer je *minimimikolon* kent, dan weet je alles,' zei Sidiki De aanwezigen knikten instemmend Sidiki hield op met zijn overhoring en ging naar huis

Minimimikolon betekent letterlijk 'de draaiende put' Het is een groepje stenen waaronder een put moet zitten waarin Sunjata zijn fetisjen, zijn amuletten, heeft gegooid De draaiende put geldt als een gewijde plaats, ik moest er altijd vluchtig en op enige afstand langs lopen

Tijdens mijn onderzoek hoorde ik regelmatig uitdrukkingen die aangeven dat het zeer moeilijk is om 'Mande' te kennen, 'Mande is als het water in de palm van je hand, je ziet de bodem, maar wanneer je erin stapt, dan verdrink je ' is een veelgehoorde uitdrukking Ook hoorde ik Bintan regelmatig zingen 'Wanneer je *minimimikolon* niet kent, dan ken je Kangaba niet '

Ik presenteer mijn onderzoek als een sprong in het water in de palm van de hand, als een sprong in *minimimikolon* Ik liet mijzelf als het ware in een draaikolk - de put en het water - meesleuren om Mande te leren kennen Ik dompelde mijzelf onder in historische verhalen en in gegevens over het dagelijks leven Hopelijk ben ik niet verdronken in de grote hoeveelheid en variatie aan gegevens

In de loop van dit boek presenteer ik 'de draaiende put' als een metafoor voor de orale traditie van Mande Elk verhaal, elke versie, is op zijn beurt het begin van een ander, soms tegengesteld, verhaal Zo tollen de verhalen rond en is nergens vaste grond onder de voeten te krijgen in de vorm van een door iedereen geaccepteerde versie, het verhaal is afhankelijk van de positie van de verteller en de groep die hij vertegenwoordigt De context is van eminent belang deze bepaalt welke versie van welk verhaal erkenning krijgt Steeds ontstaan er meer verhalen en worden 'diepere' waarheden ontsluierd Ik zal proberen bepaalde patronen te ontdekken in dit proces

In dit hoofdstuk heb ik uitvoerig stilgestaan bij de wijze waarop ik in de loop der tijd mijn relatie met de griots uit Kela heb opgebouwd Dit heb ik ondermeer gedaan om

aan te geven wat de mogelijke beperkingen van mijn onderzoeksgegevens zijn. De griots uit Kela hebben mij aan de ene kant veel geholpen, maar aan de andere kant gaven zij, vaak indirect, aan dat zij niet wilden dat ik met andere families uit Kela verstrengeld raakte. Objectief gezien is dit een onderzoeksdilemma; ik heb het echter zelden als zodanig ervaren. De afhankelijkheidspositie die ik had ten aanzien van de Diabate uit Kela was nu eenmaal de prijs van het vertrouwen dat zij in mij hadden. Die prijs beschouw ik als erg laag gezien het plezier waarmee ik in Kela heb kunnen werken in vergelijking tot de moeilijke tijd die ik in Kangaba heb doorgemaakt. Daarom moet dit hoofdstuk ook gelezen worden als een blijk van waardering voor de Diabate uit Kela.

Onderzoek bestaat natuurlijk niet alleen uit veldwerk; ik beoogde met mijn onderzoek ook een grondige literatuurstudie. Daarbij heb ik mij in eerste instantie beperkt tot versies van het Sunjata-epos en andere mondeling overgeleverde verhalen. Later heb ik mij toegelegd op het zoeken van historisch en etnografisch materiaal over de Mande-culturen. Ik heb mij beperkt tot literatuur over de regio Bamako-Kita-Kisi, een gebied waarin het Sunjata-epos een hoog aanzien geniet. Veel verhalen heb ik in de loop der jaren verschillende malen gelezen waarbij ik - tot mijn verrassing - steeds weer nieuwe dingen las. De weinige literatuur over Kela heeft echter altijd de meeste aandacht gekregen.

Als het mij in dit boek gelukt is om 'tot de bodem van *miniminikolon* te gaan', is dit voor een groot deel te danken aan mijn drie begeleiders die, los van elkaar, mij steeds op het hart drukten aandacht te besteden aan het etnografische gedeelte van mijn onderzoek. Door hun adviezen verzamelde ik uiteindelijk de grote variatie aan onderzoeksgegevens die onmisbaar bleek voor mijn analyse.

HOOFDSTUK 2
WONEN EN WERKEN IN KELA

'Alles wat je hebt, is je moeder '
(gezegde)

Inleiding

Kela ligt 100 km ten zuidwesten van Bamako, de hoofdstad van Mali [1] Het dorp ligt 500 meter van een grote weg die Bamako met Siguiri (in Guinée) verbindt en op enkele kilometers afstand van de oever van de Niger Kela telt ruim 1500 inwoners De aarde van de streek is ijzerhoudend en daarom oranje van kleur De omgeving van Kela is behoorlijk vlak en loopt voor een groot deel onder water wanneer in de regentijd de Niger - eén van de grootste rivieren van Afrika - opzwelt

Kela is een pittoresk dorp met veel hutten die dicht bij elkaar staan Tussen de groepen hutten lopen smalle weggetjes waar een auto niet doorheen kan Rondom het dorp liggen de velden die de inwoners van Kela bebouwen Sommige velden liggen bijna in het dorp, andere op enkele kilometers afstand

Van oudsher woont de bevolking in ronde lemen hutten met rieten daken, maar tegenwoordig laat zij zich meer en meer verleiden tot het bouwen van rechthoekige lemen huizen met een golfplaten dak In vergelijking tot naburige dorpen staan in Kela nog relatief veel hutten met rieten daken Speciale bezienswaardigheden in Kela zijn twee baobabs[2] aan de rand van het dorp, een grote ronde hut met twee verdiepingen (in de jaren vijftig gebouwd),[3] de pittoreske moskee en de wonderlijk bewerkte muren van de hutten van de familie Kamisoko [4]

---

[1] Mali ligt in West-Afrika Het land heeft een oppervlakte van 1 240 000 vierkante kilometer (= 35 maal Nederland) en telt ca 8 miljoen inwoners, van wie er bijna een miljoen in de hoofdstad Bamako wonen Daarnaast wonen er tienduizenden Malinezen in omringende landen als Ivoorkust en Senegal Mali geldt als één der armste landen ter wereld

[2] Ook wel apebroodboom geheten Baobabs kunnen gigantisch groot worden en voorzien in belangrijke levensmiddelen van de schors maakt men touw van de bladeren saus en de vruchten zijn smakelijk Baobabs worden zo goed als nooit omgehakt omdat het hout niet brandbaar is en ook niet geschikt is als constructiehout

[3] Een tweede hut van dit type, indertijd eigendom van Bremajan Kamisoko, is circa tien jaar geleden afgebroken Naar men zegt, vraagt het onderhoud van de daken een te grote inspanning Een derde grote hut, echter zonder etage, was in eigendom van Sokemadi Diabate Deze hut is in 1993-1994 afgebroken en vervangen door een rechthoekig gebouw met golfplaten dak

[4] Volgens een medewerker van het Musée National te Bamako die ik in Kela sprak, verwijzen de versieringen naar voorouders en de geografie van een gebied aan de rechteroever van de Niger De wetenschapper had deze 'geheimen' echter nog niet verder kunnen ontrafelen Aan mij vertelde een oudere mannelijke Kamisoko dat een metselaar uit Bamako de muren had gemaakt en dat hij daarna was vertrokken Duidelijk een veel minder sensationeel verhaal

Kela midden en links de twee baobabs die het dorp telt. Op de achtergrond hutten en mangobomen

Kela is enerzijds een heel bijzonder dorp, zoals ik in de Inleiding aangaf. Anderzijds is de bevolking van Kela vergelijkbaar met die van elk willekeurig dorp in de omgeving, niet alleen wat betreft vestiging en verwantschapssysteem, maar ook wat betreft bronnen van inkomsten.

Dit hoofdstuk behandelt de overeenkomsten tussen de bewoners van Kela en de rest van de regionale bevolking. Hun arbeid, hun inkomsten, hun religie, hun relatie tot de nationale staat en de man-vrouw-relaties komen ter sprake. Het belangrijkste punt van aandacht is de sociale structuur waarvan de basis wordt gevormd door broers die met elkaar en met hun zonen een erf delen. Dit vestigingsprincipe blijkt belangrijk te zijn voor mijn analyse van het Sunjata-epos, omdat er tussen sociale

structuur en orale traditie een duidelijke wisselwerking is te zien

Op termijn leidt dit vestigingsprincipe van samenlevende broers tot allerlei maatschappelijke structuren en de daarbij behorende spanningen, zowel voor vrouwen als voor mannen Deze spanningen liggen op verschillende niveaus Of het nu een familieruzie betreft, of een regionaal conflict, altijd wordt het conflict verwoord in termen van verwantschap tussen broers

Wat de zaak zo ingewikkeld maakt, is dat leeftijd en verwantschap vaak strijdig met elkaar zijn De houding ten opzichte van elke man/vrouw afzonderlijk, die per definitie of een oudere broer/zus of een jongere broer/zus is, wordt namelijk mede bepaald door leeftijd Dit leidt tot een ingewikkeld rollenspel waarin jongere mensen tegelijkertijd oudere broers/zussen kunnen zijn in relatie tot elkaar, of in relatie met een derde

Omdat de bevolking van de Haut-Niger afstamming via de vader rekent en patrilokale vestiging van manszijde kent (= de man vestigt zich op het vaderlijk erf), en virilokaal huwelijk kent (= de vrouw gaat na haar huwelijk bij haar echtgenoot wonen), lijkt dit hoofdstuk vooral over mannen te gaan Toch hoop ik voldoende aandacht te schenken aan de belangrijke positie van vrouwen binnen de families waarmee zij door huwelijk verbonden zijn geraakt, hoewel hun vestiging en afstamming bepaald worden door mannen

Geografie en klimaat het belang van de Niger voor de landbouw

Kela ligt in een vlak gebied, aan de oever van de Niger Het landschap wordt westwaarts geleidelijk aan heuvelachtiger Ten westen van Siby en Narena is het gebied moeilijk begaanbaar, daar ligt het Mande-gebergte Toch bestaat er reeds van oudsher contact tussen de bewoners van de oever van de Niger en de bewoners van de bergen, er loopt een handelsroute, genaamd *Mandesira* ('de route van Mande') Deze route loopt van de Niger naar Kita, een stadje ten westen van het Mande gebergte Hoewel het transport over land, in de oost west richting, moeizaam verloopt, getuigen onder andere rapporten van Franse koloniale ambtenaren regelmatig van de grote karavanen die slaven en kolanoten naar het westen en noord westen brachten via de *Mandesira* Op hun weg terug, van de Sahara en de kust naar de Niger, namen die karavanen zout mee

De blik van de bevolking van Kela is vooral zuid- en noordwaarts gericht, langs de Niger, tot Bamako en Siguiri (in Guinee) Dit heeft natuurlijk alles te maken met de Niger zelf Deze rivier levert vis en maakt goederentransport mogelijk In de twintigste eeuw is het contact van Kela met Bamako steeds belangrijker geworden Telde Bamako rond de eeuwwisseling slechts tienduizend inwoners, nu wonen er bijna een miljoen Iedereen in Mali heeft familie in Bamako, zo ook de inwoners van

Kela [5] De totale bevolking van Mali bestaat immers uit 'slechts' acht miljoen mensen Contacten met het zuiden zijn ook van oudsher intensief Daaraan kan het bestaan van de grens tussen de nationale staten Mali, Guinee en Ivoorkust weinig veranderen

Het klimaat in Kela is een Soedanklimaat Dit betekent dat er een natte en een droge tijd is De natte tijd, de regentijd, loopt van mei tot september Elk jaar is het weer afwachten wanneer de regentijd begint, wanneer hij eindigt en of hij gelijkmatig is Na september regent het zo goed als niet meer, het wordt dan steeds heter en droger In april en mei is er nauwelijks enige activiteit mogelijk door de combinatie van hitte en toenemende vochtigheid In mei vallen dan de eerste regenbuien

Hoe wisselvallig de regentijd kan zijn, bleek in 1994 Dat jaar trad de Niger zo ver buiten haar oevers dat Kela per boot te bereiken was, terwijl de afstand tussen het dorp en de rivieroever gewoonlijk enkele kilometers bedraagt Dat jaar viel ook in oktober nog volop regen

Onder invloed van het Soedanklimaat kenmerkt de vegetatie zich door een verspreide begroeiing met struiken en grassen, afgewisseld door enkele grote bomen, zoals de reeds genoemde baobab Andere karakteristieke bomen voor dit klimaat zijn de ceder, de kapokboom en de karite De karite werd al gesignaleerd door Ibn Battuta vanwege de verschillende manieren waarop er gebruik van wordt gemaakt in het dagelijks leven De karite levert onder andere zeep, braadolie, lampolie en zalf (*Notes Africaines* 1959, p 65) Al deze bomen zijn landschapmarkeerders door hun afmetingen zijn zij reeds van grote afstand zichtbaar

De meest voorkomende boom is de mangoboom Deze is, in tegenstelling tot de andere genoemde bomen, een cultuurgewas Een mangoboom draagt slechts vrucht in een klimaat met een lange, continu droge tijd In Kela vertelden de bewoners mij dat de mango pas in deze eeuw door de Fransen is geintroduceerd Mangobomen zijn vooral te vinden in boomgaarden Daarnaast heeft menige familie een mangoboom op haar erf staan, het bladerdek verschaft het gehele jaar koelte en schaduw

Hoewel al die grote bomen belangrijke neveninkomsten leveren, komt het hoofdinkomen van de bevolking uit de landbouw De regenval in Kela garandeert normaal gesproken een oogst die groot genoeg is om de bevolking te voorzien van voedsel In tegenstelling tot grote delen van Mali kent Kela zo goed als geen

[5] Voor de geschiedenis van Bamako zie Gaudio 1988 en Amselle 1977

voedselschaarste.[6] Rampzalige droogteperiodes heeft Kela in de laatste decennia niet gekend, al is de gemiddelde regenval wel achteruit gegaan (KIT 1991, p. 9). Dit is een reden tot bezorgdheid; verschraling van het milieu ligt op de loer.

De jaarlijkse overstroming van de Niger maakt intensieve landbouw mogelijk over een groot gebied. Op de velden die voor korte tijd onderlopen kan gierst en maïs worden verbouwd. De stukken land die voor langere tijd onder water staan, zijn geschikt voor het verbouwen van rijst.

De oogst garandeert voldoende voedsel voor de rest van het jaar; velen kunnen zich drie tot vier (vegetarische) maaltijden per dag veroorloven. Men eet een graanpap, rijst met een pindasaus of de door velen - vooral jongeren - verafschuwde *to*. Dit is een dikke pudding op basis van maïsmeel of gierstemeel, met een saus van okra's of baobabbladeren. In de maanden na de regentijd zijn er soms sinaasappels en vanaf maart zijn er mango's in overvloed.

Jager met jachttrofeeën.

[6] Uitzonderingen zijn helaas mogelijk. In de lente van 1994 schreef Lansine Diabate mij dat op dat moment het voedsel opgeraakt was door de geringe oogst van het voorgaande seizoen.

Vlees is slechts in geringe hoeveelheden voorradig; men eet het voornamelijk op feestdagen. Rijkere gezinnen hebben enkele runderen die zij laten hoeden door ingehuurde krachten. Elk gezin heeft wel enkele kippen, parelhoenderen, geiten en schapen. Deze dieren worden soms op hoogtijdagen geslacht. De Niger levert natuurlijk regelmatig vis. Ook is er nog de jacht in de 'brousse', de wildernis tussen de dorpen. Hoewel de verhalen over beroemde jagers en overvloedige jachtpartijen talrijk zijn, beperkt de buit zich tegenwoordig tot een sporadische vangst van groot wild[7] en wat klein wild, zoals konijnen of wilde parelhoenderen. De leeuwen en antilopen uit de jagersverhalen zijn nergens meer te vinden. Ook hier is sprake van verschraling; Mungo Park - die rond 1800 reisde - geeft vele voorbeelden van de toenmalige overvloed aan groot wild in dit gebied.

Verschillende soorten arbeid door het jaar heen

In de loop van een jaar is een (mannelijke) inwoner van Kela niet alleen met landbouw bezig om zich in zijn levensonderhoud te voorzien. Volgens Leynaud en Cisse (1978, p. 355ss.) bleef de regio rond Kangaba tot 1945 zelfvoorzienend. Landbouw, goudwinning en het verzamelen van wilde vruchten waren de enige bronnen van inkomsten. In de loop der tijd is men gedeeltelijk overgegaan op het grootschalig verbouwen van gewassen als rijst en maïs. Dit had twee redenen. Ten eerste wilde de overheid dit, omdat zij in de jaren zestig van de dorpen een soort kolchozen wilde maken. Ten tweede werd efficiëntie vereist, omdat de goudprijs ernstig gedaald was.

De huidige arbeid van een inwoner van Kela wijkt niet veel af van het werk dat zijn voorouders deden. Tegenwoordig haalt de bevolking rondom Kangaba inkomsten uit landbouw, gouddelving, handel/smokkel, tuinbouw of werk waarvoor men tijdelijk moet migreren.

Al deze arbeid is verdeeld over de periodes in het jaar. Wanneer in mei de eerste regen valt, ploegt of hakt men de grond open om vervolgens te zaaien. De daaropvolgende maanden worden besteed aan de verzorging van de gewassen. Met name het verwijderen van onkruid vraagt veel tijd. In de periode oktober-december vindt de oogst plaats, afhankelijk van het gewas en de snelheid waarmee het is gegroeid. Gierstsoorten, maïs, pinda's en rijst worden veelvuldig verbouwd. De verbouw van rijst vindt plaats langs het overstromingsgebied van de Niger en haar zijrivieren.

---

[7] In 1993 heb ik bij mijn gastheer Lansine Diabate nijlpaard gegeten en in 1994 python. Beide vangsten waren toevalstreffers. Regelmatig worden door jagers wrattenzwijnen gevangen, maar het vlees daarvan wordt meestal verkocht aan de bevolking van Kangaba die meer koopkracht heeft.

De velden die door de Niger worden overstroomd kunnen een grote oogst opleveren, mits er op het juiste moment wordt gezaaid en mits het water zich geleidelijk terugtrekt En dit laatste is moeilijk in te schatten, omdat de regen een spelbreker kan zijn Hoewel de verbouw van rijst risico met zich meebrengt vanwege zijn afhankelijkheid van het tijdelijk onderstromen van de velden, is rijst toch het meest geliefde gewas, omdat men het lekker vindt en het in geval van nood te verkopen is

In de Haut-Niger zijn er voldoende velden voor iedereen die als landbouwer wil werken De kwaliteit van de velden is verschillend Het ene stuk grond is nu eenmaal schraler dan het andere De belangrijkste factor is echter de hoeveelheid water die het krijgt en op welk tijdstip dit op het land terecht komt Natuurlijk valt in Kela overal evenveel regen, maar het gedrag van de Niger is nooit te voorspellen

Over een goed veld stroomt elk jaar dezelfde hoeveelheid water In de maanden na de regentijd trekt dit water zich gelijkmatig terug van dit veld Bij een slecht veld kan dit varieren en dan moet men een gok wagen Dat dit flink mis kan gaan, toonde mijn buurman Mamadi Diabate aan mij Toen wij eens samen naar zijn velden gingen, liet hij mij een veldje zien met een armzalige hoeveelheid onderontwikkelde gierststengels 'Kijk, Sidiki,' zei Mamadi, 'ik had reeds twee maal een slechte rijstoogst gehad op dit veld, omdat de Niger niet ver genoeg reikte Omdat gierst minder water nodig heeft, besloot ik om dit jaar gierst te verbouwen op dit veld Maar juist nu is de Niger flink overgestroomd en daardoor is mijn gierstoogst grotendeels weggespoeld En de stengels die niet zijn weggespoeld, hebben veel te vochtig gestaan om groot te worden '

In de maanden na de oogst, de droge tijd, resteert er weinig werk op het land De inwoners van Kela kiezen dan verschillende soorten bezigheden De oudere mannen blijven in het dorp of leggen familiebezoeken af Voor hen is er een rustige tijd aangebroken waarin zij veel tijd besteden aan het schenken van hun oogst aan anderen Zo onderhouden zij de contacten met mensen buiten het dorp Op hun beurt krijgen zij ook weer het nodige terug

Veel jonge mannen, tussen de 20 en 30 jaar, en ook wel enkele jonge vrouwen zoeken elders werk, een gewoonte die men al lang kent in de Haut-Niger (Leynaud en Cisse 1978, p 57) Door deze seizoensarbeid is het in Kela tussen januari en mei minder druk dan gedurende de rest van het jaar Van oudsher trokken de goudmijnen in omringende dorpen veel arbeiders aan De Arabische middeleeuwse auteurs noemen reeds de gigantische goudvoorraden van het Mali-rijk In de Inleiding bleek al hoe beroemd dit gebied was als vindplaats van goud De Franse ontdekkingsreizigers dachten dat de Haut-Niger een soort Eldorado moest zijn

Het werk in de goudmijnen is zwaar en gevaarlijk Het goud wordt gedolven uit putten die tot 15 meter diep zijn Het werk is lang niet altijd lonend Sommige jaren vindt men niets De eerste Fransen die in dit gebied aankwamen, zagen snel dat de

verhalen over de rijkdom aan goud in de Haut-Niger overdreven waren

De tuinbouw is ook van oudsher een activiteit voor de periode na de oogst Hierin zijn mannen en vrouwen beiden actief Tuinbouw geschiedt in omheinde tuinen (*nakow*) in de onmiddellijke omgeving van het dorp Produkten die men sinds jaar en dag verbouwt zijn uien, kool en 'aubergineblad' (*nyugu*), terwijl tegenwoordig ook sla en tomaten erg in trek zijn Sla en tomaten tracht men te slijten op weekmarkten in naburige dorpen of bij de goudmijnen Uien en *nyugu* gaan naar de eigen keuken Vanaf maart is er geen tuinbouw meer mogelijk Want terwijl in september de tuinbouwgronden nog gedeeltelijk onder water staan, is in maart het water nauwelijks meer uit de putten naar boven te halen Bovendien wordt het dan onmogelijk om de gewassen te beschermen tegen de verzengende hitte van de zon

Handel vindt plaats binnen Mali of met omringende landen als Senegal, Guinée of Ivoorkust Soms kan dit leiden tot smokkel Vooral de smokkel uit Guinée is lonend volgens jongemannen die ik sprak Via Guinee komen vooral Marlboro-sigaretten en medicijnen Mali binnen

Een andere vorm van tijdelijk werk is seizoensarbeid in Bamako of andere grote economische centra Mensen die via tijdelijke migratie seizoensarbeid zoeken, blijven soms jarenlang weg Zij bouwen dan aan een carriere elders Pas na enkele jaren besluiten zij wel of niet terug te keren naar hun dorp van oorsprong De relatief hoge prijzen voor transport in Mali zijn hierbij een niet te onderschatten factor

De economie van Kela het belang van giften en het gebruik van geld

De meeste inwoners van Kela beschikken nauwelijks over geld, omdat de oudste mannen en vrouwen het geld beheren Als er grote uitgaven zijn, voor kleren, medicijnen en zaaigoed, horen de oudsten in het geld te voorzien Daarom zal iemand zijn verdiensten voor een groot deel afstaan aan een oudere, als investering voor de toekomst Een dergelijk gewoonte past bij het respect dat Malinke voor ouderen hebben

Een dorp als Kela is voor een groot deel zelfvoorzienend Iedereen produceert voedsel voor zijn eigen gezin Geld is daarom niet nadrukkelijk aanwezig in het dagelijks leven in Kela Het dorp kent een minder intensieve geldeconomie dan bijvoorbeeld Kangaba, waar enkele overheidsdiensten en ontwikkelingsprojecten gevestigd zijn Daar zijn dus relatief veel mensen in loondienst In Kela zijn een paar kleine winkeltjes die primaire bestaansgoederen verkopen, zoals wasmiddelen, suiker, sigaretten,[8] pinda-olie, groene thee, oploskoffie, melk-in-blik, bouillon-

[8] Een belangrijk levensmiddel voor veel Malinese mannen

blokjes en insecticide wierook Daarnaast verkopen vrouwen goederen die nodig zijn voor het dagelijks eten, zoals bijvoorbeeld pinda-olie, bouillonblokjes, groentes, gedroogde vis en lokale produkten 'voor in de saus' [9] De winstmarges hierop zijn klein

De bovengenoemde produkten kosten hoogstens enkele honderden CFA, in de regel is er in Kela niet meer dan 100 CFA aan additionele produkten nodig om een maaltijd voor een groot gezin te bereiden De rest van de maaltijd komt immers van het eigen land Lonen liggen echter laag, zodat 100 CFA een aanzienlijk bedrag is Een loonarbeider in dienst van een familie ontvangt 5 000 CFA per maand, inclusief kost en inwoning Dat dit weinig is, blijkt wanneer men in ogenschouw neemt dat het zetten van een potje thee 150 CFA kost en een nieuwe broek al snel 2 000 CFA Veel mensen in Mali moeten rond komen van een karig loon, zowel in de stad als op het platteland Ambtenaren in de stad verdienen bijvoorbeeld zelden meer dan 50 000 CFA Daarvan moeten zij hun huur betalen en alle maaltijden voor het hele gezin kopen! Zelfs op het platteland, waar het land wordt bebouwd en de huren laag zijn, dekken de lonen mijns inziens nauwelijks de primaire levensbehoeften

Kela kent geen ontwikkelde geldeconomie Het viel mij steeds op dat Kela relatief welvarend was, maar dat geld er schaars was De maaltijden die ik er zag waren ruim voldoende om iedereen te voeden, maar voor 'kant-en-klaar-produkten' bestaat eigenlijk geen markt Sommige vrouwen of meisjes verkopen wel eens gefrituurde deegbolletjes of visballetjes Hoewel die weinig kosten (5 of 10 CFA), hebben de meeste mensen er niet het geld voor (over) Lansine Diabate's oudste zoon Brehman deed eind 1992 verwoede pogingen om 's avonds koffie te verkopen, maar hiermee bleek hij al gestopt te zijn, toen ik in maart 1993 weer in Kela was Blijkbaar was het niet lonend Soms fietste hij 80 kilometer om 20 liter melk te kopen Deze verkocht hij vervolgens in Kela met een winstmarge van ten hoogste 500 CFA

Mensen uit Kela gingen regelmatig naar Kangaba om landbouwprodukten te verkopen In Kela zelf zijn er blijkbaar nauwelijks afzetmogelijkheden voor alle produkten die niet in de saus gaan Dat bleek toen ik eens met Amy Kamisoko, Lansine Diabate's derde vrouw, was meegereisd voor een weekendbezoek aan haar ouderlijk huis in Siby Tot mijn verbazing was Amy de hele tijd in de weer om bonenmeelkoekjes te stoven en te verkopen, terwijl zij in Kela geen commerciele activiteiten ontplooide Haar handeltje liep goed Binnen twee uur had zij al haar koekjes verkocht Toen ik voorstelde om dit ook in Kela te doen, zei ze geirriteerd dat 'daar geen geld is' (*'Wari te yen'*)

Hoewel er in Kela geen intensieve geldeconomie is, betekent dit niet dat er

---

Bijvoorbeeld baobabbladeren *sege* (een bindmiddel om *to* te maken) okra's of *datu* (bruine plakkerige aromatische bollen voor in de saus)

weinig rijkdom is In maart 1993 kocht El Haji Bala Diabate, waarschijnlijk de rijkste en zeker de beroemdste inwoner van het dorp, bijvoorbeeld een auto van bijna achtduizend gulden en nam hij een chauffeur in dienst Wegens zijn versleten heup was dit voor hem de enige manier om mobiel te blijven Een dergelijke aanschaf kon El Haji Bala waarschijnlijk betalen van de vele giften die hij ontving

Veel rijkdom zit in goederen El Haji Bala's jongere broer El Haji Yamudu Diabate vertelde mij in 1994 dat hij zestig koeien bezat Dit is veel, bijvoorbeeld in vergelijking met Lansine Diabate die, samen met zijn zes broers, in 1994 een kudde van vijftig koeien in eigendom had En dit is op zijn beurt weer veel vergeleken met het bezit van vele anderen

Giften vormen een belangrijk aspect van de samenleving, omdat relaties tussen families bekrachtigen Alle families in Kela hebben uitvoerige netwerken van giftrelaties Deze strekken zich uit over de gehele regio Het is normaal om een aanzienlijk gedeelte van de oogst te schenken aan anderen [10]

Er zijn giftrelaties van verlerlei aard Zij kunnen onderhouden worden met (verre) familie, maar ook met groepen waarmee een *furunyogon*-relatie (huwelijksrelaties) bestaat Alle families op het platteland hebben betrekkingen met bepaalde andere families waaruit zij wederzijds vrouwen huwen Het huwelijk zelf kan pas plaatsvinden nadat een bruidsprijs is bepaald, maar daarmee is de stroom giften niet beeindigd *Furunyogon*-relaties tussen families zijn langdurig, ik kwam regelmatig voorbeelden tegen van drie generaties diep [11] Ook strekken deze relaties zich uit over een groot gebied, in een straal van meer dan 100 kilometer Soms betekent dit dat een vrouw ver van haar vaderlijk huis komt te wonen (supra) [12] De reikwijdte van een *furunyogon*-relatie blijkt bijvoorbeeld uit de herkomst van de drie vrouwen van mijn gastheer Lansine Diabate

CASE De herkomst van de vrouwen van Lansine Diabate

Lansine's eerste vrouw heet Fanta Diabate Zij is zijn voormalige buurmeisje en ongetwijfeld verre familie Zij heeft drie zonen en een dochter Lansine's tweede vrouw is Kajatu Diawara Zij heeft twee dochtertjes en zorgt daarnaast voor de dochtertjes van de oudste dochter uit het huwelijk van Lansine en Fanta Deze dochter is enkele jaren geleden overleden Kajatu is afkomstig uit Julafundo, een

---

[1] Ik heb hiervan geen cijfers tijdens mijn veldwerk heb ik echter regelmatig gezien dat zakken met vijftig kilo rijst of maïs weggegeven werden

[1] Let wel hier is dus niet een bruidgeversgroep versus een bruidnemersgroep Ongetwijfeld zal er een vorm van (uitgestelde) reciprociteit bestaan tussen groepen met *furunyogon* relaties Dit zou een interessant punt van studie zijn De duur van de *furunyogon* relatie zal ongetwijfeld langer zijn dan drie relaties afgaand op de verhalen Ik beperk mij hier tot wat ik zelf heb gezien

[2] Dit kan een constante bron van heimwee zijn In de droge tijd is er de mogelijkheid om familievisites af te leggen (Leynaud en Cisse 1978 p 53)

gehucht bij de grens van Mali met Guinée. Lansine's derde vrouw komt uit het stadje Siby, zestig kilometer ten noordwesten van Kela. Zij heet Amy Kamisoko. Uit haar huwelijk met Lansine heeft zij geen kinderen. Wel heeft zij kinderen uit haar eerste huwelijk, maar die leven bij hun vader in Bamako.

Giften gaan niet alleen naar verwanten of aanverwanten in ruil voor andere giften. Ook ontvangen families schenkingen van andere families met wie zij een bijzondere relatie onderhouden. In hoofdstuk 4 geef ik voorbeelden van geschenken die de griots uit Kela ontvangen van de vorsten uit Kangaba, een groep waarmee zij echter nooit huwelijksbanden zullen hebben. De Diabate uit Kela zullen de vorsten uit Kangaba nooit iets materieels schenken; van hen wordt verwacht dat zij loyaal blijven aan de vorsten uit Kangaba door de geschiedenis van de voorvaderen van de Keita correct te vertellen.

Een indicatie van de rijkdom van een familie vormt de hoeveelheid personen uit die familie die daadwerkelijk woont op het vaderlijke erf. Ook het netwerk waarover men beschikt geeft de rijkdom aan. Een indruk van de netwerken krijgt men wanneer men de hoeveelheid bezoek aan een familie observeert. Bezoek geeft aan dat de familie het zich kan veroorloven om het haar gasten naar de zin te maken. Hoe drukker het erf, hoe welvarender de familie, kan men over het algemeen stellen. Sommige erven in Kela lijken overvol, bijvoorbeeld de erven van de griot-families en van de Haidara-families (infra). Dat is de reden dat ik een optimistisch beeld heb van de economie van Kela.

Aan de andere kant hebben in de afgelopen decennia sommige families Kela moeten verlaten. Blijkbaar is de strijd om het bestaan in Kela toch harder dan zij op het eerste gezicht lijkt. Een familie Kouyate heeft bijvoorbeeld enkele jaren geleden het dorp verlaten. Er werd mij verteld dat zij het economisch niet meer konden bolwerken. Blijkbaar waren er te weinig volwassen mannen om de landen te bewerken.[13]

Wanneer ik over rijke families spreek, betekent dit niet dat iedereen toegang heeft tot de rijkdom van de familie. Het eigendom wordt immers beheerd door de ouden. Ook deelt niet iedereen gelijkelijk in de aanwezige bronnen, zoals reeds zichtbaar werd bij de verdeling van de velden. Tussen alle individuen in Kela zijn er verschillen in economisch potentieel.

[13] De leden van deze familie hebben zich verspreid en elders gevestigd. Het is mij niet bekend of er een conflict ten grondslag lag aan hun vertrek en ook weet ik niet hoe hun velden verdeeld zijn. Hun erf, waarop enkele oude hutten staan, wordt bewoond door jonge Diabate. Er is mij verder niets over hun bekend, behalve dat één van hen getrouwd is met mijn buurman Mamadi Diabate.

Kela en de wijde wereld staat en godsdienst

In dit boek gaat mijn aandacht vooral uit naar het historisch cultuurgoed, het Sunjata-epos, in relatie tot de samenleving in een regio Dat neemt niet weg dat factoren van mondiale aard, zoals de nationale staat en een wereldreligie als de Islam, enige aandacht vragen, omdat mijn veldwerkgegevens komen van een groep mensen die deze zaken als 'faits accomplis' beschouwt Ik behandel de staat en de Islam hier slechts kort, omdat ze geen centrale plaats innemen in mijn analyse

Kela maakt deel uit van de *cercle* Kangaba, een van de 42 *cercles* waarin Mali bestuurlijk is opgedeeld De *cercle* Kangaba beslaat het gebied rond Kangaba, aan beide zijden van de Niger Het stadje Kangaba zelf telt circa 6 000 inwoners Omdat dit gebied binnen Mali aan de bovenloop van de Niger ligt, is het ook bekend onder de naam Haute Vallee du Niger, kortweg Haut-Niger Tot de Haut-Niger rekent men een driehoek van circa 7 600 vierkante kilometer, rondom de eerste 75 kilometer van het stroomgebied van de Niger in Mali (zie ook Leynaud en Cisse 1978, p 9) [14] De afstand tussen dorpen in de Haut Niger bedraagt vijf tot tien kilometer Ik prefereer in dit boek de term 'Haut-Niger' boven *cercle* Kangaba, omdat de term Haut Niger vage grenzen heeft en niet verwijst naar een bestuurlijke eenheid De Haut Niger valt binnen de staat Mali Het gebied ten zuiden van de Haut Niger, waarmee van oudsher veel contacten worden onderhouden, duid ik aan met de term Haute-Guinee Die regio ligt in de republiek Guinee

Kela behoort tegenwoordig tot een nationale staat Dit moet invloed hebben op het gedrag van zijn bevolking, al leek mij 'de staat' niet nadrukkelijk aanwezig in het dagelijks leven in Kela, ondermeer omdat er geen gendarme of bestuursambtenaar is gevestigd in Kela De aanwezigheid van de nationale staat doet zich gelden in belastinginning, onderwijs en gezondheidszorg De dorpschef heeft meer macht gekregen, omdat hij zich gesteund weet door de staat, bijvoorbeeld wanneer hij de jaarlijkse hoofdelijke belasting moet innen Officiele opdrachten komen vanuit het bestuurscentrum Kangaba Er wonen drie onderwijzers in Kela Kinderen kunnen er de lagere school tot en met de zesde klas volgen Voor verder onderwijs moet de jeugd van Kela naar Kangaba en vervolgens naar Bamako De gezondheidszorg is in Kela niet goed ontwikkeld, maar dit is gedeeltelijk te wijten aan de bevolking zelf [15] Die prefereert naar het streekziekenhuis in Kangaba te gaan in plaats van haar eigen 'Maternite' (Consultatiebureau) te onderhouden

---

Deze regio ongeveer een kwart van de oppervlakte van Nederland is dus kleiner dan het Mande heartland van Bird (zie Inleiding)

[5] Volgens enkele niet Afrikaanse informanten

Op een enkele onderwijzer na, is elke inwoner van Kela overtuigd moslim De inwoners van Kela verwoorden hun geloofsovertuiging als moslim met de woorden *ne be seli kè*, 'ik bid' (zie ook Amselle 1977, p 242) De islamisering van de Haut Niger is een langzaam en onomkeerbaar proces (geweest) De grote feesten in het jaar, zoals Tabaski en het einde van de Ramadan, zijn alle islamitisch van karakter Van feesten die gebaseerd zijn op een traditionele godsdienst, ons bekend uit de boeken, is weinig te merken in Kela

Het bidden gaat volgens de regels die algemeen gangbaar zijn in de islamitische wereld Het behoort vijf maal daags te gebeuren Vooral oudere mannen en vrouwen houden zich hier conscientieus aan Men bidt niet alle vijf maal in de moskee Alleen bij zonsondergang, rond half zeven, bidt het merendeel van de oudere bevolking in de kleine moskee die midden in Kela staat Het geloof staat niet ter discussie in Kela men is vanzelfsprekend gelovig Zware theologische discussies heb ik in Kela nooit meegemaakt Men weet dat er in Bamako moslims zijn 'die met de armen anders bidden',[16] maar in Kela had deze stroming van fundamentalisten geen aanhang, zo verklaarden mij enkele volwassen mannen in Kela In Bamako werd de Islam anders beleefd, tijdens mijn veldwerk stelde men mij daar steeds vaker onmiddellijk na de begroeting de vraag of ik moslim was [17]

De Islam is geintegreerd in het dagelijks leven en koranleraren (*karamogow*) en marabouts (islamitische geleerden, *moriw*) genieten hoog aanzien Kela heeft enige status als centrum voor koran-onderwijs Er zijn vier koranscholen met samen meer dan honderden leerlingen Door deze Koranscholen en de aanwezigheid van de griots, de vertellers van het Sunjata-epos, noemen sommige franstalige onderzoekers het dorp Kela een 'centre d'enseignement'

De vier koranscholen staan onder leiding van leden van de familie Haidara, de familie waartoe ruim veertig procent van de bevolking behoort 's Avonds reciteren de leerlingen koranteksten, gezeten in een kring rondom een groot vuur Iedere Diabate die ik in Kela sprak, zei dat hij in zijn jeugd enkele jaren koran onderwijs had genoten in Kela zelf De Haidara genieten in de Haut-Niger de reputatie dat zij van oudsher de Islam gepropageerd hebben (Leynaud en Cisse 1978, p 153)

De beroemdste marabout van Kela is echter geen Haidara, maar een Diabate, te weten El Haji Bala Diabate [18] Hij staat bezoekers uit de wijde omtrek bij met raad en daad Hij maakt amuletten voor hen en voorziet hen van medicijnen Zijn naam

---

[16] Wahabieten bidden met de armen gekruist

[17] Hierbij moet ik wel vermelden dat enkele Haidara een opleiding volgen in Lybie Dit kan natuurlijk op termijn zijn invloed doen gelden Voor islamitisch fundamentalisme in Bamako zie Amselle 1977 p 229 ss en Amselle 1985)

[18] El Haji is een eretitel voor iemand die de pelgrimstocht naar Mekka heeft gemaakt Zij gaan meestal per vliegtuig naar Mekka Soms zijn zij ook commercieel gemotiveerd om dit te doen (zie ook Amselle 1977 p 243)

is bekend tot in Bamako, zoals ik regelmatig heb ervaren. In dit boek zal zijn persoon nog vele malen de revue passeren.

De Islam is tegenwoordig vanzelfsprekend in een dorp als Kela, maar het is onduidelijk wanneer deze godsdienst is geïntroduceerd. De middeleeuwse Arabische bronnen vermelden al vorsten ten zuiden van de Sahara die de Islam belijden. Maar diezelfde bronnen vertellen dat 'de gouddelvers' zelf zich niet lieten bekeren; de vorst deed hiertoe ook geen pogingen omdat hij constateerde dat men niet meer delfde zodra men bekeerd was (*Notes Africaines* 1959, p. 63). Omdat het onduidelijk is welke regio's en welke plaatsen de Arabische auteurs precies voor ogen hadden, is het niet bekend sinds wanneer bijvoorbeeld de vorsten van Kangaba, dan wel de griots uit Kela, bekeerd zijn tot de Islam. Ook is het onbekend sinds wanneer er koranscholen zijn in de Haut-Niger. Nog steeds zijn er niet-islamitische families; zij leven voornamelijk in gehuchten. Deze families onderhouden contacten met het islamitische deel van de bevolking. Dit is een oude gewoonte; reeds ontdekkingsreizigers als Park en Caillié beschreven, aan het begin van de negentiende eeuw, dat deze co-existentie meestal vreedzaam was.

De tyiwara-maskers die volgens Mamadi Diabate vroeger op de velden dansten (Zahan 1974, afbeelding XXXI).

De Islam heeft zich waarschijnlijk pas recent in de Haut-Niger geprofileerd als veroordelaar van niet-islamitische praktijken. Ranc noemt de jaren zestig voor de Haut-Niger een breukvlak, omdat men in de jaren zeventig ineens bepaalde rituele handelingen ging betitelen als heidens (Ranc 1987, p. 79). Maar ook daarvoor was de Islam al duidelijk in opkomst. Toen ik bijvoorbeeld Mamadi Diabate uit Kela foto's van maskers liet zien, wees hij er één aan met de opmerking dat hij in zijn kindertijd (de jaren vijftig) de mensen daarmee had zien dansen in de velden. 'Maar nu zijn wij allemaal moslim,' vervolgde hij.

Dat er in de jaren vijftig ook al een 'islamitische wind' woei door de Haut-Niger, toont de datering van het volgende verhaal over de gouden stoel die een legendarische voorouder van de familie Diawara uit Kela moet hebben gekregen van de legendarische strijder Tiramagan, de doder van Jolofin Mansa (uit: Cisse en Kamissoko 1991, p. 99, noot 18):

> "En 1959-1960, à la faveur d'un violent vent de puritanisme musulman que le wahabisme faisait souffler le Manden, le patriarche de Diâwara se serait défait, probablement plus par cupidité que par conviction religieuse, de l'escabeau en or de Djolofing Mansa, qui aurait été vendu sur la place de Bamako après avoir été découpé en morceaux par un bijoutier de cette ville."[19]

Blijkbaar was de gedachte aan die gouden stoel in de ogen van de Diawara in 1960 ontoelaatbaar, evenals de vele maskers die verbrand zijn in de afgelopen decennia. Tegenwoordig zijn er geen maskers meer te vinden in de Haut-Niger. Veel families hebben echter nog steeds voorwerpen in hun bezit die verwijzen naar beroemde voorouders. Zo hebben de Diawara uit Kela, dezelfde groep waarvan hierboven werd verteld dat zij een gouden zitkrukje hebben verkocht, een zwaard dat volgens de overlevering afkomstig is van Tiramagan.[20]

Ik acht het goed mogelijk dat de algemene aanvaarding van Islam van recente datum is, hoewel de mensen zelf altijd beweren dat hun eigen familie al eeuwen geleden is overgegaan tot de Islam of dat iedereen in hun dorp al lang moslim is. Zozeer is de Islam tegenwoordig ingeburgerd. Over Kangaba en Kela zijn geen vroege gegevens beschikbaar, maar beschrijvingen van nabije plaatsen ten noorden van Kangaba doen vermoeden dat grote groepen in de Haut-Niger de Islam indertijd

---

[19] Men lette op de waarschijnlijkheidsclausule die Cisse inbouwt in dit verhaal Bij mijn weten vond zijn eerste veldwerk in de Haut-Niger plaats in 1960, toen hij samenwerkte met Leynaud Dat was dus ná het verdwijnen van de gouden stoel

[20] Voor een afbeelding, zie Sissoko 1966, p 41 Dit zwaard was een soort toeristische attractie, voor geld mocht men het zien Ik heb geweigerd, met het argument dat ik mij vooral interesseerde in het dagelijks leven Een jonge Diawara vertelde mij dat een wetenschapper het had gedateerd als zeventiende-eeuws Clemens Zobel vertelde mij dat de Diabate in Kela een zwaard bezitten van de negentiende-eeuwse verzetsheld Samory Toure

afwezen (zie Valliere 1885 en Gallieni 1891) Zij toonden dit ondermeer door drinkgelagen te organiseren Hiermee provoceerden zij moslims, die immers het gebruik van alcohol verbieden Daarnaast kenden veel plaatsen ten zuiden en ten noorden van Kangaba reeds in de negentiende eeuw een geheel of gedeeltelijk geislamiseerde bevolking (idem, Park 1983, Caillie 1989) In het volgende hoofdstuk zal ik dieper ingaan op de Islam in de Haut-Niger in de negentiende eeuw

Wonen in Kela, over broers en ancienniteit

Tot nu toe wekt mijn beschrijving van Kela voornamelijk de indruk van een plaatje van een rustiek dorpje met landbouwers die op tijd hun islamitische gebeden opzeggen Een dorp in de Haut-Niger kent echter een sociale organisatie die enerzijds eenheid geeft, maar anderzijds spanningen oproept

De basiseenheid in een dorp in de Haut-Niger is een groep broers die met elkaar een erf delen Zij wonen naast erven van hun classificatorische broers, allen zijn het nageslacht van de voorvader die zich ooit heeft gevestigd op die plaats Het feit dat mannen met een broer-relatie bij elkaar wonen is de oorzaak van zowel gevoelens van solidariteit als van rivaliteit In dit hoofdstuk beperk ik mij tot processen die leiden tot groei en splitsing van een erf Als voorbeeld neem ik de familie Diabate, omdat de opbouw van haar erven representatief is voor de Haut-Niger Ik kies hen niet omdat zij beroemde griots zijn, dat aspect komt later pas aan de orde Ik hoop duidelijk te maken volgens welke principes groepen verwante mannen in een hierarchische relatie tot elkaar staan

In Kela staan relatief veel hutten op een klein oppervlak Er zijn geen brede wegen tussen de erven Auto's kunnen met moeite sommige plekken in Kela bereiken, de wirwar van kleine straatjes maakt fietsen al tot een gevaarlijke bezigheid De hutten zijn gegroepeerd in *luw* (erven, compounds) Een *lu* heeft een open ruimte in het midden, de hutten staan in een cirkel Bij dichtbevolkte *luw* zijn ook wel hutten neergezet op de open ruimte In Kela zijn de hutten verbonden met circa een meter hoge muurtjes, *kolokodokow* geheten Sommige *luw* zijn tegen elkaar aan gebouwd, sommige gescheiden door een smal weggetje [21]

Per *lu* wonen soms tot tien nauw verwante mannen, meestal afstammelingen van dezelfde grootvader of overgrootvader, met hun vrouw(en) en kinderen Grote *luw* zijn kenmerkend voor het platteland van de Haut Niger, soms kunnen zij meer dan 100 personen bevatten (Leynaud en Cisse 1978, p 204) De onderverdeling per hut

[21] Een enkele familie woont buiten Kela dichter bij de velden die zij bebouwen Sommige dorpen in de Haut-Niger hebben een min of meer ommuurd dichtbevolkt centrum (Leynaud en Cisse 1978 p 73 ss) een restant uit vroegere tijden van oorlog maar in Kela is dit niet het geval

gaat volgens vaste principes; elke volwassen man en elke volwassen vrouw heeft in principe een eigen hut. Ook zijn er kookhutten. Meisjes slapen bij de moeder tot hun huwelijk. Jongens slapen tot hun puberteit bij hun moeder. Vervolgens delen zij samen met leeftijdgenoten een hut totdat zij gaan trouwen.

Een *lu* kent een economisch aspect. De bewoners van een *lu* zijn niet allemaal verwanten en aanverwanten. Op een *lu* van een succesvolle familie wonen ook loonarbeiders. Naar aanleiding van grote *luw*, schrijven Leynaud en Cisse (1978, p. 204): 'le *lu* est un véritable village en modèle reduit.'

Beslissingen over de organisatie van de *lu* zijn in handen van de volwassen mannen die op de *lu* wonen. De oudste van hen is de *lutigi*, de chef van de *lu*. Over zijn positie, een man temidden van zijn 'jongere broers', zal ik nog vaak spreken.

Voordat ik de woonstructuur verder kan beschrijven, vraagt het verwantschapssysteem enige aandacht. Voor een uitvoerige beschrijving en de terminologie hiervan, verwijs ik naar de etnografie van Leynaud en Cisse (1978). Hier beperk ik mij tot het uitwerken van het ordenende principe bij uitstek in het verwantschapssysteem en de gehele samenleving: anciënniteit.

De Malinke rekenen afstamming via de vader, zij hebben dus een patrilineaire afstamming: zonen en dochters erven vaders achternaam (*jamu*). Een groep patrilineaire verwanten heet *bonda* (= letterlijk 'hutingang' / 'huisdeur').[22]

Een *bonda* heeft een gemeenschappelijk veld in eigendom; dit veld is onvervreemdbaar van de *bonda*. Hierop werken alle mannelijke leden van de *bonda*. De verdeling van de oogst van dat veld is in handen van het oudste mannelijke lid van de *bonda*. De opbrengst van dit veld is relatief gezien klein; het gemeenschappelijk veld onderstreept vooral wie zich rekent tot de *bonda*.

Het merendeel van de voedselproduktie vindt echter plaats op velden die een getrouwde man bewerkt voor zichzelf en zijn eigen vrouw en kinderen. Niet elk 'gezin' heeft daarom even veel en even goed te eten; op één *lu* kunnen de maaltijden verschillen per gezin.

Een *bonda* bestaat uit verschillende generaties. Binnen één generatie spreekt men elkaar aan in classificatorische term als 'broer' of 'zus'. Deze termen worden zelfs nog gebruikt in relaties met een relatief grote verwantschappelijke afstand. Hoewel er wel termen bestaan voor de eigen broer of zus, gebruikt men binnen de *bonda* meestal termen als *dògòmuso* ('jongere zus'), *kòròmuso* ('oudere zus'), *dògòke* ('jongere broer') en *kòròkè* ('oudere broer'), mits men behoort tot dezelfde

[22] Het verschijnsel *bonda* lijkt veel op wat antropologen een 'patrilineage' of 'lineage' noemen Leynaud en Cisse spreken bijvoorbeeld van een 'lignage mineur' Ik probeer deze term zoveel mogelijk te vermijden, omdat er ook andere termen zijn die te vertalen zouden zijn als 'lineage' Hoewel het moeilijker leest, is het niet-vertalen van deze termen de enige manier om de dynamiek van de samenleving te beschrijven

generatie. Behoort men tot een andere generatie dan gebruikt men *fa* ('vader') of *ba* ('moeder'), *mokè* ('grootvader'/'mannelijke voorouder') of *mòmuso* ('grootmoeder' / 'vrouwelijke voorouder'), *denkè* ('zoon') of *denmuso* ('dochter'), dan wel *moden* ('kleinkind').

Het belang van anciënniteit is reeds duidelijk te zien in de termen voor broer en zus: deze zijn óf ouder óf jonger. Anciënniteit bepaalt iemands status in relatie tot een ander. Anciënniteit bepaalt voor een groot deel het onderlinge gedrag; de oudere mag in principe de jongere opdrachten geven. In de Inleiding gaf ik dit al aan bij mijn veldwerkmethode. Hier wil ik het illustreren aan de hand van een niet-Afrikaans voorbeeld, dat een leerzame les voor mij was.

CASE: 'Oudere zus, geef mij water'

In april 1991 volgde ik een beginnerscursus Bambara bij professor Gérard Dumestre in Parijs. Na vijf dagen zwoegen en brabbelen, eindigde Dumestre de cursus met een rollenspel. Ik moest spelen om 'op bezoek te gaan' bij 'mijn oudere zus' Catherine Bouillet, een kunstenares die in 1990 enkele maanden in Kela had gewoond.

Ik deed alsof ik op een deur klopte en Catherine deed open. Wij wisselden enkele groetformules uit en vielen toen stil. Daarop besloot ik het initiatief te nemen in onze conversatie. Ik zei: 'Oudere zus, ik heb dorst, geef mij water.' Ogenblikkelijk greep Dumestre toen in, iets wat hij bij de andere rollenspellen niet deed: 'Hoe haal je het in je hoofd om je oudere zus zoiets te vragen! Voor iets dergelijks moet je een jonger persoon aanspreken! Weet je dan niets van omgangsvormen?'

Het belang van anciënniteit is nog duidelijker bij een verschil in generatie; de oudere generatie geniet veel meer status dan de jongere. Iemand van een oudere generatie hoeft niet ouder te zijn in leeftijd. Omdat families gedurende vele generaties bij elkaar wonen en omdat niet alle families zich even snel reproduceren, is het mogelijk dat jongere mensen van de ene *bonda* tot een oudere generatie behoren dan oudere mensen van een andere *bonda*, en daarmee het daarbij behorende respect verdienen.

Anciënniteit wordt gerekend in leeftijd en in generaties mannen. Bij afwezigheid van verwantschap, is leeftijd het enige leidende principe. De oudste geniet de meeste status. Bij verwantschap wordt het ingewikkelder, omdat leden van verschillende *bondaw* structureel een generatie kunnen verschillen. Op grond van anciënniteit is het mogelijk dat in bepaalde situaties de in leeftijd jongere classificatorische vader de in leeftijd oudere classificatorische zoon gehoorzaamt. Mutatis mutandis kan een in leeftijd jongere in een bepaalde context proberen om een dienst te eisen van een in leeftijd oudere persoon, wanneer laatstgenoemde classificatorisch tot een latere generatie behoort.

De hierarchisering op basis van anciënniteit geeft de samenleving dus niet een rigide pikorde, maar zorgt voor een dynamisch stelsel van relaties, waarin iedereen vele malen de positie van jonger en ouder inneemt Soms gebeurt dit zelfs tegelijk, bijvoorbeeld wanneer men classificatorisch een generatie ouder is, maar in leeftijd jonger Het is onmogelijk om absoluut de oudste te zijn Slechts binnen een bepaalde context kan men erkend worden als de oudste Een dergelijke positie is dan afhankelijk van de werkelijke leeftijd, de generatie waartoe men behoort, en de kennis die iemand voorhanden heeft

De complexiteit van een relatie bleek bijvoorbeeld uit mijn discussies met Kasemadi Kamisoko, een van de griots die in Nederland op tournee was Ik gehoorzaamde hem altijd als mijn 'oudere broer' Bij het aanvragen van een visum voor Nederland bleek hij echter twee jaar jonger te zijn dan ik ben Dit was voor mij het sein om hem regelmatig voor schut te zetten Spoedig daarna 'vond ik uit' dat Kasemadi *mijn kind* was [23] Dit gaf aanleiding tot veel hilariteit, maar werd door Kasemadi als erg krenkend ervaren Op zijn beurt 'vond' Kasemadi toen een redenering dat hij mijn vader was Zo zette hij de zaken weer recht en dwong hij mij op te houden met mijn grappen in het vervolg behandelden wij elkaar weer met wederzijds respect als 'jongere broer' en 'oudere broer'

Het feit dat ik mijzelf in Kela als een zoon van de Diabate presenteerde, was een bewuste keuze om zo min mogelijk pretenties te hebben Uit mijn confrontatie met Kasemadi blijkt al hoe gevaarlijk het is om meer te willen In de positie van 'zoon' kon iedere volwassen man en vrouw gehoorzaamheid van mij eisen In de praktijk werd ik behandeld als de zoon van Lansine Diabate en gebruikte men hem als referentiepunt om zijn of haar positie ten opzichte van mij te bepalen

In deze paragraaf bleek dat de positie van iedere inwoner van de Haut Niger ingebed is in een wirwar van relaties, die in wisselwerking met elkaar staan en die formeel gezien in tegenstelling met elkaar kunnen zijn Anciënniteit wordt binnen een context bepaald op grond van generatie, leeftijd en argumentatie De principes waarmee deze argumenten worden vorm gegeven zullen duidelijk worden in dit hoofdstuk en in hoofdstuk 5

Principes van splitsing 'fadenya' en 'badenya'

Tot nu toe leek de vestiging erg harmonisch een *lu* heeft als basis een de mannen van een *bonda*, enkele generaties mannelijke verwanten Een dergelijke groep blijft in principe op de oorspronkelijke lokatie, omdat mannen zich patrilokaal vestigen en vrouwen derhalve virilokaal huwen de vrouwen gaan wonen op de *lu* van hun man,

[23] Kasemadi s moeder is de oudere zus van Lanfia Diabate een classificatorische zoon van mijn gastheer Lansine Diabate

zowel wanneer zij uit het dorp zelf als wanneer zij van buitenaf komen. Bij patrilokale vestiging en virilokaal huwelijk blijven de mannelijke leden van de *bonda* dus in principe immobiel, terwijl de vrouwen naar elders vertrekken.

Virilokale vestiging in combinatie met patrilineaire afstamming leidt in de praktijk tot een grote variatie in het 'uiterlijk' van de *lu*. Rivaliteit, voedselschaarste en schaarste aan woonruimte kunnen hierbij verstorend werken. Deze drie factoren zal ik afzonderlijk bespreken.

Voedselschaarste spreekt voor zich; een tekort aan oogst of bouwgrond zal iemand nopen zich elders te vestigen. Verloopt de vestiging daar wel succesvol, dan zullen op termijn twee verschillende *bondaw* ontstaan.

Ook schaarste aan woonruimte leidt tot een splitsing: op termijn zullen de leden van de *bonda* op verschillende *luw* gaan wonen. In dat geval bouwen zij een *lu* vlakbij de oude *lu*. Uitbreiding van de oude *lu* is in Kela vaak niet mogelijk, omdat de *luw* dicht bijeen staan en de open ruimtes op de *luw* al zijn volgebouwd. Wanneer een nieuwe *lu* is gebouwd, dan heeft splitsing van *luw* plaatsgevonden. De leden van die *luw* zullen zich echter nog als één *bonda* blijven beschouwen, hoewel dat op termijn kan veranderen.

Splitsing kan ook plaatsvinden bij een conflict. Deze vorm van splitsing geeft veel inzicht in de structuur van zowel de samenleving als van de verhalen. De terminologie waarin men in Mande over conflict spreekt, verwijst rechtstreeks naar de spanningen in het verwantschapssysteem.

Het verwantschapssysteem maakt een onderscheid tussen 'kinderen van dezelfde moeder' en 'kinderen van dezelfde vader'. Er bestaat rivaliteit tussen broers van dezelfde vader, maar niet dezelfde moeder.[24] De oorzaak hiervan ligt in het polygame (polygyne) huwelijkssysteem in Mande.

De term voor afstamming van dezelfde vader en van verschillende moeders is *fadenya*, afstamming van dezelfde moeder heet *badenya*. *Fa* betekent 'vader', *ba* betekent 'moeder', *den* betekent 'kind' en *-ya* is een achtervoegsel dat vergelijkbaar is met -heid in het Nederlands. *Badenya* betekent op het platteland automatisch kinderen van dezelfde vader, omdat een man meestal vóór het huwelijk of uit een eerder huwelijk geboren kinderen adopteert wanneer hij de moeder van die kinderen trouwt. Harmonie wordt in de Haut-Niger verwoord met de uitdrukking *fa kelen, ba kelen* ('même mère, même père'). Dat laatste heet 'full sibling', in tegenstelling tot 'half sibling', een kind van respectievelijk dezelfde vader/moeder, maar niet dezelfde moeder/vader. Een 'full sibling' is niet hetzelfde als *baden*,

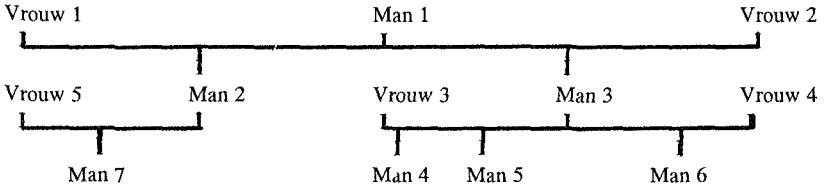
[24] Reeds in de jaren veertig noteerde Meyer Fortes de segmenterende kracht tussen halfbroers in segmentaire lineage-systemen (voor een uitgebreide beschrijving, zie Zobel 1993). Voor Mande in het bijzonder heeft vooral Bird dit principe uitgewerkt; het artikel van Bird en Kendall (1980) vormde een doorbraak.

omdat *baden* louter kijkt naar het perspectief van de moeder, *badenw* zijn dus ook kinderen van één moeder, maar verschillende vaders [25] Mutatis mutandis geldt dit ook voor *faden* Dit is slechts een beperkte vorm van 'half sibling', omdat het louter geldt voor kinderen van dezelfde vader en verschillende moeders Andersom komt - voor zover ik weet - niet voor, in de praktijk niet door bovengenoemde adoptie, in de orale traditie van Mande ben ik het ook nooit tegengekomen [26]

Het bijzondere aan de termen *fadenya* en *badenya* is dat zij, hoewel zij etymologisch ontegenzeggelijk verwijzen naar een verwantschapsrelatie, het meest worden gebruikt in de betekenis van respectievelijk 'rivaliteit' en 'harmonie' Bird en Kendall (1980) hebben gesteld dat *fadenya* een zeer gemarkeerd principe is in Mande, rivaliteit tussen *fadenw* wordt gezien als vanzelfsprekend en onontkoombaar *Fadenya* is verbonden met centrifugale krachten die leiden tot een sociaal onevenwichtige toestand bijvoorbeeld afgunst, jaloezie en wedijver (Bird en Kendall 1980, p 15) *Badenya* staat voor het tegengestelde sociale solidariteit, veiligheid en wederzijdse hulp (idem) Hoewel *fadenya* en *badenya* in de oorspronkelijke betekenis verwantschapstermen zijn, verwijzen zij dus vooral naar sociale processen en waarden

Bird en zijn leerlingen hebben het concept *fadenya* nooit uitgewerkt in etnografische analyses Dat wil ik nu gedeeltelijk doen door de nadruk te leggen op het relationele karakter van *fadenya* en *badenya* binnen het patrilineaire afstammingssysteem Ik wil erop wijzen dat twee personen regelmatig tegelijkertijd in een *faden*-relatie én een *baden*-relatie tot elkaar staan Vanwege het classificatorische karakter van verwantschapstermen, meen ik tevens dat *faden* niet alleen van toepassing is op biologische verwantschap

Figuur 1 *Badenya* en *fadenya*



[25] Voor de inzichten in deze paragraaf ben ik alle dank verschuldigd aan Saskia Brand Zij wees mij erop dat in Bamako mannen regelmatig vóór het huwelijk geboren kinderen niet erkennen en adopteren, wanneer zij de moeder ervan trouwen Dan zijn de *badenw* dus 'half siblings' Misschien ten overvloede wil ik expliciet stellen dat veel auteurs (zoals ik tot voor kort zelf ook deed) de termen *faden* en *baden* onjuist gebruiken

[26] Mirjam de Bruin vertelde mij dat de Fulbe een dergelijke verwantschapsconstructie kennen binnen verhalen over samenwerking tussen twee rijken

In figuur 1 is te zien hoe *fadenya* en *badenya* afhankelijk zijn van het referentiepunt dat de betrokkenen kiezen Man 4 en Man 5 zijn onmiskenbaar elkaars *baden* Man 4+5 en Man 6 staan in *fadenya* tot elkaar, maar ten opzichte van Man 7 is er sprake van *badenya* tussen Man 4+5+6, omdat zij Vrouw 2 beschouwen als hun gemeenschappelijke (groot)moeder in de context van hun relatie met Man 7 Zo worden kinderen van verschillende moeders beschouwd als kinderen van dezelfde moeder wanneer er een generatie verder wordt gerekend via de vader Er bestaat dus rivaliteit op verschillende niveaus binnen de relatie tussen Man 4+5 en Man 6, en binnen de relatie tussen Man 4+5+6 en Man 7 Man 4+5+6 of Man 4+5+6+7 kunnen echter weer samenwerken als elkaars *badenw* wanneer zij in conflict staan met een buitenstaander Kortom, *fadenya* en *badenya* zijn relationele termen die verschillende relaties markeren, afhankelijk van het niveau waarop het probleem zich afspeelt en van het referentiepunt dat men kiest

Deze notie van het relatieve karakter van *fadenya* zal als een rode draad lopen door mijn analyse van de genealogie van de vorsten van Mande in hoofdstuk 5 Ik zal aangeven dat het relatieve karakter van *fadenya* geen abstracte hypothese is, maar een principe dat aan de basis ligt van vele vormen van samenwerking Ik neem derhalve afstand van de vele etnografen die het relatieve karakter van *fadenya* over het hoofd lijken te zien Leynaud en Cisse, de etnografen van de Haut-Niger, schrijven volgens mij ten onrechte (1978, p 254)

> Si les relations sociales s'appuyaient uniquement sur les structures genealogiques, la cohesion de la communaute villageoise aurait bien du mal a se maintenir, car on sait que chez les Malinke, *fadenya* (descendance patrilineaire) est synonyme de rivalite pour le pouvoir "

Het moment van escalatie tussen *fadenw* heet *janfa*, meestal vertaald met 'verraad' [27] Gezien het situationele karakter van *fadenya* is het onmogelijk om aan te geven tussen wie de *janfa* zal plaatsvinden, *janfa* hoeft niet automatisch plaats te vinden tussen biologische *fadenw* Wanneer een relatie escaleert in een conflict, zal men het *janfa* noemen en dus automatisch een verwantschappelijke term, *fadenya*, gebruiken Mutatis mutandis kan men natuurlijk een conflict verwoorden in termen van verwantschap *Fadenya* is immers het meest gebruikt in de betekenis van 'rivaliteit' Leynaud en Cisse zien over het hoofd dat *fadenya* in een andere context tot solidariteit kan leiden [28] In de komende paragrafen probeer ik aan te geven in hoeverre *fadenya* een rol speelt bij opvolgingskwesties en in het leven van alledag

---

[27] *Janfa* door *fadenya* is volgens Bird en Johnson ook het centrale thema van het Sunjata epos

[28] Eventuele solidariteit in Mande verklaren Leynaud en Cisse uit de structuur van het voormalige Mali rijk Zie hoofdstuk 3

De dynamiek van erfopvolging

Fadenya is een factor bij processen van splitsing *Bondaw*, patrilineaire afstammingsgroepen, splitsen niet op een vaststaand moment op, splitsing vindt plaats op de lange termijn en is ingebed in andere sociale processen Cruciale momenten vormen het overlijden van de oudsten binnen de *bondaw*, bij kwesties van erfopvolging laten de spanningen zich het duidelijkst gelden

Bij erfopvolging blijkt hoe zwaar anciënniteit weegt, een oudere broer heeft meer rechten dan zijn jongere broer, en een classificatorische vader heeft meer rechten dan zijn classificatorische zoon Bij overlijden van een oudere broer, gaan diens rechten dus over op zijn jongere broer, oftewel degene die binnen dezelfde generatie in leeftijd vlak na hem komt De oudste zoon van de overledene moet wachten tot de gehele generatie 'vaders' én zijn classificatorische oudere broers zijn overleden [29] Dit systeem heet collaterale opvolging

Omdat iedereen tientallen classificatorische broers en vaders heeft, kunnen bij erfopvolging mannen in aanmerking komen die genealogisch 'op grote afstand' staan Want officieel is immers 'vaders-vaders-vaders-broers-zoons-zoon' ook een vader [30] Zo iemand zal echter zelden beschouwd gaan worden als *bonda*-oudste, omdat hij in de loop der tijd hoogstwaarschijnlijk elders is gaan wonen en nauwelijks invloed heeft op de *lu* van de *bonda* van de overledene

De grootte van een *bonda* wordt bepaald door zijn beheersbaarheid, die voor een deel afhankelijk is van de status van het oudste lid van de *bonda* Na diens overlijden zullen verschillende personen aanspraak maken op het erven van het leiderschap Het is bijvoorbeeld mogelijk dat de oudste zoon van de overledene reeds een oudere man is die veel status geniet Hij kan dan trachten eventuele jongere broers van de overledene te passeren,[31] mogelijk weinig daadkrachtige oude mannen Ook is het mogelijk dat 'broers' het niet eens worden over de opvolging *janfa*, verraad, ligt op de loer, zodra het oudste lid van de *bonda* is gestorven [32]

Zo ontstaat bij opvolging een statusconflict tussen de kandidaten Daarin beredeneert ieder voor zich waarom hijzelf wel en de anderen géén recht hebben op de opvolging In dit debat gaat men uit van de verwantschapsrelatie tot elkaar De

---

[29] Dit principe van erfopvolging beschrijft Ibn Khaldun (Notes Africaines 1959, p 71) reeds voor de koningen van het Mali-rijk Mari Jata wordt opgevolgd door achtereenvolgens drie van zijn zonen en de beroemde koning Musa heeft als opvolger zijn broer Suleyman Daarna volgt pas Musa's eigen zoon Het is echter onduidelijk in hoeverre Ibn Khalduns genealogie gekleurd is door zijn eigen opvattingen over erfopvolging Voor een discussie, zie Austen en Jansen 1995

[30] 'Achter-achter-achter-oom' zouden wij zo iemand in Nederland noemen

[31] Dit was het geval bij de opvolging van Jemusa Sumano de voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali' Zie hoofdstuk 6 en 7

[32] Wanneer een jongere *baden* wil opvolgen, kan dit wanneer de oudere *baden* vrijwillig afstand doet van de opvolgingsrechten Meestal zal zo'n ambitieuze jongere broer zich echter al lang ergens anders hebben gevestigd

doorslag zal gegeven worden door een combinatie van biologische verwantschap, genealogische afstand, de genealogie die beide partijen accepteren, status, politieke macht, grootte van de *bonda* en het feit of de *lu* economisch gezien levensvatbaar zou zijn na een eventuele splitsing Het is mogelijk dat er permanent twee kampen ontstaan, splitsing heeft dan plaatsgevonden Beide pretendenten vormen dan, op termijn, een nieuwe *bonda*

Nu zal ik het proces van splitsing verduidelijken aan de hand van een case-beschrijving van het vestigingspatroon van de Diabate uit Kela Dit voorbeeld beschrijft een belangrijk aspect in de sociale dynamiek en introduceert tevens de hoofdrolspelers van dit boek De beschrijving klopt globaal voor de gehele periode van mijn verblijf, omdat in die periode niemand is overleden

De vestiging van de Diabate toont een kaleidoscoop aan verschillen die ontstaan door opvolgingskwesties, grondschaarste en voedselschaarste Het zijn alle fenomenen die horen bij patrilineaire afstamming en patrilokale vestiging van manszijde Het meest opvallende aan deze case is het vreedzame verloop van splitsing Zelfs als er genealogisch grote afstanden zijn, blijft men het liefst zo dicht mogelijk bij elkaar wonen Dit is, naast het logische argument dat ik reeds gaf, een empirisch argument tegen de opmerking van Leynaud en Cisse (supra) dat broers louter onderlinge rivaliteit kennen

CASE Vestiging van de Diabate in Kela

De Diabate uit Kela noemen zich 'Damorila' Dit betekent letterlijk 'bij Damori' of 'afstammend van Damori' Damori is de eerste Diabate die, volgens de overlevering, zich heeft gevestigd in Kela Tegenwoordig rekenen de Diabate uit Kela zich echter niet allen tot de *bonda* van Damori Er zijn nu vijf *bondaw* [33] Dit aanvaardt iedereen als een gegeven feit Niemand kon mij duidelijke antwoorden geven op mijn vragen over dit onderwerp De vijf *bondaw* worden dus niet gezien als afstammelingen van vijf verschillende *badenw* of *fadenw*

Wie in Kela rondloopt zal deze vijf *bondaw* niet weerspiegeld zien in de wijze waarop de *luw* zijn opgebouwd, er zijn geen vijf keurig ommuurde erven Figuur 2 geeft geabstraheerd aan hoe de *luw* ten opzichte van elkaar liggen

De oudste Diabate in Kela is Mambi, een ziekelijke, weinig daadkrachtige man Hij is de oudste man van de *bonda* die woont op *lu* 1 (zie figuur 2) Zijn jongere broer El Haji Mamadi woont daar ook Van de daaropvolgende generatie woont er slechts een man op deze *lu* De andere mannelijke familieleden wonen elders en daarom maakt deze *lu* een verlaten indruk

Voor de *bonda* die op *lu* 2 woont, geldt ook dat zij slechts een *lu* bewoont

[33] In het Frans spreken de Diabate over cinq familles

(zie figuur 2). Zijn enige oude mannelijke bewoner is Yamudu. Hij is van dezelfde generatie als Mambi en El Haji Mamadi. Omdat hij enkele jaren jonger is dan zij, spreekt hij hen aan als 'oudere broers'. Op deze *lu* wonen enkele 'zonen' van Yamudu met hun gezinnen. Samen zo'n 25 personen.[34]

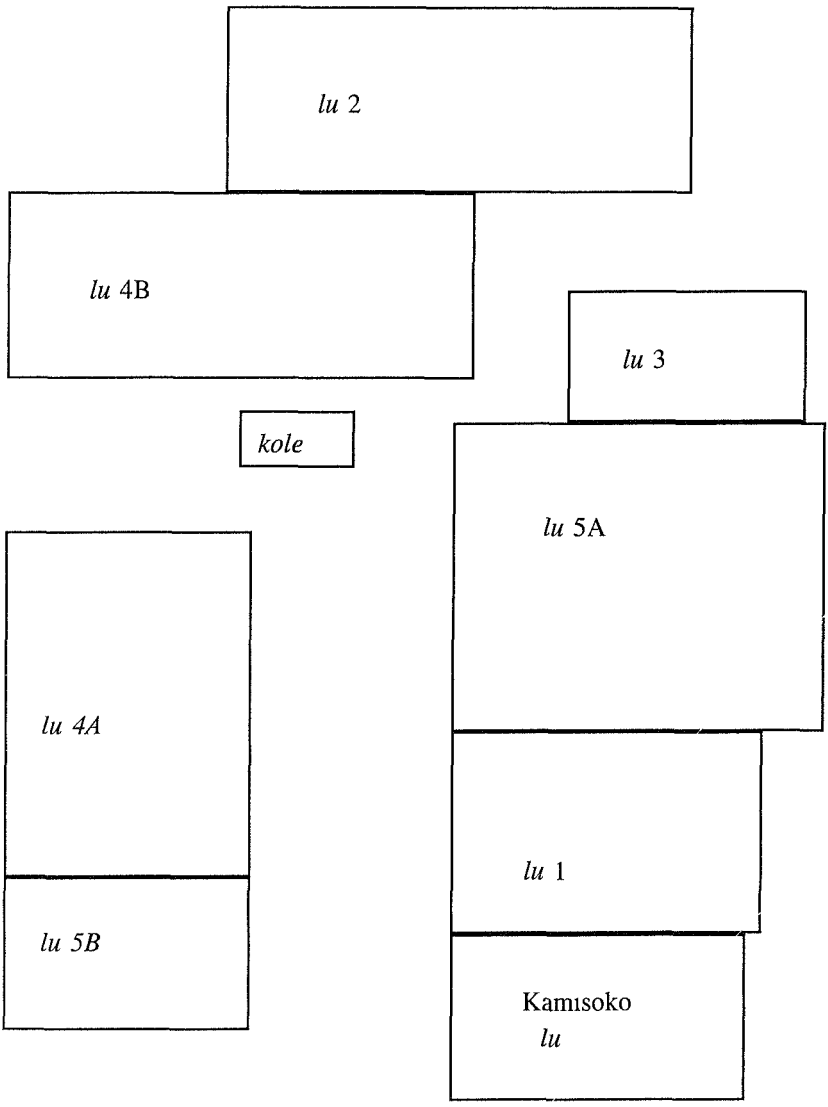
Bonda 3 wijkt af van de voornoemde twee. Tot zijn overlijden in 1987 woonde Kanku Madi Diabate, de voorganger van Lansine Diabate als officieel verteller van het Sunjata-epos, op *lu* 3 (zie figuur 2). Na zijn dood was zijn zoon de oudste bewoner van de *lu*. Toen deze kort daarna onverwacht overleed, bleef er uiteindelijk slechts één bewoonster over. Deze is op *lu* 2 gaan wonen. Nu worden de hutten van *lu* 3 gebruikt als slaapruimte voor jongemannen van de andere *bondaw*.

Mambi Diabate (links) en Yamudu Diabate (rechts).

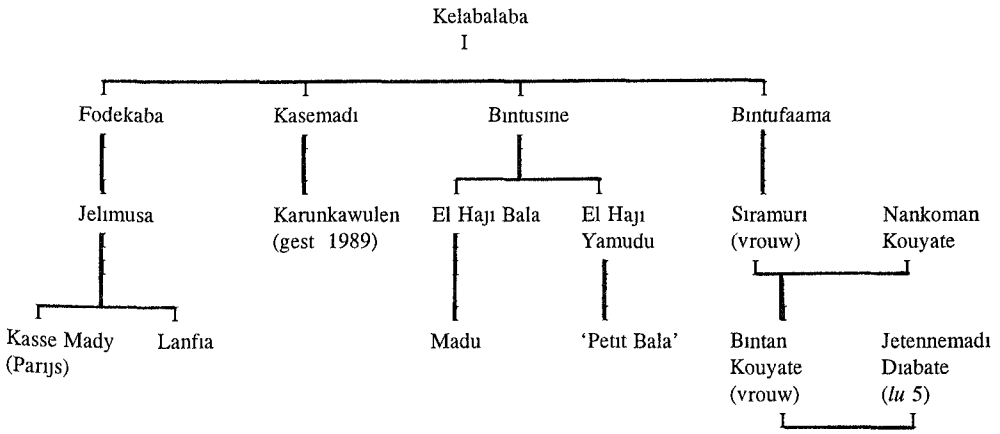
Toch blijft men spreken van vijf *bondaw*. Men telt die van Kanku Madi nog steeds mee, hoewel zijn nageslacht niet meer in Kela woont. Men reageerde altijd fel op mijn suggestie dat deze *bonda* eigenlijk niet meer bestond. Men gaf als argument dat de afstammelingen van Kanku Madi altijd nog naar Kela zouden kunnen terugkeren. Tot die tijd draagt Yamudu (*lu* 2) de verantwoordelijkheid voor het reilen en zeilen op deze *lu*.

[34] Nauwkeurige cijfers zijn niet te geven, omdat mensen regelmatig tijdelijk weg waren. De aantallen in deze case zijn schattingen die ik baseer op observaties en op de bijgevoegde genealogieën.

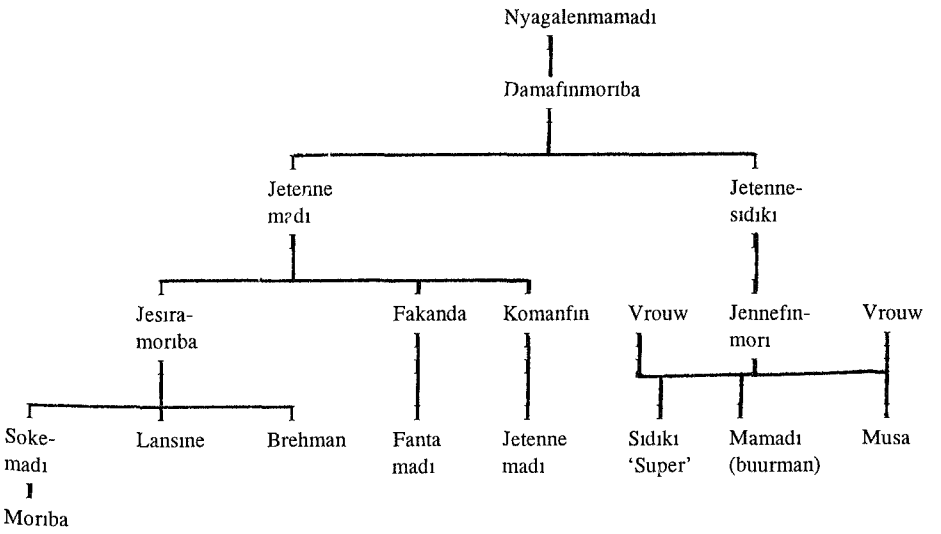
Figuur 2 Geschematiseerde weergave van de *luw* van de Diabate uit Kela en hun buren de Kamisoko De *luw* zijn afgescheiden met lage muurtjes Er is per *lu* een hoofdingang, maar op meerdere plaatsen zijn de tussenliggende muurtjes geslecht Tussen de groepen *luw* loopt een zandpad Een *kole* is een houten platform



Figuur 3 De verwantschap tussen enkele beroemde personen van *bonda* 4 en hun relatie met Siramuri Diabate en haar dochter Bintan De personen in de laatste rij zijn tussen de 30 en 45 jaar Uit de één na laatste rij zijn nog slechts El Haji Bala en El Haji Yamudu in leven



Figuur 4 De verwantschap tussen de broers van bonda 5 De genoemde personen uit laatste en één na laatste generatie zijn allen nog in leven en wonen op *lu* 5A, met uitzondering van Fantamadi (*lu* 5B) en Sokemadi die een huis op *lu* 5A heeft, maar die in het nabijgelegen dorp Balanzan woont Al hun genoemde voorvaderen zijn overleden



Tot dusver waren de *bondaw* weinig ingewikkeld, omdat op elke *lu* één *bonda* woont. Veel meer mensen zijn betrokken bij de overige twee *bondaw*.

Bij de *bonda* waarvan de leden wonen op *lu* 4A en *lu* 4B genieten twee oude mannen een hoge status, te weten El Haji Bala en zijn jongere *baden* El Haji Yamudu.[35] Hoewel El Haji Bala qua leeftijd de oudste Diabate is, behoort hij tot een jongere generatie dan de oude mannen van *lu* 1 en 2; derhalve spreekt hij hen aan met 'vader'.

De twee broers El Haji Bala en El Haji Yamudu wonen op verschillende *luw* die gescheiden zijn door een zandpad (voor de *bonda*, zie figuur 3). El Haji Yamudu's huis is in 1957 gebouwd; dat staat er met grote letters op geschreven. Waarschijnlijk heeft dus rond die tijd een splitsing plaatsgevonden. Hier heeft schaarste aan woonruimte geleid tot het ontstaan van een nieuwe *lu*.[36] De splitsing duidt niet op een ruzie. El Haji Yamudu was eind jaren vijftig een van de jongeren binnen de *bonda*; zijn vader Bintusine moet de nieuwbouw indertijd goedgekeurd hebben. In die tijd leefden ook nog broers van Bintusine. Wanneer El Haji Yamudu en zijn oudere broer overleden zijn, zal de situatie sterk veranderen. Dan zullen alleen maar kinderen van El Haji Yamudu op *lu* 4B wonen, terwijl de kinderen van zijn broers op *lu* 4A wonen. Er is dan een zekere genealogische afstand tussen de twee *luw*. Dit kan ertoe leiden dat men hen ooit als twee verschillende *bondaw* gaat beschouwen. Elke suggestie van mijn kant hierover, werd echter altijd afgewezen.

De laatste *bonda*, die woont op *lu* 5A en *lu* 5B is alleen te begrijpen met behulp van een verwantschapsschema (figuur 4). Hierop staan de namen van de volwassen mannelijke, in Kela woonachtige, bewoners van deze *bonda*, plus de namen van enkele van hun broers. De oudste generatie mannen van *bonda* 5 zijn, net als El Haji Bala en El Haji Yamudu, classificatorische zonen van Mambi, El Haji Mamadi en Yamudu.

Het schema laat zien dat de bewoners van *lu* 5A en 5B dezelfde overgrootvader hebben: Damafinmoriba.[37] Tevens is te zien hoe een *bonda* kan voortbestaan; zo woont Sokemadi's tweede zoon Moriba samen met zijn gezin en zijn moeder in Kela, terwijl zijn vader in het naburige Balanzan woont.

Ook op *lu* 5 heeft schaarste aan woonruimte geleid tot de bouw van een nieuwe *lu*. Enkele jaren geleden heeft Fantamadi *lu* 5B laten bouwen.

Binnen *bonda* 5 heeft bovengenoemde Sokemadi een bijzondere positie. Hij

---

[35] Beide broers komen veelvuldig voor in literatuur over Kela El Haji Bala als 'Kelabala', 'Nansa Bala' of 'Bala', en El Haji Yamudu als 'Yamudu' of 'Yamuru' Ik heb gekozen hun namen te schrijven op de wijze waarop men mij heeft geleerd hen aan te spreken

[36] Ook kan men tijdelijk elders gaan wonen Een zoon van El Haji Yamudu, Chaka, woont bijvoorbeeld met zijn vrouw op een *lu* van de Kamisoko, naast de overige Diabate

[37] Verdere gegevens van deze *bonda* geven aan welke dynamiek de bewoning van een *lu* onderhevig kan zijn Tot de generatie van de vaders van de huidige bewoners behoorden nog twee personen Morike Jemusa en Jegemusa Morike kreeg alleen dochters en dus verdween zijn nageslacht van de lu Jemisa kreeg geen kinderen en de kinderen van Jegemusa wonen in Conakry, de hoofdstad van Guinée

woont als handelaar in Balanzan, een groot dorp twaalf kilometer van Kela. Hoewel hij slechts enkele dagen per maand in Kela is, noemt iedereen hém als de oudste bewoner van de *lu*. Hij heeft ook daadwerkelijk permanente woonruimte op de *lu*. Tot 1993 was dit een grote hut die nu vervangen is door een groot rechthoekig gebouw. Vanuit het perspectief van de *bonda* is hij als oudste de vanzelfsprekende autoriteit. Men noemt Sokemadi *lutigi* (chef van de *lu*) En hoewel zijn jongere broer Lansine de dagelijkse zaken regelt, is deze zich er altijd van bewust dat hij dit doet als jongere broer van Sokemadi.

Lu 5A laat ook zien dat in Mande autoriteit op verschillende niveaus tegelijk ligt. Ten opzichte van de andere *luw* is *lu* 5A een vanzelfsprekende eenheid, maar binnen de *lu* zelf is er een duidelijke tweedeling tussen de kinderen van Jetennemadi en Jetennesidiki, de grootvaders van de huidige bewoners. Mijn buurman Mamadi was geheel gericht op zijn oudere broer Sidiki, wat betreft de planning van zijn werk, het gebruik van ossen voor de ploeg en het gebruik van gemeenschappelijke goederen. Met Lansine had hij relatief veel minder te maken. Wanneer hij bijvoorbeeld vertelde dat 'le grand-frère' het ergens niet mee eens was of iets voorstelde, bleek het altijd over Sidiki te gaan. Mamadi en Sidiki aten bijvoorbeeld regelmatig bij elkaar, evenals Brehman altijd bij Lansine aanschoof. Tussen '(achter-)neven' gebeurde zoiets niet.

Opvallend is dat de bewoners van *lu* 5A en 5B soms op grote genealogische afstand van elkaar staan, maar volgens hun eigen zeggen is er nooit sprake van een *faden*-relatie; in de tijd terug gerekend ligt altijd een *baden*-relatie aan de oorsprong.

Over tien jaar zullen de vader-zoon verhoudingen tussen de *bondaw* geheel anders zijn. De oudste mannen van *bonda* 5 zijn nu in leeftijd relatief jong en bovendien classificatorische zonen van enkele oude Diabate, maar dit kan snel veranderen. Wanneer de huidige 70+-ers zijn overleden, zijn mannen als Sokemadi en Lansine de oudste 'vaders' geworden temidden van vele jongere broers die hun generatie dan nog telt. De Diabate zullen dan op basis van anciënniteit aan Sokemadi de hoogste status toeschrijven.[38]

Wat toont deze beschrijving? Ten eerste dat het economisch goed gaat met de Diabate. Terwijl trek naar de grote stad een algemene klacht is en daarom veel dorpen in de Haut-Niger er verlaten en half vervallen bij liggen, zijn bij de Diabate alle huizen bewoond, zo ook de vrijgekomen hutten op *lu* 3. Dit komt vooral doordat *lu* 4A, 4B, 5A en 5B floreren. Tot *bonda* 4, waarop ondermeer El Haji Bala en El Haji Yamudu wonen, behoren veruit de rijkste Diabate, terwijl de andere *luw* duidelijk minder rijk zijn. Dat duidelijke verschil in rijkdom tussen de *bondaw* van de Diabate is een ander opmerkelijk feit.

[38] Voor een kritische kanttekening bij deze redenering, zie de Conclusies

Ten derde laat deze beschrijving zien dat uitbreiding, splitsing en verdwijning door elkaar heen lopen, ook wanneer het een groep voor de wind gaat. Het zijn geen één-dimensionale processen. Terwijl het verdwijnen van de *bonda* van Kanku Madi een kwestie van tijd lijkt, hebben de twee laatstgenoemde *bondaw* alles in zich om te splitsen. Elke suggestie van mijn kant dat misschien ooit in de toekomst een *bonda* zou splitsen, wees iedereen altijd resoluut van de hand. Men doet zijn uiterste best de bestaande (ideële) structuur van de *bonda* te handhaven.

Ten vierde laat zij zien hoezeer het dagelijks leven van mannen wordt bepaald door de patrilineaire afstamming in combinatie met patrilokale vestiging door de mannen. Bijna de gehele dag is men omgeven door vaders, broers en zonen. En daarin speelt iedereen tegelijkertijd verschillende sociale rollen, omdat niemand in absolute zin de oudste of de jongste is. Iedere volwassen man is omgeven door jongere en oudere familieleden en bevindt zich dus in een steeds wisselende sociale rol ten opzichte van iemand, afhankelijk van wie er als derden bij zijn betrokken. Zou hij zich te tyranniek gedragen als 'oudere broer' dan zal het slachtoffer een oudere, in leeftijd of verwantschap, om bemiddeling vragen. Slechts de alleroudsten zijn het merendeel van de tijd 'oudere'. Zij genieten een hoge status, maar zijn op hun beurt toch weer omgeven door classificatorische ouderen, zoals El Haji Bala, de oudste Diabate in leeftijd, ten opzichte van Mambi, El Haji Mamadi en Yamudu.

Ook toont de case dat splitsing verloopt langs lijnen van patri-groepen en dat deze patri-groepen een goede basis zijn voor ordening in de samenleving. Dit is in tegenstelling tot wat Leynaud en Cisse beweerden (supra). Zelfs classificatorische broers die zich genealogisch op redelijk grote afstand van elkaar bevinden, blijven naast elkaar wonen. Tot in een ver verleden ziet men *badenya*. Het is duidelijk dat er pas *fadenya* is in het geval van 'rivaliteit' en niet automatisch op grond van een biologische afstamming: de mannen zijn patrilokaal, blijven graag bij elkaar wonen en lijken te vergeten dat er misschien verschillende moeders in het spel zijn geweest. *Fadenya* heeft terecht als voornaamste betekenis 'rivaliteit' en als bijbetekenis 'kinderen van dezelfde vader, maar niet dezelfde moeder'.

Toch is de relatie met een broer potentieel gespannen, maar dan wel ongeacht of het een *faden* of een *baden* betreft. Vooral tussen biologische broers - zo kreeg ik de indruk - bestaat grote spanning. Hoezeer men zich bewust is van het feit dat oudere broers méér te zeggen hebben, blijkt uit de volgende case. De informant, mijn buurman Mamadi, beklaagde zich regelmatig erover dat hij, als jongere, overal buiten stond. Qua werkverdeling moest hij zijn broer Sidiki gehoorzamen en bij beslissingen op de *lu* beweerde hij ook geen inspraak te hebben. Ik beschouw het dan ook niet als verwonderlijk dat juist hij kwam met het volgende pleidooi voor de onafhankelijkheid van de jongere broer.

CASE: Sunjata vertrok vrijwillig

Van het Sunjata-epos bestaan niet alleen tekstedities. Er zijn ook veel geluidsopnames van bekend. De meest bekende hiervan zijn afkomstig van de Rail Band (zie bronnenlijst). Deze band combineert Afrikaanse melodieën en teksten met Caraïbische ritmes. In haar ruim 30-jarige bestaan heeft zij gediend als springplank voor een internationale carrière van inmiddels wereldberoemde artiesten als Salif Keita, Mory Kante en Kasse Mady Diabate (jawel, uit Kela). Muziek van de Rail Band is op de Malinese radio te horen en haar muziekcassettes vinden gretig aftrek.

Mijn buurman Mamadi Diabate met twee van zijn zoons.

Op één van die cassettes, getiteld '*L'exil*' zingt en vertelt Mory Kante enkele passages uit het epos. Deze versie is waarschijnlijk de meest gehoorde versie van het epos in Mali. In oktober 1991 had ik Cemako Kante gevraagd om een vertaling van dit lied te maken. De tekst vertelt over het conflict tussen Sunjata en zijn oudere broer Mansa Dankaran Tuman. Tot mijn verbazing bleek Mory Kante enkele regelrechte blunders te maken. Hij noemde bijvoorbeeld Sunjata's zus, na enige hoorbare twijfel, 'Tasuma Berete'. Dit is echter de naam van Mansa Dankaran Tumans moeder. Ik was hierover verbaasd, omdat ik niet had verwacht dat een dergelijke blunder geaccepteerd zou worden bij een officiële plaatopname.

Op een dag hoorde ik deze opname op de *lu* van Lansine klinken uit een

cassetterecorder Toen ik de volgende dag gezellig zat te keuvelen met Mamadi Diabate, sneed ik dit onderwerp aan 'Gisteren hoorde ik het Sunjata-epos op de cassetterecorder Mory Kante zong het Ken je dat lied?' vroeg ik De meestal tamelijk gelaten Mamadi reageerde fel 'Natuurlijk ken ik dat lied Mory Kante weet van niets Hij vertelt dat Mansa Dankaran Tuman Sunjata wegstuurt Maar dit is onjuist, Sunjata ging vrijwillig, omdat zijn *faden* aan de macht kwam Mory Kante heeft er niets van begrepen '

Terwijl ik had verwacht dat Mamadi zou reageren op Mory Kante's onjuiste gebruik van namen of uitdrukkingen, was voor hem blijkbaar essentieel in welke relatie de twee broers tot elkaar stonden Mamadi meende dat Sunjata, als jongere (half-)broer, niet hoefde te gehoorzamen aan Mansa Dankaran Tuman Dit is een opmerkelijke mening De relatie waarin broers tot elkaar staan is blijkbaar de essentie van het verhaal in de ogen van Mamadi

Overal sluimeren conflicten tussen broers, niet alleen bij de Diabate, maar in heel Mande Dit werd mij eens te meer duidelijk op de avond voor mijn vertrek uit Kela, op 16 oktober 1994, toen ik de oude mannen van Kela bedankte voor de zegeningen die zij mij hadden gegeven

CASE Hoe verdeel ik 5 000 CFA?

In de Haut-Niger is het normaal om zegeningen te vragen voordat men vertrekt Voordat ik met vijf griots uit Kela naar Nederland vertrok, vroeg ik dus zegeningen Een aantal oude mannen, een koranleraar en een paar nog niet zo oude mannen werden opgetrommeld en de oude mannen gaven mij stuk voor stuk zegeningen Daarna reciteerde de koranleraar een passage uit de Koran Geheel volgens de gewoonte gaf ik hun wat geld, ditmaal een biljet van 5 000 CFA Ik bedankte hen hartelijk en verliet de hut waarin de bijeenkomst had plaatsgevonden

Daarna bleven de oude mannen bijna een uur napraten in de hut Ik wachtte voor mijn eigen hut en uiteindelijk kwam mijn gastheer Lansine terug met in zijn handen twee biljetten van 1 000 CFA en een biljet van 500 CFA

Lansine liet de koranleraar roepen en deze kwam na vijf minuten opdraven Aan hem legde hij uit dat ik geld voor de zegeningen had gegeven en dat hij, de koranleraar, hiervan 500 CFA kreeg De koranleraar antwoordde dat hij geen geld in ontvangst nam dat door griots was afgetroggeld (*'jeliwari'*) Zowel Lansine als ik repliceerden dat dit geen *jeliwari* was Ik zei dat ik hiermee mijn respect wilde tonen en wilde bedanken voor de zegeningen De koranleraar aanvaardde het geld, bedankte ons vriendelijk en ging naar huis

Vervolgens liet Lansine Mamadi roepen Hij legde uit dat andere *bondaw*

samen 2 500 CFA hadden gehad[39] en de koranleraar 500 CFA Mamadi moest 1 000 geven aan de *bonda* van Yamudu en 500 CFA verdelen tussen zichzelf en zijn 'broers', te weten Sidiki en Musa (zie figuur 4) De overgebleven 500 CFA hield Lansine voor zichzelf en zijn 'broers', in dit geval waarschijnlijk Sokemadi, Brehman en Jetennemadi (Ik heb Lansine 150 CFA zien geven aan Jetennemadi)

Deze case toont hoe overlegstructuren werken en verantwoordelijkheid verdeeld wordt Er moet gedelegeerd en verdeeld worden Het delegeren liep langs lijnen van *baden*-relaties Iedereen moet constant verantwoording afleggen tegenover anderen (*ka dantege*) En iedereen schuift een gedeelte van de verantwoordelijkheid naar anderen toe In de hut had een persoon de 5 000 CFA moeten verdelen over de *bondaw* en de koranleraar Vervolgens moest een ander, in dit geval Lansine, de afhandeling van 2 500 CFA regelen Op zijn beurt riep Lansine een jongere - uit een groep op redelijke genealogische afstand binnen zijn *bonda* - om zorg te dragen voor de verdeling van de 500 CFA Blijkbaar vond hij dat hij in dit geval niets te maken had met deze 'sub-groep' van verwanten die afstammen van een andere grootvader dan zijn eigen grootvader

Ook toont deze case de eenheid in verscheidenheid en andersom Want naast de in de case genoemde verscheidenheid heerst er bij de Diabate ook een grote solidariteit naar buiten toe Zo zijn zij representatief voor de bevolking van de Haut-Niger Dat de Diabate een gevoel van eenheid hebben blijkt ook - naast de afwezigheid van *fadenya* tussen de overleden, vroegere bewoners van hun *bondaw* uit de term *gwatigi* ('chef van de keuken') die zij reserveren voor het oudste familielid, in dit geval Mambi (*lu* 1 op kaartje) Normaliter onderscheidt men in Mande verschillende keukens en daarvoor verantwoordelijken binnen één *lu*, de *gwa* (keuken) is de werkeenheid in Zuidwest-Mali (D Cissé 1970, p 64-65) Vanuit dit perspectief zouden er op de *lu* bij Lansine dan al vele *gwatigiw* zijn De Diabate uit Kela, het geslacht Damorila, geven aan dat zij uiteindelijk een zijn, door de term *gwatigi* te reserveren voor de oudste onder hen allen

Naar aanleiding van deze verscheidenheid en eenheid spreekt Zobel over 'segmentaire logica' en de 'ambigue status' van de broer (Zobel 1995) Voor een buitenstaander is het beeld inderdaad ambigu, maar voor een inwoner van Mande is zij logisch In mijn studie beperk ik mij tot het bepalen van de 'logische' principes

[39] Ik vermoed dat er 500 CFA gegeven is aan de Kamisoko die ook bij de zegeningen aanwezig waren en dat 1 000 CFA gegeven is aan de *bonda* van Mambi en 1000 CFA aan de *bonda* van El Haji Bala en El Haji Yamudu

De relatieve afwezigheid van 'fadenya' in opvolgingskwesties

Tot nu toe heb ik in abstracto beredeneerd dat *fadenya* een relationeel begrip is dat pas ter sprake komt in een bepaalde context. In de vorige paragraaf liet ik zien dat opvolging verloopt via anciënniteit. Voorbeelden van *fadenya* heb ik echter nog niet gegeven. Hiervoor heb ik een goede reden: zij zijn er zo goed als niet. Gedurende mijn veldwerk ben ik één geval van 'echte' *fadenya* tegengekomen:

CASE: Echte 'fadenya'

Bakari Sidiki Sumano, de huidige voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali' (UNGM), een soort ambachtsvereniging voor griots, vertelde mij dat hij de oudste zoon van zijn vader was. Nadat zijn moeder - zijn vaders eerste vrouw - op jonge leeftijd overleden was, probeerde zijn vaders tweede vrouw haar zoon te profileren. Dit leidde er toe dat Bakari Sidiki zelf niet naar school mocht en in een kamertje achteraf moest slapen. De zoon van de tweede vrouw kreeg wel een goede opleiding. Het enige onderwijs dat Bakari Sidiki in zijn jeugd genoot was de instructie tijdens zijn werk als leerling-monteur. Pas later, als volwassene, heeft hij zijn leerachterstand kunnen inhalen door avondstudie. Uiteindelijk heeft hij het gebracht tot een hoge functie bij het Institut National de Prévoyance Sociale te Bamako.

Bij zijn aanstelling als voorzitter van de UNGM moest Bakari Sidiki vele kandidaten passeren die in termen van anciënniteit 'ouder' waren. Met veel vernuft en slimme strategieën[40] wist hij uiteindelijk als chef beëdigd te worden. Wanneer men naar zijn tegenkandidaten kijkt, blijkt er geen enkele *faden* tussen te zitten. Alle kandidaten zijn 'broers' of 'vaders'.

Dit is een belangrijke observatie die mij ertoe verleidt het begrip *fadenya* in de Mande-cultuur te relativeren. Hierboven schreef ik dat Bird en zijn leerlingen het begrip *fadenya* nooit hebben uitgewerkt in etnografische studies. Ik denk dat zij dit niet hebben gedaan, omdat *fadenya* zo goed als geen aandacht krijgt in het leven van alledag. Wanneer er *fadenya* is, dan is het al te laat! De strijd om opvolging wordt verwoord in termen van anciënniteit. Dit bleek op de *luw* van de Diabate in Kela, in wier genealogieën geen *fadenya* is te vinden. Het enige geval van *fadenya* op basis van biologische verwantschap (Sidiki en Mamadi versus Musa op '*lu*' 5) betrof drie broers die juist intensief met elkaar samenwerkten en die in bepaalde contexten als één groep werden beschouwd in relatie tot de andere groepen broers op de *lu*. Kortom, *fadenya* komt niet voor in het spel om status bij elke zichzelf respecterende *bonda*; anciënniteit is het ordenende principe.

---

[40] Zie ook hoofdstuk 7 en Zobel 1993

Dit levert het interessante gegeven dat een genealogie van een *bonda* harmonie ('kinderen-van-dezelfde-moeder-zijn') uitstraalt, wanneer er geen vrouw in wordt genoemd Een schijnbaar dubieuze eer voor de vrouw, dat haar afwezigheid in de ideale voorstelling van zaken de hoogste vorm van harmonie uitdrukt!

De vrouwen, hun toverkracht en de ingredienten van de saus

Hoewel de splitsing van *bondaw*, waarbij anciënniteit een zo belangrijke rol speelt, in zijn eindtermen louter een mannenzaak lijkt, hebben vrouwen een voorname rol inzake wonen en werken Na eerst de relaties tussen mannen te hebben besproken, kijk ik nu naar de positie van vrouwen in de vorming van *bondaw*

Vrouwen bekleden in termen van (aan)verwantschap vier verschillende posities moeder, zus, dochter en echtgenote Deze vier posities zal ik kort behandelen, na eerst de toverkracht van vrouwen te hebben genoemd Daarvoor is iedereen erg bevreesd De Malinke geloven dat toverkracht matrilineair wordt overgedragen Een dergelijke overtuiging is gangbaar bij veel Westafrikaanse volken [41] De toverkracht van vrouwen loopt als een rode draad door veel orale tradities Vaak gebruiken de vrouwen hun krachten om hun zonen te helpen, volgens velen zijn zij de motor achter *fadenya*, de conflicten tussen (half-)broers De case uit de vorige paragraaf geeft aan welke vergaande gevolgen dit kan hebben voor een individu

De relatie tussen een moeder en haar kinderen is de enige verwantschapsrelatie die een vrouw verbindt met de *bonda* van haar man De relatie met haar man is immers een aanverwantschapsrelatie Dit geeft een speciale dimensie aan de relatie tussen een moeder en haar kinderen

Die dimensie wordt zo speciaal, omdat voor elke Malinke zijn of haar moeder erg belangrijk is, zij ontvangt het grootst mogelijke respect De moeder blijft altijd wonen op het erf van haar (oudste) zoon, ook na het overlijden van haar man In principe keert zij nooit naar haar familie terug Franse ambtenaren uit de vorige eeuw viel het reeds op hoeveel moeite vorsten betrachtten om hun moeder een goed en veilig leven te laten leiden (bijvoorbeeld Ministère 1884, p 57ss) De waardering voor de moeder is ondermeer terug te vinden in de term *badenya*, de term voor kinderen van dezelfde moeder Dat betekent immers 'harmonie' Een Malinke schrijft iemands goede eigenschappen toe aan zijn moeder In de termen van een spreekwoord [42]

---

[41] Mondelinge communicatie met Wouter van Beek die als voorbeelden de Kapsiki en de Dogon noemt Bij beide groepen ontvangt men toverkracht van de moeders broer dus via matrilineaire lijnen Van Hoven en Oosten (1994) geven aan dat vrouwen toverkracht hebben omdat zij van buiten komen Voor een uitwerking van deze gedachte zie hoofdstuk 5

[42] Te horen op de LP van Banzoumana Sissoko

Be b'ı ba bolo, te vertalen als
'Alles ıs ın handen van je moeder', of
'Alles wat je hebt, ıs je moeder '

In Mande ıs men zıch bewust van de relatıe tussen moeder en kınd en de mogelıjkheıd dıe een vrouw heeft om bınnen de *bonda* van haar man wezenlıjke ınvloed uit te oefenen vıa haar zonen, haar kınderen dıe op de *lu* blıjven wonen Verhalen hierover zıjn legıo, het beroemdste ıs het verhaal over de ballıngschap van Sunjata Aangezıen ık geen onderzoek heb gedaan naar deze problematıek, kan ık nıet zeggen ın hoeverre ın het dagelıjks leven vrouwen vıa hun zonen ınvloed nastreven Ik zag slechts dat ıedereen de wensen van een oude vrouw of een oude man respecteerde, maar mısschıen was dat het beeld dat men mıj wılde laten zıen

Als dochter of zus behoort een vrouw tot de *bonda* van haar vader en heeft zıj een zekere status, mıts zıj zıch gehoorzaam gedraagt, een eıs dıe aan elke jonge Malınke gesteld wordt Als echtgenote heeft een vrouw een andere posıtıe bınnen de *bonda* van haar man De relatıe van een vrouw met de *bonda* van haar echtgenoot ıs een permanente bron van spannıng Dıt komt, naast de hierboven genoemde relatıe met haar kınderen, omdat zıj het levende bewıjs ıs van een alliantıe tussen twee *bondaw* Zıj behoort tot een andere *bonda* en vertegenwoordıgt dus andere belangen Ook moet zıj vanwege de vırılokale vestıgıng vaak ver verwıjderd van haar familie leven, dıt vormt een constante bron van spannıng voor een vrouw

Het komt tot een conflıct wanneer een vrouw haar echtgenoot verwıjt dat hıj een andere vrouw (of haar kınderen) voortrekt ten nadele van haarzelf Scheıdıng ıs derhalve nıet ongewoon, maar ook geen schernng en ınslag Volgens Leynaud en Cısse houdt ongeveer een op de drıe huwelıjken geen stand (1978, p 199) Huwelıjken, en dus alliantıes tussen *bondaw*, zıjn dus behoorlıjk stabıel Soms gaat een vrouw voor langere tıjd terug naar haar familie, of gedurende enkele jaren op pad om elders werk te zoeken, met achterlatıng van de kınderen op de *lu* van hun vader Huwelıjksconflıcten zıjn een bron van zorg voor velen, aangezıen dıt gevolgen kan hebben voor de relatıe tussen twee *bondaw* Hierboven gaf ık al aan hoe belangrıjk een *furunyogon*-relatıe ıs, het ıs een lange termıjn verband tussen twee familıes dıe elkaar steunen

Zoals de Malınke-mannen ın het dagelıjks leven hun land bebouwen, zo zıjn de vrouwen verantwoordelıjk voor het koken van het voedsel [43] Het koken ıs een sociaal betekenısvol gebeuren waarın spannıng bınnen een relatıe tot uıtıng kan

[3] Vrouwen werken ook ıntensıef bıj de verbouw van pında s Vooral het oogsten van pında s ıs vrouwenwerk De vrouwen doen dıt s mıddags s ochtends koken zıj

komen. Drie aspecten wil ik hier noemen: wie kookt, wie de saus betaalt en hoe lekker de saus is.

Vrouwen koken in de regel beurtelings voor een aantal personen op de *lu*. Zij ruilen bijvoorbeeld het wassen van kleren (in de Niger) met een kookbeurt. Deze voor de hand liggende werkverdeling stopt in het geval van een conflict. Wanneer een vrouw ruzie heeft met haar man of met een vrouw, gaat zij apart koken voor haar eigen kinderen en voor haar man. Omdat onder normale omstandigheden de vrouwen op een erf hun kookbeurten efficiënt met elkaar geregeld hebben, is de werkverdeling bij het koken een graadmeter voor relaties, onder meer van de relatie tussen echtelieden.

Het betalen van ingrediënten voor de saus is een strijdpunt tussen man en vrouw. Het betreft hier bedragen die ook voor de Malinke klein zijn; veel ingrediënten zijn immers al voorradig uit de eigen oogst. Het is mij nooit duidelijk geworden wie onder normale omstandigheden voorziet in het geld voor de saus. Omdat vrouwen zelden eigen inkomsten hebben, neem ik aan dat de man het geld moet geven. De man moet zeker geld geven, als gasten meeëten; hij is immers beheerder van het geld. Een man kan zijn vrouw verwijten dat zij geld achterover drukt door te beweren dat de saus te slap of te weinig is. Een echtgenote kan klagen dat zij geen lekkere saus kan maken door gebrek aan geld. Ook kan zij met opzet te veel peper aan de saus toevoegen, om haar man te provoceren. Mutatis mutandis kan een man klagen over de hoeveelheid peper, wanneer hij ontevreden is over zijn echtgenote. Dergelijke discussies duiden op spanningen in de relatie. Als de saus goed is, is het huwelijk goed.

Er zijn ook andere middelen dan voedselbereiding, waarmee mannen en vrouwen elkaar respectvol kunnen behandelen en het respect van de ander kunnen afdwingen. Maar het bijzondere van het koken is dat het een dagelijks terugkomende activiteit is, waarin publiekelijk te zien is of de relatie problematisch is.

"Verre-wantschap": '-la' en '-si'

De samenleving van de Haut-Niger kent ook vormen van sociale organisatie die grotere groepen omvatten dan *bondaw*. Daaraan besteed ik nu aandacht. Ik kijk eerst naar verbanden die spelen op regionaal niveau en daarna naar banden op dorpsniveau. Verwantschap en anciënniteit zijn ook op deze niveaus terug te vinden. Daarom is het normaal om elkaar aan te spreken met een verwantschapsterm, terwijl

er geen sprake is van bloedverwantschap [44] Ik noemde al de veelvuldig gebruikte uitdrukking *fa kelen*, *ba kelen* ('meme pere, même mere') Wanneer twee mensen geacht worden samen te werken, of wanneer iemand een vriend(in) voorstelde aan zijn/haar vader, gaf deze zijn zegen aan de relatie met genoemde opmerking dat zij kinderen van dezelfde ouders zijn

Zo wordt het onmogelijk om te bepalen of er nu wel of geen 'echte' verwantschap bestaat Vooral beroemde mannen worden 'opgewaardeerd' tot familielid In Bamako ben ik verscheidene keren mensen tegengekomen die beweerden dat El Haji Bala Diabate hun grootvader (*moke*) was Het is echter ook mogelijk dat het hier bloedverwantschap betrof, omdat een welvarende *bonda* ook leden heeft die vertrekken Dit was te zien bij de *bonda* van Lansine Diabate

Hiermee wordt duidelijk dat een *bonda* ten grondslag kan liggen aan een groot netwerk dat de gehele samenleving beslaat en waarvan de leden niet altijd biologisch verwant zijn Ik ben niet in staat geweest het verwanten netwerk van Damorila te achterhalen, maar heb bijna dagelijks versteld gestaan van de hoeveelheid mensen met wie de Diabate uit Kela contacten onderhouden

Wanneer iemand zich rekent tot een bepaalde groep met het achtervoegsel *la*, verwijst hij tegelijkertijd naar een lokatie en een geslacht, zoals bijvoorbeeld de Diabate uit Kela, die in de Haut Niger bekend staan als 'Damorila'

Wanneer er sprake is van zeer verre verwantschap, dan wel een vage relatie, gebruikt men de term *si* [45] Deze term heeft als eerste betekenis 'moederborst' en doelt zo op de moeder(borst) die men samen heeft gedeeld Uit de volgende case blijkt dat de term *si* verwijst naar relaties op verschillende niveaus, variërend van verschillen per regio tot verschillen tussen etnische groepen binnen West-Afrika Het concept markeert de eigen identiteit in relatie tot sociale groepen die ervaren worden als 'anders' De term *si* is een breed concept waarmee sociologische verschillen worden geduid

CASE 'Si' als 'wij zij' relatie

De bevolking van Kela beschouwt zichzelf als *Maninka*, altijd vertaald in de literatuur met 'Malinke' [46] Malinke beschouwen zich als een volk, hiervoor

---

Het oudere/jongere idioom heeft een sterke ideologische kracht en regelt ook relaties tussen bijvoorbeeld vrienden en kennissen Mensen die bijvoorbeeld als cousin aan bezoekers worden voorgesteld hebben meestal geen enkele bloedverwantschap of aanverwantschap met hun cousin Deze term geeft aan dat betreffende lieden elkaar serieus nemen de term cousin is wat minder afstandelijk dan vriend (*terike*) maar afstandelijker dan *koroke* of *fa* twee termen die ik bijvoorbeeld vaak gebruikte om vreemden aan te spreken

[45] Door Tymaud en Cisse vertaald met lignage majeur Deze vertaling beperkt zich mijns inziens te veel tot de verwantschapstechnische kant en negeert de ideologische kracht van het concept *si*

[46] Deze term zal ik ook blijven gebruiken om de leesbaarheid zo groot mogelijk te houden

gebruiken zij de term *si* In dit geval zetten zij *si* af tegen andere volken die Mali kent, zoals bijvoorbeeld Bambara, Fulani, Somono, Senoufo, Dioula of Songhay

De Malinke beschouwen zichzelf en de Somono vissers als verschillende *siw* De Somono-vissers leven in kleine nederzettingen langs de rivieren in Noord Guinee en Zuidwest-Mali Zij leven van de visvangst en goederen transport Hun 'produktiewijze' is dus complementair aan die van de Malinke-landbouwers Hoewel zij dezelfde taal spreken en hetzelfde verwantschaps systeem hebben, betitelt men in Kela de Somono als 'un autre race' (*si were*) Daarom wordt *si* soms vertaald als 'etnische groep' (zie onder andere D Cisse 1970)

Si komt ook voor wanneer er vage verwantschapsrelaties zijn Zo dragen de vorsten uit Kangaba de naam Keita, evenals de vorsten van een aantal dorpjes in de nabije omgeving (zie Leynaud en Cisse 1978, p 145 en p 448 451) Al deze vorsten beschouwen zich als verre verwanten van elkaar, als afstammelingen van twee broers Mansa Kanda en Mansa Kuru De Keita uit Kangaba noemen zich Keita Kanda si, terwijl de nakomelingen van Mansa Kuru zich hebben vernoemd naar vijf van diens afstammelingen de Keita Bilan si, de Keita Nyuma-si, de Keita Konkoma-si, de Keita Banjugu-si en de Keita Sinin si

Omdat deze groepen Keita door huwelijken aan elkaar gelieerd zijn (zie hoofdstuk 3), en in een relatief kleine regio leven, maar zich niet zien als directe verwanten, drukken zij de relatie tot elkaar uit met de term *si*

Ook de Diabate hebben verschillende *siw* Zij menen dat er vroeger drie broers waren, alledrie Diabate Tuba Kate, Monso Kate en Fatiya Kate Deze drie broers staan aan de oorsprong van drie verschillende *siw* Diabate Fatiya Kate had twee zoons Dofenogo en Gwere De Diabate uit de Haut Niger zeggen allemaal dat zij afstammen van Gwere Zij noemen zich 'Gwerela' en geven met het achtervoegsel ' *la*' aan dat zij werkelijk 'broers' van elkaar zijn In dit geval geeft *si* een bepaald groepsgevoel tegenover andere Diabate In tegenstelling tot de in deze case genoemde Keita-groepen lijken hier echter de andere afwezig ik ben namelijk nog nooit een Diabate tegengekomen die zei niet af te stammen van Gwere

De term *si* markeert verschillen in termen van een relatie Deze relatie tussen *siw* wordt verwoord als een relatie tussen broers, zoals te zien was bij de Keita-vorsten in de Haut-Niger en de afstamming van de Diabate

De samenstelling van het dorp Kela

De structuur van de *bonda* en de splitsing ervan geef ik veel aandacht, omdat ze onmisbaar zijn voor een goed begrip van de verhoudingen tussen mensen en de statusclaims die de orale tradities in zich meedragen Daarnaast noemde ik al het brede concept *si* dat een relatie met een andere sociale groep markeert in termen van

een broer-relatie.

Een dorp is een lokale entiteit. Het overschrijdt een *bonda* in sociale complexiteit en is qualitate qua veel meer gelokaliseerd dan een *si* Daarom is het nodig om een zo in het oog springende geografische eenheid als een dorp nader te bezien. Ik wil dit doen aan de hand van een beschrijving van Kela.

De *bondaw* in een dorp zijn georganiseerd in overlegeenheden, *kabilaw* geheten. Een *kabila* is, evenals een dorp, gelokaliseerd; men kan zich niet rekenen tot een *kabila* in een ander dorp. Via de *kabilaw* is overleg binnen het dorp geregeld. Om de *kabila* te begrijpen is het nodig om een indruk te geven van de bevolking van Kela. Aan de hand hiervan is het eenvoudiger om zich een voorstelling te maken van Kela De gegevens komen van een officiele telling uit 1985 (te vinden in Camara 1990, p. 485).

Naam	Aantal leden
Haidara	715
Diabate	274
Diawara	153
Toure	132
Konate	117
Traore	80
Fofana	51
Kulibali	34
Kamisoko	30

Figuur 5
De bevolking van Kela in 1985 - de negen familie namen met het grootste aantal dragers van die naam[47]

Er zijn relatief weinig achternamen (*jamuw*) in een dorp. Omdat een *bonda* in principe blijft doorgroeien en in de regel vreedzaam opsplitst, ontstaan er grote groepen met dezelfde achternaam.

Een *kabila* heeft enkele met elkaar gelieerde *bondaw* als kern.[48] De relatie tussen de *bondaw* heeft als basis verwantschap en een historisch gegroeide band. Zo vormen de vijf *bondaw* van de Diabate samen met de *bonda* van de Kamisoko één *kabila* Deze Kamisoko wonen naast de *lu* van Mambi (hierboven *lu* 1 genoemd). Zij hebben zich recentelijk gevestigd in Kela. Toen El Haji Yamudu in de jaren vijftig

[47] Deze namen vormen samen ruim negentig procent van de bevolking, die volgens de telling zo'n 1700 inwoners behelsde De Haidara vormen 42 procent van de bevolking Ik heb mij beperkt tot deze negen families, omdat deze relevant zijn voor mijn beschrijving van het dorp

[48] Daarom noemen sommigen de *kabila* in het Frans 'clan', anderen 'quartier' De term *kabila* zelf komt van een Arabisch woord voor patrilineaire afstammingsgroep Leynaud en Cisse (1978, p 263) stellen dat 'in principe een 'quartier' overeenkomt met een 'lignage' of 'une fraction de lignage' en menen dat in oude dorpen sommige 'lignages' kunnen samensmelten waarna het 'quartier' een eigen naam krijgt Voor Leynaud en Cisse behoren tot een *kabila* dus een vaste groep mensen Dit is anders dan de context-bepaalde beschrijving die ik geef Hoe ingewikkeld het is om een *kabila* te omschrijven, blijkt ook uit Timmer 1995

een succesvol artiestenduo vormde met Bremajan Kamisoko, een griot uit het dorpje Krina (gelegen tussen Bamako en Kela), besloot Bremajan met zijn familie te verhuizen naar Kela De Kamisoko en de Diabate zullen elkaar steunen door dik en dun, zo werd mij regelmatig verzekerd Daarnaast behoren tot deze *kabila* ook de mensen die in dienst zijn van de afzonderlijke *bondaw*, omdat zij meestal op de *lu* van hun werkgever wonen Hun status is - vanzelfsprekend - relatief laag

Een *kabila* is geen duidelijk afgebakende eenheid Dit bleek telkens wanneer ik vroeg naar het aantal *kabilaw* waartoe de familie Haidara behoorde De antwoorden varieerden van twee tot vijf, zowel wanneer ik Diabate als Haidara als informanten had Wanneer ik doorvroeg bleek dat sommigen twee *kabilaw* samenvoegden tot één, of een *kabila* als een deel van een andere beschouwden De antwoorden verschilden dus, maar toonden wel een zelfde, door iedereen erkend patroon van verhoudingen

Ook de *kabila* van de Diabate en de Kamisoko was geen afgeronde eenheid Soms hoorde ik spreken over de *kabila 'jelila'*, dat wil zeggen 'bij de griots' Tot deze *kabila* behoorden de Diabate, de Kamisoko en hun buren de Diawara, de drie griot-geslachten in Kela Anderen lieten de Diawara samen met hun buren, de Konate, een *kabila* vormen Beiden, Konate en Diawara, zouden betrokken zijn geweest bij de stichting van Kela en dat zou deze geslachten verbinden

Op *kabila*-niveau vinden veel beslissingen plaats over huwelijken, werkverdeling, voedselverdeling, of de ontvangst van gasten Voor het ene onderwerp zal een breder klankbord nodig zijn dan voor het andere Wanneer er een kwestie is tussen 'de griots' en een onderzoeksequipe, zal het bijvoorbeeld vanzelfsprekend zijn om de Diawara tot de *kabila* te rekenen Met andere woorden, de context bepaalt wie exact tot een *kabila* behoren

Formele autoriteit in een dorp in de Haut Niger

Sommige onderwerpen vragen beslissing op dorpsniveau Vroeger gold dit ongetwijfeld voor de ontvangst van vreemdelingen [49] Daar getuigen bijvoorbeeld de verslagen van Park en Vaillere van Tegenwoordig zijn het vooral overheidszaken waarover het dorp in zijn geheel een besluit moet nemen Genoemd is al de inning van de hoofdelijke belasting Vooral onder de socialistische president Modibo Keita (1960-1968) won het dorp aan belang als organisatorische eenheid, omdat hij de dorpen wilde omsmeden tot landbouw-cooperaties

In de periode daarvoor hadden de Fransen de functie van dorpschef (*dugutigi*) reeds opgewaardeerd door hem aan te wijzen als enige aanspreekpunt in het dorp

[49] Het is niet zeker of de dorpschef een concrete functie had in de oorlogsvoering Leynaud en Cisse schrijven dat hierin de chefs van associations de jeunes et d adultes centraal stonden (1978 p 274)

De functie van *dugutigi* is in handen van een familie, in principe wordt het oudste lid van het geslacht dat van oudsher de dorpschef levert als *dugutigi* aangewezen [50] In Kela leveren de Haidara de dorpschef

Een dorpschef kan niet eigenmachtig beslissingen nemen voor het hele dorp, hij is met handen en voeten gebonden aan overleg met de ouden van alle *kabilaw* Leynaud en Cisse schrijven (1978, p 273)

> Face a la structure relativement autocratique de la famille etendue, la gestion de la collectivite villageoise presente un caractere beaucoup plus democratique (bien que cet aspect joue, a l'interieur de la seule classe des patriarches, *fa* et *lutigi* [respectievelijk 'vader' en 'chef van de *lu*' - JJ]) Le pouvoir du *dugutigi* peut s'exercer seulement par l'intermediaire des *lutigi* et lorsqu'un habitant du village a commis une faute, c'est le *fa* dont il depend qui est charge d'appliquer la sanction '

De vergaande opsplitsing van overlegstructuren bij de Malinke heeft Leynaud en Cisse ertoe verleid de samenleving als een 'gerontocratische democratie' te beschrijven (1978, p 415 ss) Ik denk dat deze term te veel nadruk legt op de democratische elementen, maar wel duidelijk aangeeft dat er egaliserende en hierarchiserende krachten in de samenleving spelen

In de Haut Niger zijn geen duidelijke dorpsgrenzen, maar heeft elk geslacht per traditie recht op bepaalde stukken grond (Leynaud en Cisse 1978, p 363) De gronden die door een geslacht bewerkt worden, zijn van oudsher verbonden met allerlei rituelen die worden georganiseerd rondom het graf van een voorvader Van de levendige beschrijvingen die Leynaud en Cisse van die rituelen geven (1978, p 351), heb ik weinig meer teruggezien, deze gewoontes zijn in enkele decennia verdwenen onder invloed van de Islam [51] De erbij behorende grondverdeling is echter nog steeds van kracht

Deze grondverdeling wordt geleid door een *dugukolotigi*, een grondchef [52] Hij heeft geen invloed in de overheidsbureaucratie en hij treedt niet zo op de voorgrond als de dorpschef [53] De grondchef wordt betrokken bij de verdeling van de landbouwgronden of bij het bouwen van een huis buiten een bestaande *lu* Vroeger

---

De Fransen hebben de functie van dorpschef flink veranderd Zij gaven de functie niet langer aan het geslacht dat van oudsher de dorpschef leverde maar aan het grootste geslacht in het dorp

Seydou Kamisoko uit Kela vertelde mij dat er onder de twee grote baobabs in Kela voorouders begraven lagen Het is goed mogelijk dat hierbij rituelen zijn uitgevoerd (vgl Zahan 1974)

[2] De term grondvoogd wordt ook wel gebruikt

[3] Een dergelijke tweedeling tussen dorpschef en grondchef is typisch Westafrikaans en wordt geïnterpreteerd in termen van autochtonie en allochtonie Dit is ook hier een relevant contrast zoals zal blijken in hoofdstuk 5 Zie ook Amselle 1993

was hij - waarschijnlijk - verantwoordelijk voor rituelen die betrekking hadden op de vruchtbaarheid van het land. Of het door de zich uitbreidende invloed van de Islam komt, dan wel door maatregelen van het Franse koloniale bestuur,[54] ofwel dat het nooit anders is geweest, de *dugukolotigi* geniet weinig status vergeleken bij de *dugutigi*.

Vruchtbaarheidsceremonie in Kangaba. Twee vrouwen gieten melk uit een kalebas op de 'heilige stenen' van Kangaba. De foto is genomen in juni 1989. Verdere informatie over deze ceremonie ontbreekt.

In de regel behoren de twee functies tot verschillende families.[55] Dan luidt altijd het verhaal dat de familie van de *dugukolotigi* het dorp heeft gesticht, maar het leiderschap later heeft afgestaan (door verraad of vrijwillig) aan nieuwkomers. In dat geval maakt men in de dorpsgeschiedenis een onderscheid tussen autochtonen (*dugurenw*, stichters) en allochtonen (*lolaw*,[56] vreemdelingen, gasten). Het onderscheid autochtonen - allochtonen wordt overal in West-Afrika gemaakt. In hoofdstuk 5 zal ik aangeven hoe dit onderscheid parallel loopt aan andere principes in de orale traditie.

---

[54] De Fransen hebben in veel dorpen het grondchefschap in handen gegeven van het grootste geslacht onder de bevolking, om zo het grondgebruik beter te kunnen controleren (informatie Cemako Kante, die voor mij een lijst van grondchefs en dorpschefs in de Haut-Niger heeft aangelegd).

[55] Al zijn door maatregelen van de Franse koloniale bestuurders de beide functies veelal bij één familie terecht gekomen.

[56] *Lola* in Malinke, *dunanw* in Bambara

Kela wijkt niet af van dit onderscheid Volgens de overlevering is het gesticht door Konate en Diawara [57] De Konate werden *dugukolotigi* Zij hadden bijvoorbeeld de *tyiwara*-maskers in hun bezit die Mamadi in zijn jeugd door de velden zag dansen (supra) Na de Konate en de Diawara zijn de Diabate naar Kela gekomen Dat vertelden mij diezelfde Diabate enkele malen [58] De Haidara zijn het laatst gekomen, met in hun voetspoor de Toure, op grond van hun aantal hebben de Fransen de functie van dorpschef gegeven aan de Haidara [59] Vóór die tijd was deze functie in handen van de Konate, de stichters De Toure hebben volgens de overlevering in Kela vanaf hun komst de functie vervuld van imam, geestelijk leider [60] Andere families komen niet voor in het stichtingsverhaal van Kela

Dit stichtingsverhaal noemt alle families die een hoge status genieten in het huidige Kela de Haidara die de dorpschef leveren, de Konate die het dorp gesticht hebben, de Diabate en de Diawara die beide beroemde griots-geslachten zijn en de Toure die voorzien in de functie van imam

Wanneer ik naar andere families informeerde, kreeg ik als antwoord dat die er niet toe deden, omdat zij zich recentelijk hadden gevestigd in Kela Het was niet te achterhalen wat 'recentelijk' inhield, over de datum van de stichting van Kela en de komst van de Haidara doen de wildste verhalen de ronde [61] In het volgende hoofdstuk zal ik mijn eigen reconstructie geven Feit is dat verschillende oude Diabate mij verzekerden dat in hun kindertijd de Haidara ook reeds in groten getale in Kela woonden [62]

Ter afsluiting

In dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat het leven in Kela een leven van de landbouw is Dit is lonend, omdat het dorp in een vruchtbaar gebied ligt en het klimaat er beter is dan in veel andere delen van Mali De bevolking van Kela is moslim De Islam wordt met name uitgedragen door de Haidara, die bijna de helft

---

[57] Volgens sommigen zijn de Konate vooraf gegaan door de Camara Toen deze uitgestorven waren, hebben de Konate de taak overgenomen De betekenis van een dergelijke uitstel-constructie zal duidelijk zijn na het lezen van hoofdstuk 5

[58] Wat zij vertelden komt overeen met Seydou Camara's gegevens over Kela (1990 p 301 ss)

[59] Persoonlijke informatie van Clemens Zobel die dit op zijn beurt vernomen had van Lansine Diabate uit Kela

[60] Informatie van de huidige imam, Nfaly Toure (1-10-94) Volgens hem zijn de Toure binnengehaald omdat de andere families steeds met elkaar overhoop lagen

[61] Lansine Sharif Haidara (geboren en opgegroeid in Kela maar werkzaam in Bamako) beweerde dat Kela het één na oudste dorp van Mande was en dat de Haidara naar Kela waren gekomen vóór de tijd van Sunjata alors le XII-ieme siecle

[62] Leynaud en Cisse, die rond 1960 onderzoek deden schrijven dat zestig procent van de bevolking van Kela de achternaam Haidara droeg (1978 p 449)

van de bevolking vormen en die vier koranscholen leiden De prestigieuze functies in het dorp zijn verdeeld over de grote families de Haidara leveren de dorpschef en de leiders van de Koranscholen, de Konate leveren de grondchef, de Toure de imam De Diabate genieten een hoge status als de griots van de vroegere vorsten van Kangaba

De bevolking van de Haut-Niger kent een patrilineair verwantschapssyteem Anciënniteit (naar leeftijd, per generatie of via afstamming) is hierbij het hierarchiserende principe Vestiging heeft een groep patrilineair verwante mannen als uitgangsprincipe Splitsing tussen groepen patrilineair verwante mannen treedt op bij schaarste aan woongrond, schaarste aan bouwgrond of bij een conflict

Broederschap levert een constructieve bijdrage aan de samenleving In de regel wonen op een *lu* classificatorische broers vreedzaam samen, hoewel zij slechts een gemeenschappelijke grootvader of overgrootvader delen en dus genealogisch ver van elkaar af staan De positieve waardering van broederschap blijkt ook uit de concepten waarin relaties met andere groepen worden gemarkeerd, een onderscheid in *si* wordt bijvoorbeeld verklaard door te verwijzen naar een oorspronkelijke relatie tussen broers Ook de verwantschapsconstructie die eindigt met '*-la*' verbindt grote groepen mensen met elkaar als elkaars broers

Een relatie tussen broers is echter ook de vorm waarin bijna elk conflict geformuleerd wordt In de terminologie waarin conflicten worden uitgevochten, zijn de spanningen in het verwantschapssysteem zichtbaar *Badenya* betekent zowel 'kinderen van dezelfde moeder' als 'harmonie', *fadenya* staat voor 'kinderen van dezelfde vader, maar niet van dezelfde moeder' en 'conflict' In dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat *fadenya* en *badenya* relationele concepten zijn, de *baden-* relatie is afhankelijk van de relatie die men als *faden* markeert Op het niveau van de *bonda* hoeft men niet een biologische halfbroer te zijn om *fadenya* te ervaren, *fadenya* kan ontstaan met alle mannelijke familieleden van dezelfde generatie In het dagelijks leven moeten biologische broers en classificatorische broers veel met elkaar regelen en dat betekent dat er snel problemen kunnen ontstaan Ook dergelijke problemen worden verwoord in termen van *fadenya Fadenya* in de zin van een biologische verwantschapsrelatie is meestal a priori een reden om ieder zijns weegs te gaan Daarom vindt strijd om opvolging altijd plaats tussen classificatorische broers, mannen dus die in relatie tot elkaar staan als *badenw* en die elkaars positie bestrijden in termen van rechten ontleend aan principes van anciënniteit

Hiermee kom ik bij de conclusie van dit hoofdstuk De Malinke, zowel de mannen als de vrouwen, conceptualiseren relaties tussen verschillende groepen als een relatie tussen 'broers', ongeacht of er sprake is van verwantschap Verhalen over dergelijke relaties tussen broers zijn te vinden op verschillende niveaus in de samenleving

In de broer relatie markeert anciënniteit de statusverhoudingen binnen de relatie

De relatie tussen 'broers' is tevens structureel gespannen, omdat iedere volwassene zijn positie ten opzichte van de ander op verschillende manieren kan bepalen. In de regel is een broer-relatie de verwoording van een relatie van solidariteit. Deze wordt verwoord in het gevoel van afstamming van één moeder (*badenya*), vreemd genoeg een geneaologie waarin géén vrouw wordt vermeld. De meeste genealogieën in verhalen uit Mande bestaan uit rijen namen van mannen.

Mutatis mutandis kan rivaliteit, *fadenya*, bestaan tussen biologische *badenw* en tussen biologische *fadenw*. De begrippen *badenya* en *fadenya* kunnen betrekking hebben op dezelfde relatie - het verschil is de context of het punt van referentie. De gespannen relatie tussen broers bleek in dit hoofdstuk uit enkele cases over het dagelijks leven van de Diabate uit Kela. Vanuit dit inzicht wil ik in het volgende hoofdstuk kijken naar de roerige geschiedenis van de Haut-Niger.

HOOFDSTUK 3
HET TURBULENTE VERLEDEN VAN KANGABA

'Beste vader,' zei hij, 'ik heb rondgetrokken,
maar nu ben ik teruggekomen
om mij te vestigen bij mijn moeder.'[1]

Inleiding

De Fransen hadden hooggespannen verwachtingen van het land rond Kangaba. Daar zou immers het centrum liggen van het legendarische Mali-rijk dat zoveel goud exporteerde. Maar aan de andere kant wisten zij vooraf dat er geen goed georganiseerd rijk meer te vinden was in Kangaba. Vallière was zich bewust van de gevaren die hem te wachten stonden in de Haut-Niger, aan de vooravond van zijn vertrek, in 1879, naar dit gebied dat nog nooit door een blanke was bezocht. Hij schreef (1885, p. 257):[2]

> "(...) il ne fallait pas se dissimuler que nous allions nous trouver en face de populations d'une extrême défiance, qui pouvaient prendre ombrage de nos plus simples actions et s'effrayer de nos moindres paroles."

De Fransen bezetten de Haut-Niger en de omringende gebieden vervolgens binnen tien jaar. Zij hielden zich in die periode niet alleen bezig met wapengekletter. Er werd ook onderzoek gedaan naar de organisatie van dit eens zo voorname gebied. De Fransen kwamen tot twee conclusies. Ten eerste dat het wemelde van de kleine koninkrijkjes. Ten tweede dat die koninkrijkjes slecht georganiseerd waren en niet goed samenwerkten.[3]

De Fransen noemden die koninkrijkjes 'staten'. Zij spraken derhalve over 'l'Etat de Kangaba' gelegen in de regio 'Manding'. Deze staat zou ten tijde van de Franse

---

[1] 'Mon père, dit-il, je me suis promené, mais je voudrais m'installer ici auprès de ma mère.' Uit Ly-Tall et al 1987, p 73, voor een analyse zie hoofdstuk 5

[2] Vallières verslag van zijn ontdekkingstocht is gepubliceerd in Gallieni 1885, p 256-340 Tegenwoordig zou een auteur zijn copyrights beschermen, maar in die tijd kon iemands superieur blijkbaar zonder problemen andermans teksten publiceren. Om duidelijk aan te geven van wie de informatie afkomstig is, zal ik in het vervolg deze bron citeren als 'Vallière' en niet als 'Gallieni', hoewel dat formeel juister zou zijn

[3] Dit bevestigde een vooroordeel Vallière (1885, p. 258) wist reeds voor zijn verkenningstocht dat hij te maken zou krijgen met verschillende bevolkingsgroepen die op vijandige voet met elkaar stonden

verovering niet in staat zijn geweest om concrete controle uit te oefenen over de naaste omgeving Daarmee kwam Kangaba overeen met andere 'staten' Zo meende commandant Gallieni (Gallieni 1891, p 590, ook in Leynaud en Cisse 1978, p 47)

> "Les villages du Manding vivent chacun avec leur autonomie, ils n'ont entre eux que des liens de parenté et de communauté Il n'existe à proprement parler ni confédération, ni canton, mais des alliances verbales selon les circonstances et les individus "

In een eerder werk had Gallieni reeds de verkenningstocht van Vallière samengevat en daarin zijn zorg uitgesproken over de steeds groter wordende invloed van de Islam (Gallieni 1885, p 578)

> "En somme, le grand empire malinké, dont l'existence a été signalé par M le général Faidherbe, n'existe plus aujourd'hui Cette race a dû reculer devant les invasions peules, et, bien qu'elle soit encore réprésentée par un très grand nombre d'individus, on ne trouve plus chez elle d'Etats vastes et homogènes, capables de lutter contre les envahissements des musulmans. Ils forment un grand nombre de petits pays, indépendants les uns des autres, divisés entre eux, souvent même en guerre ouverte les uns contre les autres (sic - JJ) et peu propres à constituer un centre de résistance contre l'ennemi commun, l'islamisme "

Vallière zelf had ook zijn vragen bij de situatie in de Haut-Niger Waarom voelde men zich verbonden, terwijl men slechts ruzie maakte? Hij schreef aan het slot van zijn verslag van honderd pagina's (1885, p 338)

> "La nation manding manque absolument d'unité, et il faudrait, sans doute, remonter bien loin dans son histoire pour la trouver consituée avec un gouvernement reconnu par tout le pays. Chaque village vit séparément avec son chef particulier et, bien que ces chefs appartiennent tous aux deux ou trois familles les plus illustres, ils n'ont, malgré ces liens de parente, aucune solidarité d'intérêts "

Vallière klaagde dat de bevolking niets geleerd had van de recente aanvallen van de legers van El Hajj Omar, die de Islam agressief verbreidde Dit had hen niet tot samenwerking kunnen brengen Volgens Vallière was de verdeeldheid zelfs groter dan ooit Hij vervolgde met (ib)

> "Les villages les plus voisins se jalousent et se détestent à l'égal de l'étranger Si une alliance existe entre deux localités, elle est de courte durée, car il surgit toujours quelque différend qui, à défaut de tribunal suprême, se règle, comme nous l'avons dit déjà, à coups de fusil Chose étrange! ces divisions profondes

> et l'isolement de chacun n'ont pas détruit l'ancien orgueil national ( ) Singulier patriotisme qui consiste à exalter le pays et à exécrer ses compatriotes "

De Franse veroveraars dachten dus dat de samenleving haar organisatie had verloren Vooral de positie van Kangaba was hun een doorn in het oog Deze zo beroemde plaats bleek geleid te worden door een invloedrijke vorst die vanuit het Franse perspectief geen recht had op die macht, hij stamde af van een jongere tak van rechtstreekse afstammelingen van Sunjata De Fransen besloten om de vorstelijke familie uit Kangaba met straffe hand tegen te werken, te meer omdat hij niet met hen samenwerkte (infra)

Valliere nam drie verschijnselen waar in Mande 1) verbale allianties, 2) twee of drie families en 3) nationale trots van oudsher In die verschijnselen zag hij geen patroon, evenals de andere Fransen dit niet zagen Daarnaast stond de positie van de vorsten van Kangaba hun tegen

Latere onderzoekers hebben de impressies van de Fransen herbevestigd en meer en meer de nadruk gelegd op een wanordelijk heden, maar een groots verleden De etnografen van de Haut-Niger, Leynaud en Cisse schrijven (1978, p 94)

> "Les Malinke du Haut-Niger, au moment du colonisation, ne constituaient pas *un <Etat> centralise Ils ont autrefois participé à des formes* beaucoup plus élaborées d'organisation politique, mais quatre siècles après la dislocation de l'Empire du Mali il ne reste plus guère de traces de l'ancien système politique sur lequel d'ailleurs on ne dispose encore d'aucune information très consistante "

Person schreef, in wat tot op heden geldt als de maatgevende analyse van het Malirijk, dat dit rijk in de zestiende eeuw uiteen viel waarna er in de driehoek Bamako-Kita-Kouroussa staat-achtige samenlevingen ontstonden die *kafuw* of *yamanaw* heetten De vorsten (*mansaw*) van die *kafuw* hadden hun eigen tradities en claims, waarbij iedere vorst zich legitimeerde via afstamming van Sunjata Person gaf aan dat de genealogieen van de afzonderlijke *kafuw* wijzen op een zekere cohesie in de samenleving vanaf de zeventiende eeuw [4] Verder kwamen de mondeling overgeleverde genealogieen niet Het verhaal over Sunjata werd overal erkend, maar gold als 'une section isolée, fossilisée' (Person 1981, p 613) Over zijn functie was Person ook duidelijk 'Sa function est culturelle et symbolique, elle n'a pas d'utilite pratique immédiate ' (ib , p 629)

---

[4] Waarschijnlijk omdat circa acht generaties terug de voorouder gemeenschappelijk was

Person zag dat de samenleving verschillende machtscentra had, hoewel hij geen patroon kon ontdekken in de allianties tussen die centra (die hij segmenten noemde), en hij betrok het Sunjata-epos niet bij deze samenlevingsvorm In de komende drie hoofdstukken wil ik een verbinding leggen tussen de principes van splitsing, die ik in het vorige hoofdstuk beschreef, en de ideologische principes die zijn terug te vinden in statusclaims van de vorsten van Mande, zoals verwoord in het Sunjata-epos Ik wil bekijken in hoeverre de statusclaims, hoewel zij een puur ideologisch perspectief geven en ongetwijfeld eenzijdig zijn, rekening houden met allerlei processen in de samenleving en in hoevere zij de Mande-samenleving tot een eenheid maakten Ik leg bij mijn analyse van Mande de nadruk op patronen in de genealogieen en de tradities Aan factuele geschiedschrijving waag ik mij niet, dat is reeds gedaan, met name door Person (1968 en 1981), Niane (1975) en Camara (1990) Zij werkten met het beeld dat Mande in de negentiende eeuw de restanten toonde van het beroemde Mali-rijk waaover de Arabieren in de middeleeuwen schreven Dit beeld neem ik a priori niet aan

Door het geschreven negentiende-eeuwse materiaal opnieuw te bestuderen en dit te koppelen aan etnografische data hoop ik de dynamiek en de waarde van het Sunjata-epos te kunnen bepalen Op grond van de verslagen van met name Vallière en Peroz,[5] en aan de hand van genealogieen en verhalen die overal in de Haut-Niger zijn te horen, zal ik proberen een indruk te krijgen van de organisatie van de samenleving in de Haut-Niger

Ook zoek ik in dit hoofdstuk een verklaring voor de trots van de vorsten van Kangaba en de status van de griots uit Kela Daarmee hoop ik een reden te vinden voor het feit dat er juist in Kangaba en Kela nog steeds zoveel waarde wordt gehecht aan het Sunjata-epos, waarom men daar de claim heeft de absolute versie te hebben en waarom iedereen nog steeds de ceremonie in de Kamabolon in Kangaba respecteert De leidende vraag hierbij is welke positie de vorsten van Kangaba, een jongere tak onder de afstammelingen van Sunjata, in Mande hadden Waren zij usurpatoren of was hun macht legitiem? En, indien zij legitiem waren, in de ogen van wie waren zij dat? Belangrijk in mijn analyse wordt dan de dynamiek van de statusclaims in relatie met claims van andere groepen Dit kunnen naburige dorpen zijn, maar ook regio's op enkele honderden kilometers afstand

In dit hoofdstuk richt ik mij vooralsnog op Kangaba en omgeving Slechts vanuit een preoccupatie met de 'eigen' regio zijn de relaties met de andere dorpen en regio's te begrijpen Eerst beschrijf ik het onmiddellijke machtsgebied van de vorsten van

[5] Peroz was een Franse commandant die verscheidene expeditities in Mande leidde in de jaren tachtig van de negentiende eeuw Uiteindelijk werd hij commandant in Nyagassola (infra) Hij schreef enkele boeken over de verovering van Mande

Kangaba en daarna de relaties met prestigieuze families, zowel van vorstelijke als niet-vorstelijke komaf

Aan het slot van dit hoofdstuk tracht ik het ontstaan van Kela vanuit een nieuwe visie te reconstrueren Volgens mij kan het dorp zijn status en zijn bewoners te danken hebben aan de ontmanteling van het hof van de vorsten van Kangaba

In dit boek beschrijf ik ondermeer de politieke dimensie van orale tradities Hiervoor moet ik uitvoerig stilstaan bij de gebeurtenissen waarbij Kangaba voor het eerst ten tonele kwam in de 'wereldpolitiek', aan het einde van de negentiende eeuw Toen had het reeds een zware periode achter de rug zowel vanuit het noorden als vanuit het zuiden dreigden steeds weer veroveraars Kangaba in te kapselen Het gegeven dat Kangaba onder dit geweld enkele decennia lang een zelfstandige rol kon blijven spelen, geeft haar concrete macht aan Maar daarmee zijn de tradities nog niet ontsluierd[1]

Veel historische en etnografische data ontleen ik aan Leynaud en Cisse (1978), Person (1981) en Camara (1990) Ik hoop dat ik in dit hoofdstuk voldoende recht doe aan de inspanningen die zij hebben geleverd om de geschiedenis van Mande te beschrijven Ik weet echter niet of zij het eens zijn met de wijze waarop ik bepaalde gegevens heb geselecteerd, geisoleerd en geinterpreteerd Mijn uiteindelijke reconstructie van de geschiedenis wijkt immers af van hun opvattingen

De ontdekking van Kangaba

Toen Mungo Park, ziek en berooid, in 1795 overdacht hoe hij vanuit Bamako zo snel mogelijk kon terugkeren naar de bewoonde wereld, had hij twee mogelijkheden naar het zuiden en naar het westen Park wist dat de zuidelijke weg het kortst was, maar beredeneerde dat na 'Kankaba' de route onbekend was [6] Daarom besloot hij westwaarts te gaan Zo bleef Kangaba onbezocht

Elke reiziger had steeds weer zijn eigen redenen om Kangaba niet met een bezoek te vereren Toen Rene Caillie vanuit Kankan via de rivieren de Milo en de Niger noordwaarts wilde reizen naar Djenne, werd hem dit sterk afgeraden De bevolking van Kankan zei dat zij in oorlog was met de regio Boure en omstreken (de linkeroever van de Niger) en raadde aan om een oostelijker route over land te nemen [7] Zo besloot ook Caillie met een grote boog om Kangaba heen te reizen (Caille 1989, p 303)

---

[6] Park spreekt over Kankaba de lokale bevolking spreekt echter over Kaaba De naam Kangaba is door het Franse bestuur geintroduceerd Volgens Camara is dit een fonetisch acceptabele variatie op Kaaba (1990 p 35)

[7] Mogelijl was Kangaba hierbij betrokken omdat er aan het eind van de negentiende eeuw samenwerking bestond tussen Kangaba en Boure (Ministere 1884 p 246 247)

Waarom Vallière niet naar Kangaba ging, had een 'moderne' reden: hij had haast. Vallière vertrok voor zijn ontdekkingsreis vanuit Kita. Hij was erg onder de indruk van de gastvrijheid die hij ontving van de vorst van Nyagassola, Mambi geheten. Het was voor hem een aangename verrassing dat de eerste Mande-vorst die hij zag níet zo 'sauvage' bleek te zijn als hem vooraf was verteld. Deze Mambi vertelde hem dat in Kangaba een andere Mambi, zijn 'jongere broer', op de troon zat. Met hem was hij in conflict. Toch adviseerde hij Vallière om Kangaba te bezoeken, omdat 'de Mambi van Kangaba'[8] het machtigst was en deze hem zeker zou ontvangen met alle egards (Vallière 1885, p. 304). Toen Vallière Nyagassola verliet, besloot hij echter een andere route te nemen. Omdat de regentijd juist was begonnen, achtte hij de tocht naar Kangaba een niet-wenselijke omweg (ib., p. 314). Hij besloot naar het noordoosten te trekken, richting Bamako. Zijn haast was ondermeer ingegeven door de verwachting dat hij daar zijn superieur, Gallieni, zou aantreffen.

Hoewel niemand Kangaba had gezien, was haar status immens. Men kende ondermeer Mungo Parks reisverhalen waarin 'Kankaba' regelmatig wordt genoemd als een economisch centrum; er is bij Park sprake van vissers en slavenhandelaren die via Kangaba handel dreven (1983, p. 147, 181, 197, 233, 243ss, 248). De vorst Mambi uit Nyagassola was ook overduidelijk in zijn mening, omdat hij het vermoeden van de Fransen bevestigde dat Kangaba een voorname plaats was.

Toen de Franse troepen echter voor het eerst in Kangaba kwamen,[9] vonden zij een indrukwekkende, maar geruïneerde en verlaten stad. Menig dorp in de Haut-Niger was in die tijd ommuurd,[10] maar de muren van Kangaba waren volgens expeditieleider Peroz het indrukwekkendst. Het paleis moet prachtig zijn geweest. Het was van leem, had meerdere verdiepingen en was rijkelijk versierd (1889, p. 252).[11] De vorst had zich met zijn troepen verschanst in de fortificatie Minamba Farba, op de

---

[8] De eerste Fransen in de Haut-Niger dachten dat 'Mambi' een titel was, omdat alle vorsten Mambi heetten

[9] De exacte datum is niet te vinden in de door mij geraadpleegde bronnen. In 1887 begonnen de Fransen de bouw van een fort In Ministère (1884) staan Kangaba en Kela reeds op een landkaart De rest van het gebied was toen echter nog onverkend. Ik vermoed dat de Fransen in die tijd slechts de Niger waren afgevaren of een inheemse soldaat een verkenningstocht hadden laten maken. Ministère 1884 (p 446) vermeldt wel dat het rijkje Kangaba 7 000 inwoners telde, maar het is onduidelijk hoe men aan die gegevens is gekomen

[10] De muren waren twee tot drie meter hoog en werden afgewisseld met uitkijktorens Tegenwoordig zijn dergelijke muren niet meer te vinden in Mande.

[11] Er is zo goed als niets bekend over het hofleven van de koningen in de regio, al spreken de eerste bezoekers wel van paleizen De ingang van de compound van de afstammelingen van de Keita-vorsten, een indrukwekkende poort in een symmetrische, robuuste bouwstijl, midden in Kangaba, zou de ingang van het vroegere paleis zijn geweest (informatie Madi Kouyate uit Kangaba) Mijn buurman Mamadi bevestigde dit vermoeden, omdat er volgens hem vroeger een verdieping op dit gebouw had gezeten. Hij herinnerde zich dat hij in zijn schooltijd (de jaren vijftig) sprak met zijn klasgenootje, een Keita, die dan uit een raam op de eerste verdieping hing

rechteroever van de Niger. Dit verdedigingswerk was geenszins bestand tegen de Franse artillerie. De Franse troepen versloegen de inwoners van Kangaba zonder veel inspanning en namen hen allen gevangen. Slechts de oude vorst Mambi lukte het om te vluchten (verslag in Gallieni 1891, p. 416ss.).

Deze Mambi was volgens Gallieni een wrede vorst die de oorzaak was van de troosteloze toestand waarin de Haut-Niger zich bevond (1891, p. 416). Peroz was matiger in zijn oordeel. Hij meende dat Mambi en de zijnen waren gevlucht uit vrees voor de Fransen (1889, p. 153). In de twintigste eeuw zal Gallieni's oordeel algemeen worden aanvaard, omdat Mambi's geslacht, als jongere tak van afstammelingen van Sunjata, als usurpatoren bekend werden.

De twee problemen van Kangaba

Wie onderzoek doet naar de geschiedenis van Kangaba, stuit op twee problemen. Ten eerste het meer algemene probleem van de bronnenschaarste en ten tweede een probleem van Kangaba zelf: aan het eind van de negentiende eeuw werd het belaagd door drie verschillende grootmachten.

- *bronnenschaarste*

In de negentiende eeuw genoot Kangaba reeds veel status in verhalen. De plaats moet ongeveer 2.000 inwoners hebben geteld en was daarmee veruit het grootste dorp in de omgeving.[12] In de verhalen was Kangaba echter nog vele malen groter dan dorpen in de verre omgeving. De feitelijke macht van Kangaba moet ook groot zijn geweest, getuige alle handel die Park zag langskomen en de gebouwen die de Fransen aantroffen.

Delafosse, de beroemde Franse bestuursambtenaar en etnograaf die een standaardwerk schreef over de Franse kolonie Haut-Sénégal-Niger, meende dat Kangaba de hoofdstad was van het oude Mali-rijk (o.a. in Notes Africaines 1959, p. 80). De heerser van Mali, die eerst noordelijker had gewoond, zou zich er gevestigd hebben toen hij rond 1670 was verslagen door de vorst van Segou.

Deze vorsten van het Mali-rijk waren in die tijd géén absolute heersers. Dit staat in tegenstelling tot de indruk die men krijgt van de vorsten die in de middeleeuwse Arabische bronnen besproken worden. De 'Tarikh el Sudan', een zeventiende-eeuws manuscript, geeft de volgende passage over het toenmalige bestuur van Mali. Hierin is sprake van een opgesplitst rijk, met drie 'sultans', en 'kaïds' (legerleiders) die een onafhankelijke koers van hen voeren (geciteerd in Camara 1990, p. 113):[13]

---

[12] Voor bevolkingsgegevens zie Gallieni's lijst in Camara 1990, deel II

[13] Stephan Buhnen vermoedt dat deze kaids niet verwant waren aan de sultans (persoonlijke correspondentie, 2 mei 1995, zie ook Buhnen 1994, p 16).

> "La population de l'empire du Melli se divise en trois groupes. Chacun d'eux a à sa tête un prétendu sultan, mais les deux caïds méconnurent l'autorité de ces souverains et se déclarèrent également indépendants chacun de son domaine respectif."

Delafosse's opvatting, dat Kangaba de hoofdstad was van het oude Mali-rijk, is voornamelijk gebaseerd op de negentiende-eeuwse status van Kangaba. Zij is misschien wel juist, maar niet gebaseerd op oude, geschreven bronnen, omdat daarin Kangaba nooit wordt genoemd.[14] In reactie op Delafosse hebben verschillende historici gewezen op een mogelijk recente stichting van Kangaba.[15] Hun argumenten zal ik in hoofdstuk 5 bespreken.

- belagers

In de tweede helft van de negentiende eeuw zat Kangaba in de tang. Zowel de Fransen, die op economisch gewin uit waren, als de mede de veroveraars Samory en Cheikhu Ahmadu, hadden het gemunt op Mande en haar centrum Kangaba.

Om deze problematische situatie te begrijpen is enige informatie nodig over de geschiedenis van de Westafrikaanse savanne. Deze wordt gekenmerkt door grote rijken. Deze rijken lagen allen ten noorden van Kangaba. De geschiedenis van de Westafrikaanse savanne tot 1800 verhaalt over het Bambara-rijk (achttiende eeuw) en het Songhay-rijk van Sonni Ali Ber en Askia Mohammed (zestiende eeuw). De bestuursstructuur van die rijken is moeilijk te doorgronden.

De grote Westafrikaanse rijken bestonden in de regel uit machtscentra met daar omheen schatplichtige vazallen. Deze waren in de regel met elkaar in conflict. Dit heeft sommige auteurs ertoe gebracht om deze rijken te typeren met de term 'warrior state' / 'état guerrier' (Bazin 1982, Roberts 1987).[16] De Westafrikaanse rijken kenden geen centraal geleide bureaucratie of centraal geleide projecten, zoals

---

[14] Er bestaan meer bronnen over de belangrijke steden in het oude Mali-rijk (zie Conrad 1995), maar - zo hebben velen reeds opgemerkt - daarin komt de naam Kangaba/Kaaba niet voor. Middeleeuwse Arabische auteurs die langs de Niger reizen, spreken over een groot en veilig rijk met 'Niani' als hoofdstad Het overweldigende hofleven met griots, ruzies over troonopvolging en de overvloed aan goud krijgen hun bijzondere aandacht

Uit de daaropvolgende eeuwen resten ons enige tarikh's, verslagen van de regionale geschiedenis die zijn opgetekend door marabouts, islamitische geleerden Deze tarikh's komen uit gebieden ten noorden van Segou. Ten aanzien van het Mali-rijk besteden de tarikh's aandacht aan heersers, in het bijzonder aan Mansa Musa, de koning die rijkelijk goud uitdeelde.

[15] Voor discussie en argumentatie, zie Green 1991

[16] Het valt te betwijfelen of oorlog beschouwd kan worden als een constituerende factor in de vorming van een 'staat' Vele grote rijken waren in een permanente staat van oorlog, maar dit betekende geenszins dat oorlog beschouwd werd als de basis van de staatsvorm die de heersers van de rijken voor ogen hadden (Claessen 1990) Ten aanzien van de Westafrikaanse savanne-rijken is er nauwelijks meer bekend dan verhalen en verslagen over oorlogen, maar dit betekent natuurlijk niet dat oorlog de 'raison d'état' was In hoofdstuk 5 ga ik verder in op de relatie tussen de vorstelijke ideologie en de constituerende elementen in de samenleving.

irrigatiewerken. Ook hielden zij zich niet bezig met vergroting van de produktie; het centrum was meestal ekonomisch welvarend, terwijl de - steeds verschuivende - grensstreek te lijden had onder het oorlogsgeweld (zie Bazin 1982 en Roberts 1987).

Zowel de lokale tradities (in Camara 1990) alsook de gegevens van Mungo Park stellen dat Kangaba rond 1800 onder invloed stond van het Segou-rijk. De verhalen beschrijven een jaarlijkse afdracht van tribuut en vorstenkinderen uit Kangaba die hun opvoeding krijgen in Segou. Park zag handelsverkeer tussen Kangaba en Segou.[17]

Rond 1800 werd de Islam een belangrijke factor op het politieke toneel. In die tijd leek iedereen elkaar ervan te beschuldigen niet-islamitisch te zijn. Dit was dan een argument om de ander de oorlog te verklaren. Park beschreef hiervan enkele voorbeelden (1983). De vorst van Segou durfde bijvoorbeeld Park niet te ontvangen, omdat hij bang was andere vorsten te provoceren door openlijk op te trekken met een christen. Hij gaf Park geschenken, maar hield hem op afstand.

De beschrijvingen van Park, Caillié en de Franse bezetters geven aan dat de Islam overal langs de Niger aanwezig was. Er bestond een vreedzame co-existentie met de 'inheemse' godsdienst. Van een dergelijke dualiteit was ook al sprake ten tijde van Ibn Battuta (midden veertiende eeuw).

De opkomst van de Islam in West-Afrika was een gevolg van de jihads, heilige islamitische oorlogen, die vanaf 1700 regelmatig in West-Afrika woedden. Zo kende de Futa Jalon (Noord-Guinée, met Labé als centrum) in de achttiende eeuw een jihad onder leiding van een groep koranleraren die tot eenzelfde moslim-broederschap behoorde. Begin negentiende eeuw stonden de huidige naties Nigeria en Niger in vuur en vlam. Rond 1810 sloeg deze jihad over naar het westen. Daar vond zij een vruchtbare voedingsbodem in de Futa Jalon waar de achttiende eeuwse jihad de weg reeds had vrijgemaakt voor de Islam (Oliver en Atmore 1989, p. 32ss.).

Aan het hoofd van jihads stonden nooit politieke leiders uit 'Mande' zelf. De regio Haut-Niger had, toen de Fransen besloten haar te verkennen, de naam wild en heidens te zijn. Dit waardeerden zij positief, omdat 'heidense' groepen geacht werden de Fransen te steunen in hun strijd tegen islamitische leiders. Hierboven citeerde ik Gallieni die het betreurde dat de rijkjes in Mande niet samenwerkten tegen de islamitische bezetters.

Onder invloed van de jihads kwam Kangaba in de problemen. Deze problemen bereikten hun top rond 1880. Vanuit het noorden onderging Kangaba druk van Cheikhu Ahmadu, die toen regeerde vanuit Segou. Cheikhu Ahmadu was de zoon

[17] Daarnaast vind ik het opvallend dat in de Kela-versie van het Sunjata-epos (Jansen et al. 1995, p. 20) de vader van Ase Bilali, de 'eerste' voorouder van Sunjata, een Kulibali is. De vorsten van Segou dragen ook de achternaam Kulibali. Zo lijken de vorsten uit Kangaba hun macht te legitimeren via Segou.

van El Hajı Omar, de grote man achter de oplevıng van de jıhad ın de Futa Jalon El Hajı Omar maakte gebruık van wapens dıe hıj aan de Atlantısche kust kocht van Europeanen Dıt gaf hem de mogelıjkheıd om zıjn ınvloed over een groot gebıed te doen gelden Rond 1850 bereıkte hıj Segou, ın 1863 Tımboektoe Zıjn zoon Cheıkhu Ahmadu kon het rıjk nıet bıjeenhouden Het vıel langzaam uıteen In 1884 was het als polıtıeke factor van de kaart van Afrıka verdwenen Cheıkhu Ahmadu's laatste polıtıeke bolwerk, voordat hıj door de Fransen werd verslagen, was Segou

El Hajı Omar heeft getracht Kangaba aan te vallen (ınfra) Hıerover zıjn echter geen verhalen te horen ın de Haut-Nıger Herınnerıngen aan El Hajı Omar betreffen verhalen over bezoeken dıe hıj aflegde ın de Haut Nıger (Camara 1990, p 130) [18] Geen woord over strıjd Ook zıjn er geen aanwıjzıgıngen dat El Hajı Omar zou hebben ıngegrepen ın de religıe of het bestuur ın de regıo El Hajı Omars jıhad heeft nıet zozeer velen bekeerd tot de Islam, maar bewerkstellıgd dat het ıslamıtısch gedachtengoed ın het vervolg bıj een groot publıek bekend was (Olıver and Atmore 1989, p 32 ss)

Naast de dreıgıng van El Hajı Omar had Kangaba ook te maken met de legers van Samory Toure Deze verzetsstrıjder poogde een rıjk te organıseren waarın zowel Islam als veılıge handelsroutes gegarandeerd zouden zıjn Dıt rıjk verschoof vanaf cırca 1870 steeds meer naar het westen Samory werd de belangrıjkste tegenstander van de oostwaarts oprukkende Franse troepen [19] Kangaba werd dus, als het ware, omsıngeld kwam de dreıgıng van El Hajı Omar vooral uıt het zuıdwesten en later uıt het noordwesten, vanuıt het zuıdoosten kwam Kangaba onder druk te staan door de expansıe van het rıjk van Samory

Kangaba zat dus ın de tang tussen drıe grote mılıtaıre machten de nazaten van El Hajı Omar, Samory en de Franse kolonıale troepen Daarom nam het ın 1882 ınıtıatıef tot het sluıten van een alliantıe met Samory, precıes op het moment dat de Fransen zıch voor het eerst geconfronteerd zagen met het rıjk van Samory (Mınıstere 1884, p 176 ss) Kangaba had een goede reden voor deze keuze, het voelde zıch bedreıgd door een verdrag van de vorst van Nyagassola met Cheıkhu Ahmadu

Ook dıt verdrag tussen Nyagassola en Cheıku Ahmadu kwam nıet geheel vrıjwıllıg tot stand Er was te Mourgoula, ıets ten noorden van Nyagassola, een groot fort gebouwd door Cheıkhu Ahmadu [20] Hıermee beheerste hıj de *Mandesıra*,

---

[18] Daarnaast ıs er het bekende lıed *Taara* een loflıed op El Hajı Omar De grıots uıt Kela zongen dıt als loflıed voor alle Fulanı

[19] In het bıjzonder bıj de fıguur van Samory ben ık mıj er van bewust dat ık enıgszıns generalıseer Ik doe dıt omdat ık mıj Kangaba centrısch opstel Voor een uıtvoerige analyse van Samory's drıjfveren verwıjs ık naar Persons magnum opus

[20] Voor een beschrıjvıng zıe Valliere In dıens tıjd was dıt bolwerk reeds half verlaten een teken van de afbrokkelende macht van Cheıkhu Ahmadu

de handelsroute door de bergen. De vorst van Nyagassola voelde dus de hete adem in zijn nek.

De vorst van Kangaba zag zich verraden en wilde zich blijkbaar niet dociel aansluiten. Dat hij hulp inriep, wordt begrijpelijk wanneer men leest dat Nyagassola nu regelmatig de aanval opende op Kangaba.[21] Blijkbaar dacht de vorst van Nyagassola sterk te staan tegenover zijn 'jongere broer' in Kangaba. Door de alliantie met het snel expanderende rijk van Samory werd Kangaba echter het slachtoffer van de Fransen. De Fransen besloten namelijk rond 1880 om hun territorium in West-Afrika vanuit Kita uit te breiden tot de linkeroever van de Niger, en zo Samory's invloedssfeer terug te dringen tot de rechteroever.

Rond 1850 bestond de Europese bezetting van West-Afrika uit niet meer dan enkele nederzettingen aan de kust. Hierin kwam verandering met de aanstelling van Faidherbe als gouverneur van de Franse kolonie aan de Senegal-rivier. Hij wilde via deze rivier handelsroutes landinwaarts opzetten. Tot die tijd was dat onmogelijk geweest door de aanwezigheid van de troepen van El Haji Omar stroomopwaarts langs de rivier. In 1857 leverden de Fransen slag met de troepen van El Haji Omar. De Fransen[22] wonnen en breidden daarna hun invloed in de Westafrikaanse savanne uit, zowel door vergroting van het bezette gebied, als door intensiever bestuur. Binnen tien jaar vestigde Faidherbe er een bestuur, stichtte er scholen en bevorderde de verbouw van handelsgewassen (Oliver en Atmore 1989, p. 39).

Een algehele bezetting van West-Afrika was echter pas aan de orde na 1880. In 1879 bezetten Europese troepen nog geen 10% van het oppervlak van Afrika, in 1914 was geheel Afrika onder Europese mogendheden verdeeld en onder koloniaal bestuur gebracht. De Fransen bezetten de binnenlanden van West-Afrika en gaven hun kolonie eerst de naam 'Haut Sénégal-Niger', later 'Frans Soedan'. Vanaf 1908 was Bamako de bestuurlijke hoofdstad van deze kolonie. Het bestuur onderhield zichzelf door de inheemse bevolking handelsgewassen te laten verbouwen en daarover belasting te innen (zie Oliver en Atmore 1989).

Leverde de religie bij de jihads en bij Samory's strijd een belangrijke ideologische bijdrage, de Fransen wilden maar één ding: vreedzame handel, oftewel economische ontwikkeling. Gallieni, Vallière en Peroz weidden allen uit over de mogelijkheid om handelsroutes veilig te maken. De Franse bezetters noemden dit 'pacificatie'. Het realiseren van een vreedzame handelsroute was steeds weer hun argument om zich te bemoeien met een lokale kwestie en de facto hun macht uit te breiden. De bescherming vereiste expansie van de controle!

---

[21] Peroz beschrijft deze aanvallen op basis van verhalen uit Nyagassola (1889, p. 232-249)

[22] Zie voor een uitvoerige beschrijving Leynaud en Cisse 1978.

In de strijd met Samory werd in de periode 1879-1908 en passant Kangaba ontmanteld als politiek machtscentrum Hierboven werd duidelijk dat de feitelijke bezetting van Kangaba voor de Fransen een peuleschil was ofwel door een inval van een tegenstander, ofwel als onderdeel van een tactiek van de verschroeide aarde was Kangaba reeds geheel verlaten bij de komst van de Fransen

De opinie van de Fransen

Omdat de vorsten van Kangaba verbonden waren met Samory, de vijand van de Fransen, namen de Franse veroveraars forse maatregelen tegen de vorstelijke familie van Kangaba De familie werd verbannen Een van de redenen hiervoor was dat de vorsten van Kangaba usurpatoren zouden zijn In deze paragraaf licht ik toe hoe de vorsten van Kangaba in een onmogelijke positie terecht waren gekomen en hoe logisch de Franse maatregelen leken

Toen Valliere in 1880, vanuit Kita op verkenning naar Mande, aankwam in Nyagassola, werd hij daar met open armen ontvangen [23] Omdat Cheikhu Ahmadu's rijk bezig was uiteen te vallen, zat de vorst van Nyagassola zonder bondgenoot De vesting te Mourgoula, van waaruit Nyagassola bescherming genoot (supra), was immers toen bijna verlaten De leider van Mourgoula protesteerde bij de Fransen dat Nyagassola een eigen koers ging varen, maar de Fransen stelden duidelijk dat zij een wraakactie tegen Nyagassola meedogenloos zouden vergelden Mourgoula deed niets en een jaar later werd de eens zo onneembare vestingstad verlaten en door de Fransen met de grond gelijk gemaakt (Ministere 1884, p 212) De Fransen konden dit doen, omdat zij wisten dat de macht van Cheikhu Ahmadu tanende was, represailles waren vanuit het noorden niet te verwachten

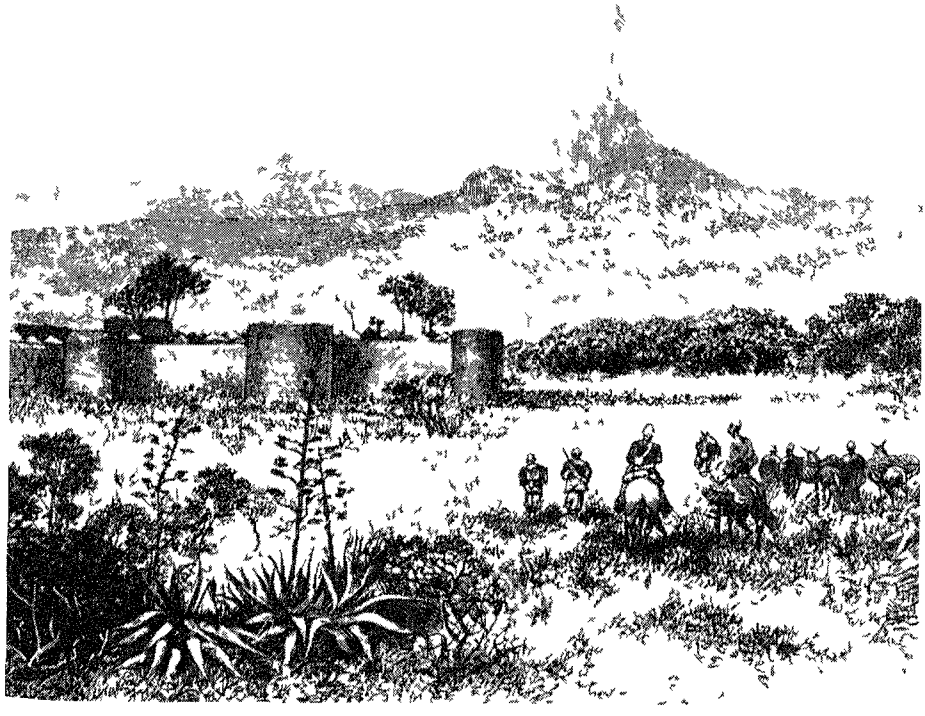
Tijdens het instorten van de macht van Mourgoula kwam de wraak van Kangaba als het zwaard van Damokles boven het hoofd van de vorst van Nyagassola te hangen, hij was immers weerloos tegen de alliantie van Kangaba en Samory, een verbond dat hij in de ogen van Kangaba zelf had uitgelokt (supra)

De Fransen kwamen als een geschenk uit de hemel voor Nyagassola De Franse bronnen vertellen uitvoerig hoezeer de vorst van Nyagassola de Fransen paaide Valliere en Peroz waren erg gecharmeerd van 'le vieux Mamby' Deze Mambi sprak Peroz aan met 'mijn moeder' (1889, p 223) Herhaaldelijk stelden de beide Franse officieren dat Mambi als enige begreep wat 'vooruitgang' betekent Ook bouwden zij

[23] De komende passage is mijn interpretatie Leynaud en Cisse (1978) en Camara (1990) hebben geen oog voor de positie van Nyagassola in 1880

een groot fort ter bescherming van de handelscontacten De imposante restanten hiervan zijn nog steeds te zien [24]

De Fransen hebben zich met grote overgave gestort op hun bondgenootschap met de oude Mambi uit Nyagassola Hun enthousiasme is onder meer te verklaren door de niet verwachte gastvrijheid die hun ten deel viel toen zij Mande binnenkwamen Zij hadden zich voorbereid op veel gevaar en vijandigheid van de kant van de 'wilde Malinke' Dit bleek echter mee te vallen De 'wildheid' beperkte zich tot bloederige wraakacties van vorsten tegen ontrouwe bondgenoten De Fransen waren tevreden met het resultaat van Valliere, die in de periode 1879-1881 verdragen sloot met alle dorpen die hij doorkruist had Veel leiders, bijvoorbeeld de vorst uit Kangaba, kwamen zelfs naar hem toe om het verdrag te tekenen



De ommuurde vesting van Nyagassola zoals Valliere die aantrof (overgenomen uit Gallieni 1885 p 299)

[4] Informatie van David C Conrad Utrecht 12 augustus 1994

Voor de Fransen vormden die verdragen vaak de aanleiding om ergens in te grijpen, ofschoon zij wisten dat een inheemse leider een verdrag tekende met iedereen die hem sterker leek en er daarom niet voor terugschrok om tegelijk met de Fransen en met hun tegenstanders verdragen te tekenen (Ministère 1884, p. 246). Voor de Fransen stond zoiets gelijk aan onbetrouwbaarheid; zij zagen het niet als een soort alliantie-politiek.

Vanaf 1881 streden de legers van de alliantie Kangaba-Samory tegen de Fransen.[25] In die tijd raakten Samory en de Fransen namelijk door wederzijdse expansie op elkaars territorium. Een expeditie onder leiding van Samory's 'broer' Fabou viel Gallieni zelfs in de buurt van Bamako aan (Ministère 1884, p. 394). In 1884 wisten de Fransen dat er geen gevaar meer viel te verwachten van de kant van Cheikhu Ahmadu. Samory was echter de grote onbekende op wie zij geen vat konden krijgen.

In 1879-1883 waren de Fransen weliswaar actief om de linkeroever van de Niger te bezetten, maar dit betekende niet dat zij een goed overzicht hadden van dat gebied. Kangaba lijkt wel systematisch te zijn overgeslagen. Deze indruk krijg ik op grond van de kaarten in de publikatie die ik 'Ministère (1884)' noem. Dit is de officiële bronnenpublikatie waarin het Ministerie van Marine en Koloniën verantwoording aflegt over zijn daden in de Westafrikaanse savanne in de periode 1879-1883. Op de daarin opgenomen kaarten zijn twee routes slechts duidelijk uitgewerkt: Kita-Nyagassola-Siby-Bamako en Kita-Nyagassola-Siguiri-Kenyera. In Kenyera werd onderhandeld met vorsten die niet wilden samenwerken met Samory.

De Fransen meenden dat zij hun pacificatie moesten doorzetten om deze vredelievende groepen niet het onderspit te laten delven tegen Samory. Hoewel er rekenschap werd gegeven van het belang van een route naar Kangaba, leert een blik op de landkaart dat juist Kangaba in een geïsoleerde positie was geraakt door de Franse expedities naar Kenyera en Bamako: Kangaba was ingesloten.

Angst voor Samory en vriendschap met Nyagassola lagen aan de basis van de woede die de Fransen voelden toen bekend werd dat Nyagassola, hún bondgenoot, was aangevallen en vernietigd door Kangaba. Zij meenden dat Kangaba met deze daad het in 1881 ondertekende verdrag, het produkt van Vallière's expeditie, verbrak.

De woede van de Franse bestuurders was misschien ook ingegeven door de waarde die zij hechtten aan verdragen. De Fransen verwachtten dat een verdrag met hen onmiddellijk leidde tot vreedzaam gedrag en een sfeer van samenwerking. Daarom grepen zij hardhandig in door middel van een strafexpeditie. Zo werden

---

[25] Van dergelijke conflicten moet men niet denken dat het grote veldslagen betreft. De Franse troepen bestonden nooit uit meer dan een paar honderd man, waarvan ruim de helft 'inheemse' schutters Ziekte en vermoeidheid waren de redenen dat lang niet alle troepen beschikbaar waren

Koumakhana en Narena (gelegen tussen Kangaba en Bamako) in 1883 gestraft, omdat zij 'het gezag van Samory hadden erkend' (Ministère 1884, p. 229). Kangaba werd niet aangevallen. Ziekte van de manschappen lijkt hiervan de oorzaak; er waren nog negen schutters beschikbaar. Dit negental heeft de sancties op Koumakana en Narena uitgevoerd (ib.).

Toch wisten de Fransen in die tijd de aanval van Kangaba op Nyagassola te relativeren door zich rekenschap te geven van de plaatselijke situatie. Men was op de hoogte van het automatisme waarmee de vorsten van Kangaba en Nyagassola aan elkaar tegengestelde posities kozen (Ministère 1884, p. 75 en 175). Tevens schreef men (1884, p. 246-247):

> "C'est ainsi qu'en 1882, le Manding de Kankaba et le Bouré, qui avaient été placés sur notre protectorat en 1881,[26] se rallièrent à Samory et fournirent de nombreux contingents pour lutter contre nous. Les chefs de ces pays sont d'ailleurs moins coupables qu'on ne serait tenté de le croire d'abord. Notre marche sur le Niger avait été retardée par diverses causes. Nous leur avions bien promis notre protection, mais nous n'avons pu la leur donner contre les armées de Samory. Ils avaient jusqu'à un certain point le droit de se croire dégagés vis-à-vis de nous, qui n'avions pas pu ou voulu, peu leur importait, les secourir en temps utile."

Was dit zelfkritiek of een bede voor het zenden van troepenversterkingen? Deze mening uit 1884 - toen de ernstigste conflicten nog moesten worden uitgevochten - geeft aan dat sommigen oog hadden voor de lokale verhoudingen en dat ook de Fransen wel eens in gebreke bleven.

In 1883 sloten de Fransen een verdrag met Samory waarin hem werd toegestaan om zijn troepen te legeren op de linkeroever van de Niger. Van daaruit vond de bovengenoemde aanval op Nyagassola plaats. In 1886 volgde wederom een verdrag waarin Samory zeggenschap[27] over de rechteroever kreeg, en waarin tevens Kangaba en de daaraan verbonden dorpen van hem afhankelijk bleven (Leynaud en Cisse 1978, p. 43). Beide partijen hielden zich wederom niet aan de afspraken. Dit had ondermeer te maken met de toenmalige Franse doelstelling om de gehele linkeroever van de Niger te 'pacificeren'.

De Fransen wonnen uiteindelijk de strijd in de Haut-Niger via een alliantie met de vorst uit Figira, de 'oudere broer' van de vorst van Kangaba. Deze 'oudere broer' was onderdrukt door de nieuwe alliantie tussen Samory en Kangaba. Samory was

---

[26] Op p 336 wordt duidelijk dat Kangaba in 1880-1881 een verdrag heeft gesloten.

[27] De bronnen spreken over 'soezereiniteit'. Ik acht mij niet in staat om de betekenis van deze middeleeuwse juridische term binnen het negentiende-eeuwse internationaal recht te doorgronden.

vanuit het zuidoosten gekomen en had Figira bezet als bewijs van zijn bondgenootschap met Kangaba.[28] Dit zette natuurlijk kwaad bloed in Figira.

Na de bezetting door Samory wendde de vorst van Figira zich tot de Fransen. Als beloning werd hij na de Franse victorie aangesteld op de plaats van zijn 'jongere broer' en daardoor kreeg hij zeggenschap over de omgeving van Kangaba en Figira. De Franse bestuurders, die in Bamako zetelden, eisten wel van de vorst uit Figira dat hij verhuisde naar de linkeroever van de Niger, naar Kangaba, zodat hij voor hen goed bereikbaar was. De Fransen steunden de nieuwe leider met de bouw van een militair fort in zijn nieuwe woonplaats in 1887.

De vorst uit Figira zal Figira en Kangaba blijven vertegenwoordigen tot 1951. De bevolking van Kangaba heeft hem echter nooit willen erkennen als de legitieme machthebber (Leynaud en Cisse 1978, p. 271).

Kangaba's vorst Nakani Mambi en diens naaste verwanten werden door de Fransen verbannen en in Kita en Bamako onder Frans toezicht geplaatst. De begripvolle houding van 1884 (supra) was toen inmiddels een gepasseerd station. Pas in 1909 kon de vorstelijke familie uit haar ballingschap terugkeren naar Kangaba. Zij moesten zich toen economisch opnieuw opwerken, omdat de Fransen al hun landen en goederen hadden afgenomen.[29] Het prestige van de voormalige Keita-vorsten was en is, volgens Camara (1990, p. 289-290), onder grote groepen van de lokale bevolking nog altijd groot. Toch hebben de vorsten van Kangaba tot 1951 moeten wachten voordat zij weer een bestuurlijke functie in Kangaba kregen.

Dit grote prestige van de vorsten van Kangaba is opmerkelijk, omdat er in de Haut-Niger 'collaterale' opvolging bestaat: de oudste broer heeft de eerste rechten. De vorsten van Kangaba en Figira rekenden zich tot dezelfde *si* (voor *si*, zie hoofdstuk 2) en waren het erover eens dat de 'oudste broer' zich in Figira bevond. Daarom zou men verwachten dat de bevolking van Kangaba de aanstelling van de vorst uit Figira met instemming zou hebben begroet. Waarom het tegendeel het geval is geweest, is een vraag die als een rode draad door dit boek zal lopen.

Voor de vorst uit Nyagassola geldt hetzelfde probleem. Hij noemde de vorsten uit Kangaba en Figira beiden zijn jongere broers (Peroz 1889, p. 387), en daarnaast rekende hij zich tot een andere *si* (zie ook infra). Het lijkt daarom 'logisch' dat Nyagassola is 'losgeweekt' van Kangaba - het behoorde immers tot een andere *si* - en de vorst van Figira 'in ere is hersteld'.

---

[28] Volgens Camara hadden de Keita uit Kangaba een reden om gebelgd te zijn over hun broeders in Figira. Rond 1870 waren er problemen geweest, toen de Keita uit Figira steun ontzegden bij een 'intern' conflict tegen Koursale (Camara 1990, p. 265) waar Keita van een andere *si* woonden (Leynaud en Cisse 1978, p. 145).

[29] In de tussentijd, dus vóór 1909, hebben zij wel de mogelijkheid gehad om in 1906 hun vorst Nakani Mambi in de wildernis buiten Kangaba te begraven (Camara 1990, p. 289-290).

Zo werd Kangaba een van de eerste slachtoffers van de Franse strijd tegen Samory. Samory zelf wist oppositie te voeren tot 1898, het jaar waarin hij gevangen werd genomen door de Fransen. In de periode tot 1898 was zijn rijk steeds meer westwaarts geschoven. De nagedachtenis aan Samory wordt tot op heden als *lalmami* ('de imam' - islamitisch geestelijk leider) hoog gehouden door veel verhalen die in de Haut-Niger de ronde doen. Elke grote familie meent wel iets met hem te maken hebben gehad. Dit is het resultaat van zijn intensieve bemoeienis met Kangaba, zijn onverzoenlijke houding ten opzichte van de Fransen en de strategische hoogstandjes van hem en zijn 'broers'. Uiteindelijk heeft Samory het onderspit moeten delven tegen de Fransen. In 1898, toen zijn rijk al grotendeels was ontmanteld, is hij door de Fransen gevangen genomen en verbannen.

De presentatie van de vorst

Broedertwisten luidden de ondergang van Kangaba in. Eerst koos de 'oudere broer' in Nyagassola partij tegen de 'jongere broer' in Kangaba, daarna verraadde de 'oudere' broer in Figira zijn 'jongere broer' in Kangaba. Dit is een dubbele *janfa*, een dubbel verraad tussen broers. Voordat ik de relaties tussen 'vorstelijke broers' behandel, behandel ik de presentatie van de vorst. Omdat vorsten 'broers' van elkaar waren, zaten zij in een systeem van alliantievorming. De presentatie van het imago is van vitaal belang in een systeem van steeds wisselende allianties. De griot nam hierbij een bijzondere positie in.

De titel *mansa,* te vertalen als vorst,[30] was voorbehouden aan enkele heersers. Hoe groot hun machtsgebied was en wat hun macht inhield, is niet te achterhalen door gebrek aan bronnen. Een *mansa* heeft erfelijke rechten op macht. Hij heeft vaak de achternaam (*jamu*) Keita. De Keita zijn de mensen die volgens de overlevering afstammen van Sunjata, de stichter van Mande. Er zijn vele Keita in Mande, maar slechts weinigen zijn van vorstelijke komaf. Keita van vorstelijke komaf heten *mansarenw*.

Militair leiderschap (*fanga*) is niet beperkt tot *mansaw*. Er zijn legio voorbeelden van *keletigiw*, oorlogsleiders. Dit zijn mensen die een leger om zich heen organiseren en een gebied veroveren. Zij kunnen *mansaren* zijn of van niet-vorstelijke komaf. De termen *mansa* en *keletigi* sluiten elkaar dus niet uit. Het zijn geen vorstelijke titels die in een hiërarchische relatie tot elkaar staan; de termen verwijzen naar de context waarin iemand actief is. Een beroemd voorbeeld van een *keletigi* van niet-vorstelijke komaf is de reeds besproken Samory. Daarnaast zijn er *faamaw*. Deze combineren beide aspecten, aldus Conrad (1990, p. 46, noot 35):

[30] In Franstalige publikaties vaak ten onrechte vertaald met de term 'koning'.

> "This is usually translated as 'king' and in some usages synonymous with *mansa*, but it stresses the ruler's wealth and position as achieved through war or usurpation, one who holds the power to impose by force '

Person ziet echter een onderscheid tussen de *mansa* en de *faama* en acht daarnaast de *faama* machtiger dan de *mansa* (1981, p 647)

> "Le titre de *Mansa*, qui etait deja porte au XVe siecle par les chefs des royaumes vassaux (van de koning van het Mali-rijk JJ) de Casamance et Gambie, ne servira bientôt plus qu'a designer le chef legitime d'un lignage souverain, ( ), même quand ils subissaient durement une hegemonie politique etrangere A vrai dire le titre du conquerant militaire sera, au moins a partir du XVIIe siecle, celui de *Faama* (*Fangama*) et il s'opposera nettement au vieux nom de *Mansa* "

De Fransen troffen *mansaw* met de *jamu* Keita overal langs de Niger, van Kangaba tot aan Kisi, en zij meenden dat deze vorsten aan het hoofd stonden van 'staten' Er zijn geen beschrijvingen bekend van het hofleven dat deze *mansaw* er op na hielden Het paleis dat Peroz aantrof in Kangaba, doet echter vermoeden dat deze vorsten zich wat betreft levensstijl verhieven boven de rest van de bevolking Ook de grootschalige executies en militaire expedities waartoe zij de opdracht konden geven,[31] doen vermoeden dat zij soms een grote invloed konden laten gelden op de nabije bevolking

De *mansaw* verschijnen in de koloniale verslagen met veel pracht en praal, letterlijk met veel tamtam Daarbij was de een natuurlijk indrukwekkender dan de ander Valliere kon een glimlach niet onderdrukken toen Mambi uit Nyagassola voor hem verscheen, gezeten op een mager paardje, uitgedost met een grote strohoed (zie afbeelding), terwijl griots muziek maakten en een loflied op hem zongen Enkele jaren later organiseerde Mambi een grootser welkom voor Peroz Deze was daarvan erg gecharmeerd en doet uitvoerig verslag van wat er gebeurde en wat de griots zongen (Peroz 1889, p 227 228)

Ronduit indrukwekkend waren de stoeten waarmee de generaals van Samory zich omgaven, hoewel zij niet de titel *mansa* droegen Gallieni noemt tientallen muzikanten die op hoornen van olifantenslagtanden bliezen of honderd muzikanten die een groep jonge afgezanten begeleidden (1891, p 231 ss , p 275 ss) Dat de macht van Samory aanzienlijk moet zijn geweest, blijkt uit het feit dat hij iets dergelijks kon organiseren, want de generaals moesten de muzikanten van voedsel

---

[31] Veel voorbeelden hiervan zijn te vinden in de Franse koloniale bronnen

voorzien Mambi uit Nyagassola kon dat rond 1880 blijkbaar niet opbrengen, maar later als bondgenoot van de Fransen - wel

Elke gezagsdrager in de pre-koloniale tijd onderhield een groep griots die dergelijke ontvangsten luister bijzette Zulke griot-families leefden dicht bij hun patroon, in diens dorp of in een gehuchtje nabij dat dorp Overal in Mande zijn nog concentraties van griots te vinden die ooit zijn onderhouden door een machtige familie [32] Zo leven de griots van de familie Keita uit Jelibakoro (Haute-Guinée) nog steeds in dat dorp Datzelfde geldt voor de griots uit Nyagassola [33] De griots uit Krina (behorend bij de vorsten uit Koursale) en Fadama (behorend bij de vorsten uit Kouroussa) leven in naburige gehuchten De griots van de vorsten uit Kangaba leven in Kela Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik betogen dat zij waarschijnlijk recentelijk hierheen zijn verhuisd en tot circa 1880 in Kangaba hebben gewoond

De oude vorst Mambi van Nyagassola ontvangt Valliere (overgenomen uit Gallieni 1885 p 307)

[32] Cisse en Kamissoko (1988 p 388) noemen dertien van zulke centra Enkele daarvan acht ik echter van twijfelachtige reputatie (bijvoorbeeld Bamako) omdat zij recent zijn ontstaan De beroemdste centra die veelvuldig bezocht worden door onderzoekers zijn (in Guinee) Fadama en Jelibakoro en (in Mali) Kita en natuurlijk Kela

[33] Hoewel sommigen uit dit sterk verarmde dorp zijn weggetrokken Zij voeren echter discussie of zij niet moeten terugkeren (Persoonlijke informatie David Conrad, Utrecht 12 augustus 1994)

De taak van zulke griot-families beperkte zich niet tot het zingen van liederen. Zij werden er vaak op uitgestuurd om te onderhandelen bij gespannen situaties. Maar ook de echte strijd schuwden zij niet. Dit blijkt niet alleen uit de verhalen die de griots over zichzelf vertellen.[34] Ook de geschreven bronnen maken melding van strijdlustige griots. Person noemt een griot die actief is in het leger van de vorst van Kangaba (1968, p. 418). Gallieni beschrijft hoe een griot de militaire leider Mamadu Lamine onthoofde (1891, p. 365 ss.).

Naast een groep griots onderhield een *mansa* of een *faama* ook andere mensen. Hij had bijvoorbeeld smeden nodig om wapens te maken en te repareren. En in het geval van Kangaba waren ook islamitische schriftgeleerden verbonden aan het hof van de vorst (Vidal 1923, p. 607). Deze leidden de koranscholen.

De relaties tussen vorsten langs de Niger

De relaties tussen de heersers en de staatjes waarover zij heersten zijn moeilijk te doorgronden, ondermeer door bronnenschaarste. Peroz wilde de politieke situatie in de Haut-Niger en de Haute-Guinée inzichtelijk maken, maar zag de logica van de bestuurlijke organisatie niet. Zo merkte hij op dat een samenwerkingsverband van enkele staatjes in de Wassoulou-regio (Wassoulou ligt op de rechteroever van de Niger, zuidelijker dan Kangaba) onmiddellijk uiteen viel, zodra de gemeenschappelijk vijand (Kankan) was verslagen (1889, p. 392). Een paar andere 'staatjes' op de rechteroever (Kolonkana, Hamana, Sankaran en Balaya) werkten echter samen tegen handelaars uit Kankan, zodra ze de kans kregen. Dit leek Peroz een destructieve politiek. De vorst van Joma, 'cousin du Mamby de Nyagassola' hield er eenzelfde tegen Kankan gerichte politiek op na (ib., p. 387). Deze ondermijning van handelscontacten ging Peroz natuurlijk aan het hart. Het druisde in tegen de economische ontwikkeling die de Fransen beoogden.

Toch moet er sprake zijn geweest van een permanente alliantie-politiek. Hierboven citeerde ik Gallieni's beschrijving van Mande, waarbij ik met 'sic' aangaf dat Gallieni ziet dat staatjes samen oorlog voeren tegen andere staatjes. Gallieni schreef niet 'l'un contre l'autre' en dit is voor mij een reden om mij af te vragen hoe politiek werd gevoerd in Mande.

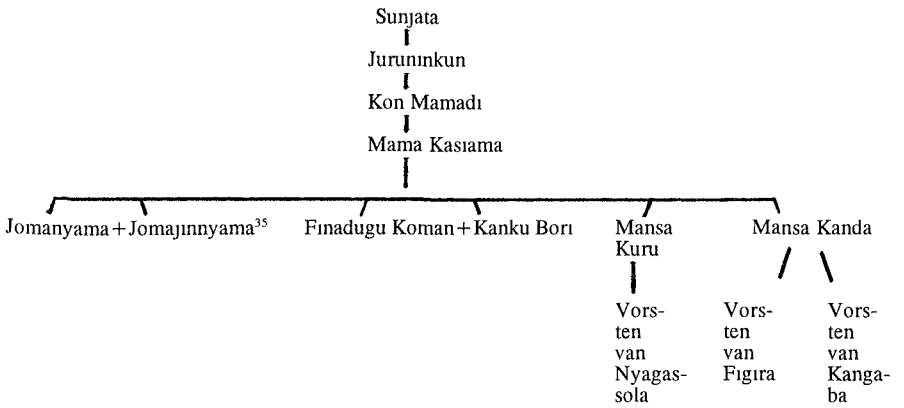
De Franse koloniale ambtenaren zagen dat veel vorsten de achternaam (*jamu*) Keita hadden en dat deze Keita beweerden familie van elkaar te zijn. Zij claimden allen van Sunjata af te stammen. De logica heeft een geografische dimensie (infra) en wordt verwoord in genealogische termen, dat wil zeggen broederschaps-relaties.

---

[34] Zie bijvoorbeeld de strijd die Kala Jula Sangoy, de voorouder van de Diabate-griots, aangaat tegen de bevolking van Soso in Jansen et al (1995)

Omdat dit hoofdstuk Kangaba-centrisch is opgezet zal ik nu uitleggen hoe de relaties tussen de vorsten lagen volgens de vorsten van Kangaba op basis van informatie van de griots uit Kela. De relaties zijn vastgelegd in een genealogie die iedereen in de Haut-Niger - vroeger en nu - (er)kent; Lansine Diabate bijvoorbeeld noemde haar vele malen wanneer hij zijn Sunjata-epos vertelde. Deze genealogie noemt de oorsprong van de Keita-geslachten; zij stammen af van 3 * 2 = 6 tovenaars (*subagaw*), kinderen van een achterkleinkind van Sunjata.

Schema De genealogie van de heersers in Mande volgens de griots uit Kela



Twee van deze zes geslachten zijn reeds genoemd in dit hoofdstuk: de vorsten van Kangaba en die van Nyagassola.[36] Deze twee geslachten hadden een moeizame relatie: zij verraadden elkaar, maar tevens erkende de vorst van Nyagassola de vorst van Kangaba als 'de belangrijkste'. Elk 'broer' is echter niet identiek. Er is één generatie meer afstand tussen de 'broers' van Kangaba en Nyagassola dan tussen de 'broers' uit Kangaba en Figira. Laatstgenoemden zijn 'Kanda-si'. De afstammelingen uit Nyagassola zijn een andere *si*.[37] Het verschil blijkt al uit de naam: '*kuru*' betekent 'rots', 'berg'. De afstammelingen van Mansa Kuru regeren over het Mandegebergte en de afstammelingen van Mansa Kanda leven aan de oevers van de Niger. Volgens sommigen zou Kanda 'legerleider' betekenen (Bühnen 1994, p. 9).

Mansa Kuru en Mansa Kanda hebben vier oudere broers. De afstammelingen van deze vier broers wonen 'verderop', in Finadugu (met als centrum Kenyoroba volgens Leynaud en Cisse 1978, p. 145), een *kafu* die tussen Bamako en Kangaba

---

[35] *Nyama* of *nyamana* is equivalent aan *kafu* - zie Person 1981, noot 24

[36] In 1885 schrijft Gallieni dat van het 'oude rijk' nog slechts het erfdeel van de twee jongste broers over was.

[37] Leynaud en Cisse (1978, p. 145) noemen de Keita uit Nyagassola een tak van het nageslacht van Mansa Kourou/Tamba Kourou Mambi.

ligt.[38] De regio Joma is zuidelijker te vinden: zij is opgesplitst in twee gedeelten. Het ene Joma ligt aan de linkeroever van de Niger en het andere aan de rechteroever.[39] Peroz stelde dat Joma werd geregeerd door een 'neef' van de vorst uit Nyagassola (supra). Inderdaad is de vorst uit Joma, als 'zoon' van de Joma-broers, een 'neef' (vaders-broers-zoon) van de vorst van Kangaba en de vorst van Nyagassola.

De zes broers hebben één gemeenschappelijke voorouder: Sunjata. Hierin onderscheiden zij zich van andere vorstelijke geslachten die afstammen van Sunjata's broers. De afstammelingen van Mansa Dankaran Tuman wonen in de bossen van Kissi, in het verre zuiden. Tussen Kissi en de Haut-Niger wonen de afstammelingen van de Mande Bori; zij regeren over de regio's Hamana en Kolonkana. Kouroussa is daarin het belangrijkste politieke centrum.

Het hierboven beschreven schema lijkt op de in hoofdstuk 2 beschreven processen van splitsing van *bondaw*, die vooral verliepen via grotere afstand in genealogie: men definiëert zich in termen van (classificatorische) broers tot elkaar. Elke relatie in de genealogie van de vorsten van Mande kent dus eenheid en verscheidenheid, parallel aan de wijze waarop de Diabate uit Kela op de *lu* wonen. Dus ligt *fadenya*, broedertwist, altijd op de loer. Daarom is elke oorlog, *kele*, per definitie een *fadenya kele*, een broederoorlog, en is er *badenya* tussen alle Keita die geen ruzie met elkaar maken. *Badenya* is in principe groot, omdat de genealogie niet spreekt over 'half-broers'.

Er rijzen nu twee vragen. Ten eerste of de Fransen deze verdeling niet hebben gezien en ten tweede welke relaties de vorsten de facto met elkaar hadden. De Fransen hoorden natuurlijk ook de genealogie die ik hier geef. Zij hoorden daarnaast echter nog veel meer genealogieën van Sunjata. En die waren in hun visie totaal verschillend. Vanwege de grote verscheidenheid in het materiaal, besteedden de Fransen er niet veel aandacht aan. Zij onderscheidden verschillende staatjes, elk met

---

[38] Camara 1990, p 100-103, 293 en 310 ontkent het ideologische karakter van deze onderverdeling en neemt de genealogieen als historische feiten, waardoor hij een geheel andere kijk op de geschiedenis van de Haut-Niger heeft dan ik hier geef. De Keita uit Kangaba zijn de Kandasi, het geslacht dat afstamt van de allerjongste broer Kanda. Camara stelt dat de vorstelijke Keita uit Kangaba zelf tegenwoordig slechts drie koningen als hun 'liste dynastique' noemen: Kaaba Kamori, Nasira Kamori en Nakani Mambi (Camara 1990, p 61) Ik meen dat zij hun genealogie niet doortrekken tot Mansa Kanda, omdat Mansa Kanda een term van een ander niveau is dan een historische genealogie: Mansa Kanda geeft aan tot welke categorie iemand zichzelf rekent

[39] Het deel aan de linkeroever heet altijd 'Joma' of 'Dyoma' Het deel op de rechteroever heeft in de literatuur verschillende namen, die altijd wel met 'Joma' beginnen

Lansine Diabate wees letterlijk naar het zuiden toen ik naar de Joma-broers vroeg 'In Guinée,' zei hij Peroz is het hier ongetwijfeld mee eens. Vreemd genoeg menen Leynaud en Cisse (1978, p. 144) dat de afstammelingen van de Joma-broers zo goed als verdwenen zijn. De beroemde griot Kelemonzon Diabate uit Kita zegt dat het nageslacht van de Joma-broers in Kita en Siguiri woont (Diabaté 1970, p 20) Voor de wetenschappers is die *si* dus meer uitgestorven dan voor de lokale bevolking.

een eigen genealogie om zijn status te onderschrijven en zo zijn macht te legitimeren. De Fransen geloofden, evenals de twintigste-eeuwse historici, dat de staten slechts fragmenten van het legendarische Mali-rijk waren.

De Fransen stelden hun beleid af op zaken waarover eenstemmigheid bestond. Dat leidde ondermeer tot de verbanning van de *mansarenw*, de vorsten, van Kangaba. Iedereen was het er immers over eens dat de vorsten uit Kangaba geen legitieme macht hadden, omdat hun 'oudere broers' recht hadden via de principes van collaterale opvolging.

Er waren relaties tussen de vorstelijke broers, maar helaas heb ik hierover slechts weinig gegevens. Alle vorsten hebben de *jamu* Keita. Hun voornaam (*togo*) kan echter verschillen. Daarom is het opvallend dat de vorsten uit Kangaba en Nyagassola steeds weer Mambi heten. Deze naam was zo gangbaar voor de vorsten in die streek dat de Fransen dachten dat het een eretitel betrof. Zij spreken derhalve over bijvoorbeeld 'de mambi van Nyagassola'. De permanente overeenkomst in de voornaam duidt op een verbondenheid tussen de twee vorstengeslachten. Maar dit bewijst nog niet dat de relaties vriendschappelijk waren: dezelfde naam kan ook betekenen dat de beide vorsten hetzelfde claimden.

Dat er diplomatieke betrekkingen bestonden tussen bijvoorbeeld Nyagassola en Kangaba wordt duidelijk uit gegevens over huwelijken. De laatste vorst van Kangaba was getrouwd met twee *mansaren*-vrouwen uit Nyagassola (Jemuso Sumano in Camara 1990, p. 133).[40] Hier wordt zichtbaar dat via een *furunyogon*-relatie, een huwelijksrelatie, allianties worden gemaakt tussen verschillende *bondaw*. De relatie tussen de twee vorstengeslachten lijkt permanent te zijn geweest, omdat Mambi van Nyagassola aan Vallière het advies gaf om naar Kangaba te gaan.

Hoewel er schaarste aan bronnen is, wil ik toch stellen dat de 'oorlogen' tussen de verschillende vorstelijke families vaak meer uit woorden dan uit daden bestonden. Zowel de broer-relaties alsook de daarbij behorende conflicten duiden volgens mij op een mechanisme waarmee diverse groepen een positie tot elkaar innamen; er is geen sprake van biologische verwantschap.

In de praktijk kon men veilig reizen in Mande; nooit viel de Fransen geweld ten deel.[41] De verhalen die de Fransen hoorden beloofden echter niet veel goeds; in

---

[40] Jemuso Sumano (gestorven in 1992 op zéér hoge leeftijd) was voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali'. Zijn familie is afkomstig uit Julafundo, een dorpje bij Siby.

[41] Alle *mansarenw* beweerden in conflict te zijn met elkaar zij stelden de samenleving voor als één grote oorlog. In de praktijk was daarvan weinig terug te vinden Zowel Park als Caillié, als de Arabische auteurs viel het op dat men zonder gevaar kon reizen in de latere Franse Soedan (Lloyd 1974, p 52ss) Deze veiligheid viel ook Vallière ten deel toen hij voor het eerst de Haut-Niger binnentrok Of hij nu in gebied kwam dat niet tot 'Manding' behoorde (Sirakoro, Mourgoula), dan wel dorpen bezocht met, volgens hem, 'extreem wilde Malinke', altijd werd Vallière gastvrij ontvangen Zelfs toen hij in Siby een sacrale Koumou-ceremonie verstoorde, meende de dorpschef van Siby dat de komst van de blanken op juist deze dag een teken van de bovennatuur moest zijn

menig dorp werd uitvoerig verteld dat de mensen verderop niet te vertrouwen waren Peroz, die met veel plezier enkele jaren in Nyagassola heeft gewerkt (1889, p 222), vertelt over langdurige oorlogen die rond 1860 en eerder hebben plaatsgevonden en die jaren duurden In die oorlogen werden vele 'broers' verraden en werd menig dorp platgebrand Een van de wreedste voorbeelden komt uit Nyagassola zelf (Peroz 1889, p 239ss)! De grootvader van de huidige heerser voerde verschillende veldtochten om de *mansarenw* uit Kangaba 'terug te jagen' naar de rechteroever van de Niger Blijkbaar ontleende men trots aan een dergelijke expeditie Het is echter de vraag of het wel werkelijk een jarenlange oorlog betrof

Hoewel de verhalen er niet om logen, onderhielden de vorsten dus diplomatieke relaties en erkenden zij bepaalde statusverhoudingen Dit bleek uit de wens van Mambi uit Nyagassola om Valliere met de vorst van Kangaba te laten kennismaken De allianties tussen de vorstendommen waren complex en wisselend, getuige ondermeer de door de Fransen genoteerde samenwerking tegen Kankan (supra) Bepaalde relaties - in termen van broederschap - waren daarbij het uitgangspunt Opvallend is dat deze relaties verwoord zijn in termen van *badenya*, afstamming van kinderen van een moeder, omdat er in de geneaologie van de heersers van de Haut-Niger geen vrouw voorkomt Hier is een parallel te trekken met de genealogieen van de Diabate uit Kela ook daarin was nooit sprake van een vrouw en onderscheidden de broers zich louter in anciënniteit

De organisatie binnen de 'staten' Kangaba als voorbeeld

De Franse bezetters zagen in de genealogieen een argument voor hun opvatting dat het voormalige Mali-rijk gedesintegreerd was Dit zal ik laten zien aan de hand van de positie van de vorsten van Kangaba in de pre-koloniale situatie

Ten eerste is er het onmiddellijke machtsbereik van Kangaba Dit machtsbereik heet *kafu* of *yamana* of *maara* Het staat onder leiding van een *yamanatigi* (nooit *kafutigi* of *maaratigi*) Hij is - voor wat betreft Kangaba - dezelfde persoon als de *dugutigi*, de dorpschef die de titel *mansa* droeg *Yamanatigi* is geen titel, maar een bestuursfunctie

Kangaba is het middelpunt van een *kafu* genaamd Miniyan Hiertoe behoren Kangaba zelf en de dorpjes Kela en Degela (zie kaart) De *kafu* Miniyan is dus het machtsbereik van de *dugutigi* van Kangaba Dit is een klein gebied, ruim honderd vierkante kilometer

In de negentiende eeuw was Mande een lappendeken van *kafuw* Het *kafu* (of *kafo*)-systeem was in die tijd gangbaar in grote delen van West-Afrika (Person 1981) De *bonda* van de *dugutigi* vormt op lokaal niveau altijd een groot percentage van de bevolking In Kangaba bestaat 32% van de bevolking in 1960 uit *mansaren*

(Keita Kandasi). Voor het kleinere Figira, centrum van de *kafu* Maramandugu, ligt dit percentage zelfs op zestig procent (Leynaud en Cisse 1978, p.449).[42]

De *yamanatigi* tastte de lokale rechten van groepen binnen dorpen in zijn *kafu* niet aan. Dorpskwesties bleven te regelen door de *dugutigi* in overleg met de ouden van elke *kabila*. De directe macht van de *yamanatigi* was beperkt; Leynaud en Cisse vergelijken hem met 'een rechter bij gewoonterecht'. De *yamanatigi* kon zijn positie vooral laten gelden in regionale kwesties. Dit waren veelal militaire aangelegenheden. De *yamanatigi* ontving tevens belasting van langstrekkende reizigers in ruil voor een veilige doortocht, maar hij hief geen belasting onder de bevolking.

In de nabije omgeving van Mininyan liggen twee andere *kafuw* die in de regel gehoorzaamden aan de vorsten van Kangaba: Kanyokon en Nouga. Beide regio's liggen ten zuiden van Mininyan. In die twee *kafuw* was het *yamanatigi*-schap niet in handen van een *mansaren*, maar van een lid van een andere familie. In Kanyakon heersten Traore, in Nouga heersten Magasuba. Ik noem zo'n groep *kafuw*, waarbinnen één *kafu* duidelijk de leiding heeft, een 'cluster'.

Dat wat de Fransen 'staat' noemden is waarschijnlijk min of meer gelijk aan wat ik hier als een cluster heb omschreven. De Fransen signaleerden voornamelijk een machtscentrum en noemden dat 'état'; zij zagen het niet als een cluster *kafuw*. Een cluster voer soms een eigen koers en soms niet. In Figira woonde bijvoorbeeld een andere broer van de vorst van Kangaba. Hij leidde de *kafu* Maramandugu en had op zijn beurt een zekere invloed op andere *kafuw* aan de rechteroever van de Niger. Soms volgde hij Kangaba, soms niet. Een mogelijk verschil tussen zijn positie en die van de vorsten uit Kangaba en Nyagassola blijkt uit het feit dat er onder de vorsten van Figira geen enkele bekend is met de naam Mambi. De *kafuw* Mininyan en Kanyokon geven een beeld van de spanning en samenwerking die kan bestaan tussen twee *kafuw* die tot eenzelfde cluster behoorden.

CASE: De verhouding tussen twee 'kafuw': Mininyan en Kanyokon

Mininyan heeft Kangaba als centrum, en voor Kanyokon is dit Balanzan (zie kaart). De afstand tussen Kangaba en Balanzan is 17 kilometer. In Kangaba leveren de Keita de *dugutigi / yamanatigi*, in Balanzan zijn de Traore *dugutigi / yamanatigi*. Bij beide plaatsen horen van oudsher enkele dorpen. Bij Kangaba zijn dit bijvoorbeeld Kela en Degela, bij Balanzan horen bijvoorbeeld Kenyegwe en Salamale. Territoriaal is de *kafu* een eenheid met duidelijke grenzen. De situatie is echter complexer en niet zo duidelijk afgebakend wanneer het macht betreft.

---

[42] Binnen de *bondaw* van de *dugutigi / yamanatigi* zal natuurlijk een zekere hierarchie bestaan, maar daarover heb ik geen gegevens verzameld. Zie hiervoor Leynaud en Cisse 1978, p. 266

De Keita oefenden geen rechtstreekse macht uit in Kanyokon. Binnen Kanyokon hadden de Traore uit Balanzan volledig recht van handelen, zolang dit er niet toe leidde dat families binnen Kanyokon hun externe contacten om steun gingen vragen. Dit betekende niet dat zij geen intensieve relatie met elkaar hadden; de moeder van de laatste prekoloniale heerser in Kangaba was bijvoorbeeld een Traore uit Balanzan (Camara 1990, p. 132).

Dat zij elkaars buren zijn, kan een reden zijn om elkaar de voet dwars te zetten. Dit merkte ik bijvoorbeeld toen ik met enkele vrienden de beroemde goudmijnen in Salamale (in de *kafu* Kanyokon) bezocht. Ik had deze plaats uitgekozen, omdat daar de mooiste goudmijnen zouden zijn. Onze chauffeur was een Keita uit Kangaba. Bij de mijnen aangekomen, eiste men een gigantisch bedrag om rond te mogen lopen. Wij weigerden. De chauffeur was nergens meer te vinden. Gedesillusioneerd keerden wij, na een uur te hebben onderhandeld, onverrichterzake terug naar Kela waar ik mijn verhaal vertelde aan Lansine. 'De volgende keer gaan wij samen naar Koflate (40 kilometer verderop - JJ),' zei hij. Toen begreep ik waarom zijn zoon Damori vaak op de fiets naar Koflate ging om zijn sla te verkopen en nooit naar Salamale. De Diabate hebben wel goede relaties in Koflate, waar evenals in Salamale Traore zeggenschap hebben over de goudmijnen (Leynaud en Cisse 1978, p. 287). Het feit dat de afstand groter is maakt de relatie blijkbaar neutraal.

Een ander voorbeeld van de spanning in de relatie met de 'buren' vond ik in Leynaud en Cisse (1978, p. 285, noot 32). Bij de zevenjaarlijkse ceremonie in de Kamabolon worden de Traore uit Kanyokon en de Keita uit Figira uitgesloten van deelname aan de ceremonie.

De rivaliteit tussen de Keita van Kangaba en de Traore uit Balanzan verloopt nog altijd langs bepaalde lijnen. Maar de positie tot elkaar is wederzijds erkend. Wanneer er tegenwoordig een ontwikkelingsproject in Kangaba wordt gestart, wil Balanzan eenzelfde project. Alleen een project in Balanzan, en niet in Kangaba, is ondenkbaar.

Tot nu toe heb ik mij gericht op Kangaba en op de *mansarenw*, de vorsten met de *jamu* Keita. De *mansarenw* onderhielden ook *furunyogon*-relaties met andere aanzienlijke families in de naaste omgeving, zoals de bovengenoemde Traore. Aangezien de *mansarenw* ook gewoon *dugutigiw*, dorpschef, waren van de plaats waarin zij leefden, huwden zij met verwanten van *dugutigiw* uit de naaste omgeving. Dit waren niet-*mansarenw*. Via dergelijke relaties trachtten *yamanatigiw* hun invloedssfeer af te bakenen. Dit was een politiek spel van alliantievorming; territoriale expansie streefden zij niet na.

Het viel nooit met absolute zekerheid te zeggen met welke *kafuw* een *kafu* relaties aanging. Dit is te zien in de politiek van Figira dat zichzelf soms afzijdig hield of zelfs positie innam tegen Kangaba. De relatie tussen *kafuw* was dynamisch, al kreeg

een bepaalde schikking vaak de voorkeur.[43] Zo volgden Kanyokon en de zuidelijker gelegen *kafu* Nuga bijna automatisch de beslissingen in de *kafu* Mininyan.

Het is onbekend of het *kafu*-systeem in de praktijk harmonieus werkte. Hoe stabiel was bijvoorbeeld de ordening? Hoe vaak en wanneer was er sprake van wisselende allianties? Aangezien de Fransen verschillende staatjes herkenden, met daarin *mansaw*, moet er een zekere statuserkenning van de *mansa* zijn geweest door de omliggende dorpen. Dit neemt natuurlijk niet weg dat elk dorp, tot ergernis van de Fransen na hun bestuurlijke reorganisatie, ertoe neigde om zijn eigen zaken te regelen en het centrum te negeren.

De *kafu* had weliswaar een territoriale component, maar allianties en verwantschapsrelaties maakten het tot een dynamisch en flexibel geheel. Zo kon een *kafu* soms wel veertig dorpen mobiliseren (Bazin 1982, p. 343). Dit verklaart de weerstand die de reorganisaties van de *kafuw* in de koloniale en post-koloniale tijd opriepen (Leynaud en Cisse 1978, p. 48). Deze beoogden de *kafuw* te transformeren tot territoriaal afgebakende produktie-eenheden. Dat doorbrak het systeem van relaties dat van oudsher gold. Mijn bezoek aan Salamale liet zien hoezeer deze oude verhoudingen nog steeds opgang doen.

De verhoudingen tussen dorpen

Ook de hiërachische ordening tussen de dorpen stond nooit helemaal vast en was niet helemaal *kafu*-gebonden. Zij was vaak onderwerp van discussie. Verhalen over relaties tussen dorpen verklaren en claimen bepaalde statusverhoudingen.

Waarom Kangaba de hoogste status geniet in de naaste omgeving en welke andere dorpen afhankelijk van Kangaba zijn, verklaart Jeli Kanku Madi Diabate uit Kela aan het einde van zijn versie van het Sunjata-epos. Hij vertelt dan over Benba Kanda, zoon van Mansa Kanda en voorouder van de Keita Kandasi van Kangaba.[44] Hier is te zien hoe genealogie, *kafu*-structuur en machtsgebied vermengd zijn (vrij naar Ly-Tall et al. 1987, p. 73):

---

[43] Leynaud en Cisse (1978, p 94-95) noemen de Malinke een 'tribe without rulers', naar aanleiding van de beroemde studie van Middleton en Tait in 1958 Zij baseren deze mening ondermeer op hun overtuiging dat er in de negentiende eeuw in de Haut-Niger geen samenleving zou zijn geweest met centralistische tendensen Leynaud en Cisse stellen dat de bevolking van de Haut-Niger, in tegenstelling tot andere *'tribes without rulers'*, niet de neiging heeft om *'historische piramides'* met een gemeenschappelijke voorouder te construeren Zij doen deze uitspraak, omdat zij geloven dat de genealogieen in Mande vertellen hoe het vroeger geweest is. Het hier gepresenteerde materiaal wijst echter op juist het tegengestelde: er waren centraliserende tendensen en de genealogieen zijn statusclaims (en dus onbruikbaar voor de feitelijke reconstructie van het verleden) Zie hoofdstuk 5

[44] Volgens Leynaud en Cisse (1978, p. 145) is deze Benba Kanda de oudste zoon van Fa Kanda Voor een analyse, zie hoofdstuk 5

"Toen Benba Kanda zijn einde voelde naderen, riep hij zijn kinderen bijeen om aan hen zijn zegeningen te geven. Hij zei dat zij een woonplaats moesten kiezen en een geschenk moesten geven. Hij riep Nan Tanwulen van wie de afstammelingen in Figira wonen. Deze koos de plaats Nyaninba. Als geschenk gaf hij zijn vader een schaal witte sorghum, een graansoort. Zijn vader zei: 'Ah, heb je niets anders kunnen vinden dan witte sorghum. Moge je nageslacht witte sorghum verbouwen.' Daarom verbouwen de inwoners van Figira witte sorghum en is hun oogst altijd goed.

Daarna was de beurt aan de voorouder van de bevolking van Degela. Hij kwam met een maaltijd gemaakt van fonio, een ander gierstsoort. 'Allah zij geprezen,' zei zijn vader, 'moge jouw nageslacht hun geluk vinden in de verbouw van fonio.' Daarom hebben de inwoners van Degela altijd een goede fonio-oogst, ongeacht op wat voor grond ze het verbouwen.

Na hem kwamen Nyakalen Mori en Nyakalen Bala. Zij kozen een heuvel en kwamen vlees, een jachtbuit, aanbieden. 'Ah, dat Allah jullie geluk moge schenken in de jacht.' Daarom komen de afstammelingen van Nyakalen Mori en Nyakalen Bala bijeen buiten medeweten van de andere mensen. Pas daarna komen zij tevoorschijn met datgene waarvoor zij zijn samengekomen.

Daarna begaf Tenenba Koman zich op pad. Hij kwam terug met een groep slaven aan een ijzer. Die schonk hij aan zijn vader Benba Kanda: '*Mon père, dit-il, je me suis promené, mais je voudrais m'installer ici aupres de ma mère. Je vais m'installer ici.*' 'Allah zij geloofd,' zei zijn vader, 'moge jouw ijzer nooit zonder slaven zijn.' En daarom zijn er altijd slaven in Kangaba geweest."

De boodschap van Kanku Madi is duidelijk: Kangaba heeft een andere status dan de omliggende dorpen, waar de mensen inkomsten verkrijgen uit de landbouw. In Kangaba staat de oorlogsvoering centraal en daardoor is er in Kangaba altijd aanvoer van slaven. Dit onderscheid in 'beroep' is, naast verwantschap, nog een verschil tussen Kangaba en Figira, de woonplaats van de 'oudere broers' van de Keita Kandasi uit Kangaba.

Dit verhaal geeft een extra dimensie aan de opdeling in *kafuw*; het laat zien dat de discussie over invloedssferen en status niet alleen per *kafu* ging. Ook werd duidelijk dat er verschillende perspectieven zijn van waaruit Kangaba zichzelf een positie heeft toegemeten in relatie tot anderen: als afstammeling van Mansa Kanda richt men zich tot andere regio's, als afstammeling van Tenenba Koman heeft men een relatie met de omliggende dorpen. Wederom is er geen *faden*-relatie tussen de broers.

De ontmanteling van Kangaba

De Franse kolonisatie van West-Afrika is niet vreedzaam verlopen, hoewel sommige Fransen misschien in de overtuiging waren dat zij het gebied pacificeerden en

welvaart mogelijk maakten Ik wil geenszins het Franse ingrijpen vergoeilijken, maar alleen stellen dat de Fransen misschien niet beter wisten toen zij juist de vorsten van Kangaba zo hard aanpakten Kangaba nam immers in elke genealogie de positie van de jongste broer in De Fransen hadden slechts de periode 1879-1887 om kennis te nemen van de organisatie van de samenleving Het was hun keuze om slechts te handelen naar aanleiding van zaken waarover overeenstemming bestond Dat waren vooral de collaterale opvolgingsregels en regionaal bekende genealogieen

Het is onbekend hoe vaak de dorpen in de Haut-Niger oorlog met elkaar voerden Hierboven suggereerde ik dat de verhalen de werkelijkheid nogal verdraaid kunnen hebben Bij de door de Fransen gesignaleerde bewijzen van oorlog en vernietiging, waren altijd legers van buitenaf betrokken In dit hoofdstuk werden reeds twee voorbeelden van aanvallen van buitenaf genoemd El Hajı Omar dwong Nyagassola om te helpen bij de aanval op Kangaba Na El Hajı Omar raasden de legers van Samory door Mande Regelmatig maken de bronnen melding van massamoorden en plunderingen van zelfs grote plaatsen als Siguiri en Nyagassola Daaraan waren Samory's troepen meer debet dan de troepen van de veel minder machtige vorst van Kangaba Het lijkt of ook Kangaba niet heeft kunnen ontkomen aan het geweld van Samory's troepen Peroz trof immers een vernield dorp aan

De Fransen gingen bij de ontmanteling van Kangaba voortvarend te werk en hielden hierbij weinig rekening met de verhalen die zij vooraf hadden gehoord over de hoge status van Kangaba Naast de verbanning van de Keita Kandasi, werd ook Kangaba zelf 'onteerd' In 1888 werd het gebied dat de Fransen de 'staat Kangaba' noemden, opgedeeld in drie kantons, met als centra Figira, Kenyoroba en Bankumana

Bestuurlijk had dit tot doel om een wig te drijven tussen de allianties waarop Samory had gesteund (Leynaud en Cisse 1978, p 46) Kangaba zelf is tot 1951 geplaatst onder het bestuur van de *yamanatigi* uit Figira (supra)

Naast de vervanging van de Keita uit Kangaba door de Keita uit Figira, voerden de Fransen nog een verandering in voortaan droeg de *yamanatigi* eindverantwoordelijkheid voor alle beslissingen in de *kafu* Dit betekende een grote verzwaring van zijn taak, omdat hij voorheen niets te zeggen had in dorpskwesties Pas in 1957 werd deze maatregel ingetrokken De *yamanatigiw* namen toen hun oude positie weer in zonder repercussies van de kant van de bevolking (Leynaud en Cisse 1978, p 49)

De bestuurlijke herindeling door de Fransen leidde tot allerlei problemen, vooral ten aanzien van de grondrechten van de verschillende *bondaw* en *siw* Hierin wordt zichtbaar dat een *bonda* een band heeft met een stuk land (zie hoofdstuk 2) Leynaud en Cisse schrijven (1978, p 288)

> "La delimitation des terres villageoises n'a jamais ete un probleme simple, car s'il est facile de tracer la limite entre des terres occupées de part et d'autre par

> des Keita et des Traore par exemple, le problème est plus difficile à résoudre lorsque les villages appartiennent au même lignage. Les principaux litiges fonciers qu'eut à régler l'Administration coloniale entre 1900 et 1960 se situent essentiellement dans l'arrière pays de Kangaba entre les villages antagonistes de Kangaba, de Kenieba et Karan où la rivalité (*fadenya*) poussait chaque famille noble à se dire propriétaire de l'ensemble du terroir."

Na de onafhankelijkheid van Mali voerde de regering de bestuurlijke herindeling verder door via de invoering van een systeem van landbouwcoöperaties per dorp (Leynaud en Cisse 1978, p.366).

In die tijd kreeg Kangaba iets terug van haar vroegere status: het werd de 'hoofdstad' van een *cercle*. De *cercle* Kangaba is qua oppervlakte één der kleinste van de tweeënveertig *cercles* waarin Mali is opgedeeld. De *cercles* zijn gegroepeerd in zeven regio's. De *cercle* Kangaba behoorde tot de *région de Bamako*, en later - toen de stad Bamako een aparte regio werd - tot de *région de Koulikoro*. Leynaud en Cisse schrijven daarom (1978, p. 48-49):

> "Toutes ces incertitudes et ces fluctuations montrent à quel point la notion politique de canton (= *kafu*, JJ) telle que la concevait l'autorité coloniale, était étrangère à la tradition malinke. On avait voulu transformer en unités administratives territoriales des unités foncières et religieuses où les liens communautaires étaient avant tout des liens de parenté."

Het is duidelijk: relaties werden gezien in termen van verwantschap, terwijl de nationale politiek ze zag in termen van politieke verhoudingen.

Hoewel de Fransen Kangaba hebben ontmanteld als machtscentrum, neemt dit niet weg dat de oude vorsten nog steeds een hoge status genieten. Tegenwoordig zitten in Kangaba bij de ingang van het bureau van de *commandant de cercle* gegarandeerd enkele oude mannen. Onder hen bevinden zich zeker enige Keita, die daar het reilen en zeilen in de regio in de gaten houden. De oude *mansarenw* van Kangaba genieten nog steeds een hoge status. Ik hoorde in Bamako regelmatig dat een aanstelling in Kangaba het ergste is dat een ambtenaar kan overkomen; zozeer staat de bevolking van Kangaba bekend als onbestuurbaar en 'conservatief'.

De geschiedenis van Kangaba maakt enigszins duidelijk waarom daar het Sunjata-epos een zo hoge status geniet. De vorsten van Kangaba voelen zich de rechtstreekse afstammelingen van Mansa Kanda, een achterkleinzoon van Sunjata én zij vinden zichzelf erg voornaam, gezien hun verzet tegen indringers. Op de een of andere manier lijkt niemand waarde te hechten aan de redenering dat zij, als 'jongere broer', geen recht hebben op een zo voorname positie. Zijzelf doen geen enkele moeite om zichzelf als 'oudere broer' te representeren. Ook tijdens de vertelling van

het Sunjata-epos tijdens de ceremonie rond de Kamabolon representeren zij zichzelf als de afstammelingen van Mansa Kanda. Wat is er zo belangrijk aan de jongere broer en welke relatie heeft die positie met het Sunjata-epos?

Kela als onderdeel van een 'kafu'

Tot nu toe is het dorp Kela niet in dit hoofdstuk voorgekomen. Dit komt omdat ik alle voorgaande informatie nodig heb om de bewoning van Kela in een historisch perspectief te plaatsen en aan te geven waarom er zoveel waarde wordt gehecht aan een officiële versie van het Sunjata-epos. Hoewel een definitieve geschiedenis van Kela niet te reconstrueren is, meen ik wel enkele (tot nu toe nooit genoemde) aspecten te kunnen noemen die Kela gevormd hebben.

In deze paragraaf werk ik de gedachte uit dat Kela groot is geworden door de ontmanteling van Kangaba door de Fransen. Hierbij ga ik uit van een aantekening die Gallieni rond 1890 maakte: 'Kela, petite village facile à conduire.' (in Camara 1990, deel II) Gallieni bedoelde hier waarschijnlijk zéér klein, want van een dorp als Balanzan, met tachtig inwoners, geeft hij zelfs nog het concrete aantal inwoners.

Wanneer Gallieni dit juist zag, dan vallen er twee zaken op in vergelijking met de huidige status van Kela. Ten eerste is Kela enorm gegroeid. De bevolking is in een eeuw toegenomen met minstens tweeduizend procent; Kela telt nu immers ruim 1500 inwoners. Deze groei kan niet op natuurlijke wijze zijn ontstaan. Het is dus waarschijnlijk dat in de afgelopen eeuw een substantiële immigratie heeft plaatsgevonden.

Ten tweede is Kela veranderd wat betreft hanteerbaarheid. Volgens Gallieni was het 'facile à conduire' en tegenwoordig zijn velen bang voor de inwoners van Kela (zie Inleiding en hoofdstuk 1). Mijn vraag luidt derhalve: 'Wat is er sedert 1890 in Kela gebeurd?'

In Kela vertelt men dat het dorp is ontstaan vanuit Kangaba, als een 'hameau de culture', een groepje hutten waar landbouwers wonen gedurende de maanden dat er werk op het veld is. Niemand zegt bijvoorbeeld dat Kela vroeger een grote, invloedrijke plaats is geweest. Inderdaad wijst niets in de architectuur en in het bouwplan van het dorp op een vroegere fortificatie. Dat Kela's status niet echt oud is, blijkt ook uit het verhaal van Kanku Madi over de zonen van Benba Kanda. Terwijl hij een zoon in Degela plaatst, woont er niemand in Kanku Madi's eigen woonplaats Kela. Dat is vreemd, omdat Kela tegenwoordig groter en beroemder is dan Degela. Kanku Madi's verhaal lijkt niet gebaseerd op verhoudingen uit de twintigste eeuw.

In hoofdstuk 2 noemde ik de vijf belangrijkste families in Kela: de Diabate, de Haidara, de Toure, de Konate en de Diawara. In eerste instantie woonden in Kela alleen de families Konate en Diawara, zo luidt het door iedereen erkende

stichtingsverhaal. Daarna kwamen de Diabate, die op hun beurt werden gevolgd door de Haidara samen met de Toure. Deze verhalen vertellen slechts de volgorde; zij zeggen niet wanneer deze families zijn gekomen.

De verhalen over de komst van de Diabate zijn slechts te bezien vanuit de gespannen relatie tussen de Keita uit Kangaba en de Keita uit Figira.

CASE: De komst van de Diabate naar Kela[45]

Wanneer de Diabate hun familiegeschiedenis vertellen, onderscheiden zij eerst drie hoofdgroepen die hun herkomst herleiden tot drie zonen van de legendarische voorvader van de Diabate, Kalajula Sangoy (zie hoofdstuk 2 over *si*). De jongste zoon had op zijn beurt twee zonen. De jongste daarvan staat aan de oorsprong van de zogeheten 'Gwèrela'. Hiertoe rekenen zich de Diabate die in Figira leven. Zij waren daar verbonden met de Keita wier griots zij waren. 'Gwèrè Idamori' was een compagnon van Nan Tanwulen, de oudste zoon van Benba Kanda.

De familiegeschiedenis van de Diabate loopt langs dezelfde lijnen als die van de Keita in Kangaba, wier 'oudere broers' in Figira wonen en die dus impliciet beweren oorspronkelijk uit Figira te komen. Ook bij de Diabate is sprake van broedertwisten. Tussen de Diabate ontstaat onenigheid en de oudste zoon Madi Misa trekt naar Kangaba. Madi Misa trekt met zijn zoon Damori verder naar Kela, waar de Konate en de Diawara al wonen. Damori begraaft een schat die tot op heden nooit is gevonden.[46]

Na de komst van Damori breiden de Diabate in Kela zich uit. Tegenwoordig zijn er verschillende *bondaw*. In hoofdstuk 2 beschreef ik de twee grote *bondaw*: het nageslacht van Damori (*bonda* 5) en *bonda* 4 die afstamt van een zekere Balaba. De relatie tussen Balaba en Damori is ondoorzichtig: soms is Balaba een vaag familielid, soms is hij een jongere zoon van Damori (volgens Lansine Diabate), en soms een Diabate die vanuit Figira naar Kela is verhuisd (volgens El Haji Bala). De huidige generatie 'zonen', zoals bijvoorbeeld Lansine en El Haji Bala, zijn volgens eigen zeggen de zesde generatie ná Madi Misa. Als de genealogieën van de Diabate historisch zijn, en wanneer één generatie gelijk staat aan dertig jaar, betekent dit dat Madi Misa begin negentiende eeuw uit Figira is vertrokken.

De vestiging in Kela is hiermee nog niet gedateerd, omdat de bronnen niet overeenstemmen. Toen wij eens een wandeling door Kangaba maakten, toonde

---

[45] Bij dit verhaal overlappen mijn eigen gegevens (opgetekend uit de mond van Lansine Diabate) voor een groot deel het verhaal van Camara 1990, p. 310 (waarschijnlijk opgetekend uit de mond van El Hadji Bala Diabate, zijn jongere broer El Hadji Yamudu of Jeli Kanku Madi). Nooit zijn beide verhalen in tegenspraak.

[46] De ligging van de velden waar Damori volgens de overlevering zijn schat heeft begraven, is mij getoond door Mamadi Diabate, met goedkeuring van Lansine Diabate. De velden bevinden zich ten noorden van de *luw* van de Diabate.

Lansine Diabate mij waar de Diabate vroeger woonden. Hij kon niet bepalen wanneer zij daar vandaan waren vertrokken.

Alle Diabate uit Kela zijn het erover eens dat de man die verantwoordelijk is voor hun huidige prestige een zekere 'Kelabalaba'[47] is. Hij is de grootvader aan vaders kant van El Haji Bala. Veel verhalen verwijzen naar hem, ik hoorde de volgende gegevens:

- De Diabate uit Kela verklaren dat hun grote prestige met Kelabalaba begon; hij was de eerste Diabate die de officiële spreker was bij de zevenjaarlijkse opvoering van het Sunjata-epos in Kangaba.[48]
- Kelabalaba is het kleinkind van Balaba (Lansine Diabate, 16-1-92). Balaba was de griot van Kaaba Kamori (El Haji Bala in Camara 1990, p. 125), de eerste van de drie vorsten van Kangaba die de Keita uit Kangaba zelf noemen als hun voorouders, voordat zij Benba Kanda noemen. Kelabalaba leefde in de tijd van de komst van de Fransen. Deze twee gegevens lopen dus parallel wat betreft aantal generaties. Zij plaatsen Kelabalaba aan het eind van de negentiende eeuw.
- Kelabalaba kreeg grote geschenken van Samory Toure.[49] Dit moet tussen 1875 en 1890 zijn geweest.
- El Haji Bala zei dat hij Kelabalaba nog had gekend, maar alle andere oude mannen zeiden dat hij voor hun geboorte overleden was. El Haji Bala is rond 1915 geboren. Kelabalaba zou volgens deze informatie kort na 1915 gestorven moeten zijn.
- Kelabalaba werd als spreker van het Sunjata-epos rond 1935 opgevolgd door Brehman Diabate (zie Camara 1990, p. 314).

Wanneer Kelabalaba nog leefde bij El Haji Bala's geboorte, en wanneer Kelabalaba met Mambi was verbonden, dan moet hij rond 1880 ook al een belangrijk man zijn geweest. Dit is goed mogelijk. Hij kan niet tot 1935 geleefd hebben, omdat dan meer mensen hem gekend zouden hebben.[50]

Er bestaan geen schriftelijke bronnen over de Diabate en hun relatie met de pre-koloniale vorsten van Kangaba. Ondermeer daarom vermoed ik dat hun huidige prestige van recente oorsprong is. Zo kon ik in Persons magnum opus over Samory slechts eenmaal een verwijzing naar griots in Kangaba vinden. Op

---

[47] Dit betekent letterlijk 'Grote Bala uit Kela'

[48] Dat vertelden de Diabate mij bij verschillende gelegenheden. Camara (1990, p 314) geeft echter als voorganger van Kelabalaba een zekere Banani Famoro Diabate en voegt toe 'sur lequel nous n'avons pas eu d'autre information'

[49] Menig familie vertelt dergelijke verhalen

[50] De lijst van officiele sprekers is onvolledig, omdat er een tijdssprong gat zit tussen Kelabalaba en Brehman.

p. 418 (Person 1968) verwijst hij namelijk naar een Kouyate.[51] En wanneer Vidal onderzoek doet naar de oude hoofdstad van het Mali-rijk, heeft hij als informanten twee vorstelijke Keita en twee 'griots de Keyla', te weten 'Sidiki Haydara' en 'Mbaly Kaba Haydara' (1923, p. 607). Hoewel Vidal hoog opgeeft van 'de beroemde griots uit Kela', zijn deze Haidara 'founés lettrés', die dienst doen als een soort 'hofkapelaans'. Deze Haidara waren dus *finaw* (= 'founés'), en geen *jeliw* zoals de Diabate die griots zijn in de betekenis van barden.[52]

Blijkbaar waren de Diabate-griots in de jaren twintig nog niet de vanzelfsprekende autoriteiten voor het Sunjata-epos als heden ten dage; Vidal wendde zich immers tot Haidara toen hij het epos wilde vastleggen. Pas in de jaren vijftig komen de Diabate en Kela in het centrum van de belangstelling te staan, wanneer Dieterlen onderzoek gaat doen in Kangaba, Niane met El Haji Bala werkt en Leynaud en Cisse met zijn vader Lansine, plaatselijk beter bekend als Bintusine.[53] De eerste vermelding van de Kamabolon, de heilige hut waarin het Sunjata-epos wordt verteld, stamt ook pas uit 1954 wanneer Dieterlen de zevenjaarlijkse ceremonie bijwoont.

Wanneer ik de schriftelijke en mondelinge traditie wil samenvoegen, hetgeen natuurlijk altijd een hachelijke zaak blijft, zou een mogelijk scenario zijn:

- Kela was een gehuchtje dat groot geworden is door de komst van de Haidara, de Toure en de Diabate.
- Deze kwamen ná 1880, toen Kela nog klein was. Hun komst vond dus plaats in de turbulente periode 1880-1900, toen zowel Samory, Figira en de Fransen in de regio actief waren.
- De Haidara en de Diabate zijn het slachtoffer geworden van het stopzetten van het hofleven in Kangaba.
- In 1960 leefden er circa 770 Haidara in Kela, 59% van de bevolking (Leynaud en Cisse 1978, p. 448); in andere dorpen wonen zo goed als geen

---

[51] Hierbij moet ik wel zeggen dat deze Kouyate in het leger actief schijnt te zijn geweest Hij was getrouwd met een andere Kouyate Volgens Camara (1990, p. 304-308), die zeer inconsistente gegevens te horen kreeg over de vroegere positie van de Kouyate, zijn de Kouyate voorbijgestreefd door de Diabate Hij denkt dat de Kouyate oorspronkelijk de ceremonie bij de Kamabolon leidden Hij noemt hiervoor echter geen enkel bewijs

Een mogelijk bewijs voor deze gedachte is te vinden in Gambia Darbo (1976, p. 4-5) zegt dat de voorouder van de Kouyate drie zonen had De oudste vertrok naar de Casamance (Zuid-Senegal) en zijn afstammelingen spreken nu in een andere taal De tweede zoon kwam naar Gambia en de derde bleef in Kangaba. Darbo vervolgt met 'Most Gambia griots do not consider themselves professionally qualified until they have first made a pilgrimage to Manding Kaba (= Kangaba - JJ), which is considered to be the first-hand source of Mandinka (=Mande - JJ) tradition and cultural norms and values '

Het is echter opvallend dat de Kouyate in Gambia nog steeds denken dat er Kouyate-griots in Kangaba wonen en dat zij daar waken over een belangrijke traditie Zou dit verhaal een vroegere situatie weerspiegelen? In ieder geval was het Darbo's informant onbekend dat de Diabate uit Kela reeds enkele decennia de traditie over de heersers van Kangaba vertellen

[52] Over de *finaw* en de *jeli*, zie hoofdstuk 4. De *finaw* zijn bijna per definitie intensief betrokken bij de Islam en maken geen muziek

[53] Al woonde Kelemonzon Diabate enkele jaren in Kela in de jaren veertig Toen was Kela dus ook al een plaats van aanzien onder de griots van Mande

Haidara.[54] Zij lijken dus relatief recentelijk in de Haut-Niger gekomen immigranten,[55] omdat zij op één lokatie wonen, in tegenstelling tot de andere families (*siw*) in de Haut-Niger. Daarnaast zeiden de oude Diabate dat in hun jeugd reeds veel Haidara in Kela woonden. De Haidara wonen dus al minstens zestig jaar in Kela.

- De Diabate en de Haidara waren 'economische slachtoffers'. De Diabate vertellen dat zij zich pas in Kela mochten vestigen, toen zij plechtig beloofden dat zij voortaan als landbouwers door het leven zouden gaan.[56]
- Kela werd een 'vluchtplaats voor geleerden', aangezien de Diawara er al woonden, dan wel kwamen wonen. De Diawara zijn als griots verbonden met de Traore uit Balanzan, de leiders van de *kafu* Kanyokon,[57] zoals de Diabate verbonden zijn met de *mansarenw* van Kangaba.
- De Diabate in Kela hebben zich duidelijk gemanifesteerd als trouwe volgelingen van de Islam. Zij kwamen samen met de Haidara,[58] die zich in de jaren twintig nog manifesteerden als de kenners van het epos (supra).
- De verhuizing leidde op termijn tot een overdracht van het epos van de Haidara op de Diabate. Hierin speelde Kelabalaba een belangrijke rol.
- Deze overdracht heeft plaatsgevonden na 1909, na de terugkeer van de Keita uit ballingschap, toen de Kamabolon-ceremonie is ontworpen als teken van 'nationale trots' van de *mansarenw* uit Kangaba. Hiermee bevestigden de *mansarenw* uit Kangaba hun status en herstelden zij hun geschonden blazoen. De overdracht was nodig, omdat de ceremonie te veel heidense elementen bevatte voor de streng islamitische Haidara, de 'hofkapelaans'.[59] Die schoven het epos door naar de Diabate.
- De Diabate zijn allen verhuisd uit loyaliteit met de in ballingschap gezonden *mansarenw* of zijn weggestuurd uit Kangaba.

---

[54] Dit is af te leiden door enkele gegevens van Leynaud en Cisse (1978) te combineren op pag 9 spreken zij over een bevolkingsaantal van 78 000 en op p 136 van een percentage Haidara van 1,21% Zij vermelden nog 40 Haidara in Manfara (p. 451), een gehucht aan de rechteroever van de Niger, tegenover Kenyoroba

[55] De *jamu* Haidara is vooral te vinden ten noorden van Segou Deze *jamu* duidt op een bewust uitdragen van de Islam (zie hoofdstuk 4) Gezien hun concentratie in Kangaba denk ik dat zij rond 1800 vanuit Segou in Kangaba zijn geplaatst als een daad van imperialisme van de toendertijd zeer machtige koningen van Segou.

[56] Griots hebben een kwalijke reputatie als lieden die mensen geld aftroggelen door middel van hun lofprijzingen.

[57] De Diabate en de Diawara hebben een *senankunya*-relatie (zie Hoofdstuk 4).

[58] De traditie zegt dat de Diabate de gastheren van de Haidara zijn Over het Sunjata-epos zoals dat in de jaren twintig in Kela werd verteld, zie hoofdstuk 5 en 7

[59] Koninklijke hutten met kleine ingangspoorten zijn volop te vinden in de pre-koloniale Westafrikaanse savanne Zij zijn verbonden met koningsrituelen die misschien door de Haidara op een gegeven moment als heidens zijn ervaren. De cyclus van zeven jaar lijkt te zijn ontleend aan een leeftijdscategorie-indeling bij het Komo-ritueel die wordt genoemd in Labouret 1934 (p 93) Ook is er sprake van zevenjarige cycli in Kourouma's beroemde roman *Monnew* Dit doet vermoeden dat zevenjarige cycli gangbaar zijn in de 'Mande-culturen'

- De Haidara hebben het dorpschefschap recent naar zich toegetrokken. Volgens Lansine Diabate (informatie Clemens Zobel) hebben zij dit dorpschefschap rond 1930 van de Konate/Diawara overgenomen door toedoen van de Fransen, die aan de grootste groep de verantwoordelijkheid wilden geven. Dit is goed mogelijk, want zoiets kwam vaker voor. De onevenredig grote aanwezigheid van de Haidara in combinatie met hun recente functie van dorpschef kan er op wijzen dat zij 'onlangs' naar Kela zijn gekomen of dat zij pas kort geleden in aanmerking zijn gekomen om een functie als dorpschef te mogen bekleden.

Bovenstaand scenario is hypothetisch. Het prestige en de komst van de beroemdste inwoners van Kela, de Diabate, lijkt van recente oorsprong. Het lot van de Diabate lijkt verbonden te zijn geweest met het hofleven van de Keita-vorsten uit Kangaba.[60] Misschien zijn de Diabate uit eigen beweging vertrokken, uit onmin met de Keita uit Figira, de nieuwe machthebbers in Kangaba. Of misschien hebben die Keita hen gewoon weggestuurd. Of misschien vielen de inkomsten weg, waardoor de griots landbouwers moesten worden.

De relatie tussen de Diabate en de Kamabolon, de heilige hut in Kangaba, is ondoorzichtig. Mijn datering van het begin van de Kamabolon-ceremonie wijkt af van die van andere auteurs. Ik beweer niet dat de Kamabolon geen oud gebouw is, maar ik denk dat de huidige ceremonie rondom de Kamabolon van recente oorsprong is.

De bouw van de Kamabolon wordt toegeschreven aan een mythische voorouder, een nazaat van Sunjata, en is gedateerd tussen de vijftiende eeuw (Niane 1975) en de zeventiende eeuw (o.a. Leynaud en Cisse 1978 en Camara 1990).[61] Vervolgens geven deze auteurs geen antwoord op de vraag of de Kamabolon in Kangaba de jihad van bijvoorbeeld El Haji Omar heeft overleefd.[62] Deze heeft immers op zijn tochten vele heidense heiligdommen vernietigd.

De Kamabolon komt nooit ter sprake in oude geschreven bronnen. Dit kan zijn, omdat dergelijke heiligdommen overal in Mande stonden. Eén bron doet sommige onderzoekers vermoeden dat de Kamabolon in Kangaba oud is. Wilks (in Green 1991, p. 131) geeft een vertaling van een passage uit een - waarschijnlijk achttiende-eeuws - Arabisch manuscript uit Noord-Ghana:

---

[60] Ik wil erop wijzen dat de niet erg gangbare naam Mambi, zo verbonden met de heersers uit Kangaba en Nyagassola, ook te vinden is bij de Haidara en de Diabate in Kela: de oudste Diabate heet Mambi en El Haji Bala's koranleraar heette Mambi Haidara

[61] Leynaud en Cisse noemen ook de herkomst van de cultus en lokaties waar reeds eerder heilige hutten stonden (1978, p 25, noot 9)

[62] Leynaud en Cisse (1978, p 18, noot 2) zeggen dat de Kamabolon is leeggehaald vóór de komst van El Haji Omar en blijkbaar daarom niet is vermeld.

> "In the town of Qaba there is a part called Balunba and in it there is an idol. 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."

Is 'Qaba' gelijk aan Kaaba/Kangaba? In het Maninkakan betekent *bolonba* 'grote hut'. Wellicht is hier dus sprake van de Kamabolon in Kangaba.

Het bestaan van de Kamabolon is echter niet automatisch het bewijs voor de oudheid van het ritueel. Het is goed mogelijk dat het ritueel in zijn huidige vorm pas gestart is in 1954, toen Dieterlen onderzoek deed. Directe aanleiding zou toen het feit geweest kunnen zijn dat de voormalige vorsten enkele jaren daarvoor - in 1951 (supra) - in ere waren hersteld. Want al is (een vorige versie van) de Kamabolon waarschijnlijk ouder dan een eeuw - elke koninklijke familie had immers een heilige hut - dan nog acht ik het waarschijnlijk dat de ceremonie bij de Kamabolon van recente oorsprong is. Zij is immers een wonderlijke mengeling van een zevenjarige cyclus van het Komo-ritueel (zie noot 59) met een opvoering van het Sunjata-epos. Die opvoering is in handen van een groep die pas recentelijk aanzien lijkt te hebben verworven, terwijl zij bestemd is voor een groep die aan het eind van de negentiende eeuw een traumatische ervaring heeft moeten ondergaan en die pas in de jaren vijftig haar oude status weer heeft teruggekregen.

Een ander argument voor een recent ontstaan van de ceremonie is dat Griaule en Dieterlen in 1954 volop foto's mochten maken van de ceremonie. Tegenwoordig is dat verboden per politieverordening. Het lijkt er dus op dat de Kamabolon-ceremonie pas recent geheimzinnig is geworden.

Dit alles is een tentatieve constructie van het verleden van Kela en de oorsprong van het Kamabolon-ritueel. In hoofdstuk 5 en de Conclusies kom ik terug op de plausibiliteit ervan.

Dieper in de draaiende put: het sociale en het politieke in de Haut-Niger

In hoofdstuk 1 ben ik in de draaiende put van Kangaba gesprongen. In dit hoofdstuk besprak ik het weinige dat bekend is over de geschiedenis van Kangaba. Duidelijk werd dat Kangaba reeds lang een bijzondere positie inneemt in Mande. De organisatie van de samenleving bleek te verlopen volgens processen die parallel lopen aan processen van segmentatie van *bondaw*.

Ook op regionaal niveau zijn geslachten met elkaar verbonden in termen van broers, parallel aan de broers die op een *lu* wonen. De *mansarenw*, de vorstelijke Keita, maken (vroeger én nu) allerlei onderverdelingen, maar bewaren de eenheid ook weer in diezelfde genealogie: uiteindelijk zijn zij allen elkaars *badenw*. Daarnaast delen zij dezelfde namen en onderhouden zij *furunyogon*-relaties met elkaar.

Veel van de relaties tussen de vorsten in het gebied van het dal van de Niger en de regio westwaarts, tot aan de voet van het Mande-gebergte worden teruggevoerd op een relatie tussen twee legendarische broers. Ook de relaties met niet-naburige groepen Keita-vorsten zijn in termen van verwantschap gehuld. Het sociale en het politieke hanteren dezelfde termen en patronen.

De term 'broer' impliceert een structurele spanning, niet alleen op de *lu*, maar ook in de regionale politieke verhoudingen. Aan de andere kant is er nooit sprake van een *faden*-relatie tussen de voorouders; de broers onderscheiden zich in anciënniteit. Spanning is dus aanwezig op grond van verschillen in anciënniteit, maar tot conflict komt het niet in de representatie van de gemeesnschappelijk voorouders. De relatief vreedzame omstandigheden waaronder de negentiende-eeuwse Europeanen konden reizen, lijken te wijzen op een goede organisatie van de samenleving. Van de wanorde waarvan werd verhaald door de Mande-bevolking zelf lijkt in de praktijk geen sprake te zijn geweest: de verhalen staan in contrast met de feitelijke situatie. Dit geldt niet alleen voor relaties tussen *mansaw*, maar ook voor relaties tussen dorpen en *kafuw*.

De Fransen hadden moeite met de relatieve autonomie van de dorpen. Het situationele karakter van samenwerking en de afwezigheid van een continu centraal bestuursorgaan verhinderden in hun ogen de ontwikkeling van Mande. Voor hén was er wel sprake van wanorde. Zij zagen niet dat samenwerking afhankelijk was van de relatie die er was ten opzichte van derden.

In dit hoofdstuk werd duidelijk dat Kangaba een speciale, maar ook onverklaarbare positie heeft, zowel in de negentiende als de twintigste eeuw. In de Franse analyse en in de genealogieën valt op dat in de Haut-Niger de feitelijke macht bij de jongere broer ligt: de Keita uit Kangaba stammen af van Kanda én vormen een jongere tak dan de Keita van Figira. Op grond hiervan kwamen zowel de Fransen als latere historici tot de conclusie dat de Haut-Niger een roerige geschiedenis heeft gehad, waarin de jongeren de rechten van de ouderen met voeten hebben getreden. Het vreemde is echter dat de Keita uit Kangaba geen enkele poging doen om uit die positie te komen en dat zij desalniettemin een hoge status blijven houden.

In de komende hoofdstukken zal bekeken moeten worden welke voordelen de positie van 'jongste broer' heeft en in hoeverre de koninklijke genealogieën afspiegelingen zijn van wat werkelijk gebeurd is.

Ook een dorp of een regio verwoordt zijn status in termen van het verleden. Zoals de *mansa* een genealogie heeft, zo kent ieder dorp een stichtingsverhaal. Er bestaat een essentieel verschil tussen zo'n verhaal en de genealogie van één geslacht: bij een dorpsverhaal zijn altijd verschillende geslachten betrokken. Daarbij levert de familie van de stichter de *dugukolotigi* en de laatstgekomen familie de *dugutigi*. In de regio ordent men dorpen, zoals bleek in het verhaal over de zonen van Fa Kanda.

Daarin schonk de jongste zoon slaven aan zijn vader en verklaarde hij bij zijn moeder te gaan wonen.

Tot nu toe sprak ik voornamelijk over Keita. Er zijn in Mande veel meer *jamuw*, achternamen, zoals te zien was in het lijstje bewoners van Kela (zie p. 74). Ik besprak reeds hoe deze zich tot elkaar kunnen verhouden in één dorp. Daarmee is de zaak nog niet afgedaan en de samenleving nog niet beschreven. Want al die *jamuw* verhouden zich op een speciale manier tot elkaar. Daarbij is het Sunjata-epos van groot belang. Pas wanneer de *jamu* besproken is, valt enigszins begrijpen welke betekenis het Sunjata-epos voor de gehele bevolking heeft.

HOOFDSTUK 4
DE RELATIES VAN HET INDIVIDU MET HET VERLEDEN

'Kunkunba en Bantamba
Nianninianni en Kambasiga.'
(lofprijzing voor de Kouyate)

Inleiding

CASE: 'Monsieur Zjansèn, beseft u wel wat u uzelf aandoet?'

'Monsieur Zjansèn, beseft u wel wat u uzelf aandoet?' De heer K., advocaat te Bamako, keek mij geschrokken aan. 'De Kouyate deugen niet. Dat weet toch iedereen! Oplichters, dat zijn het. Men heeft u voor de gek gehouden door u de *jamu* Kouyate te geven. Nu neemt niemand u meer serieus. Misschien valt het nog mee in uw dorpje, 'en brousse'. Maar wanneer u onderzoek wilt verrichten op andere plaatsen in Mali, dan gaat dat niet als Kouyate. Kijk, ik weet wel dat Kouyate niet uw echte naam is, maar de meeste Malinezen begrijpen dat niet. Een blanke moet een edele *jamu* nemen. Keita bijvoorbeeld, of Kamara, of Traore. Uw onderzoek is nu gedoemd te mislukken! Als Kouyate zal u nooit met respect worden behandeld. U moet een andere *jamu* kiezen.'

De opwinding van de heer K. staat niet op zichzelf. Overal waar ik kwam, ook wanneer ik bijvoorbeeld bij een eetkraampje iets kocht, vroeg men mijn *jamu*. Het antwoord 'Kouyate' leidde meestal tot hilariteit, soms zelfs tot lichte paniek. 'Dan ben je *jeli* (griot),' luidde steevast de reactie, 'zing maar een lied voor ons of speel iets op je gitaar.' Ik antwoordde dan dat ik geen liederen zong, maar schréef met mijn *biki* (Bic-pen). Dat vond men echter een onbevredigend antwoord.

De impact van een *jamu* gaat erg ver. Niet alleen de heer K. liet zich erdoor meeslepen. Eens bedong ik op de markt een blijkbaar erg scherpe prijs voor een muskietennet. Daarop greep de eigenaar van de kraam in. Hij zei tegen de verkoper dat deze het muskietennet voor een te lage prijs verkocht. De verkoper was hierdoor zichtbaar geïrriteerd. Hij verdedigde zich tegen zijn baas: 'Hij is een Kouyate. Een Kouyate wil altijd het onderste uit de kan.' Desalniettemin eiste de baas dat ik mijn bod verhoogde. Ik weigerde en dus ging de koop niet door. Toen ik wegliep riep de verkoper mij boos na dat 'alle Kouyate hetzelfde zijn'. Voor hem was ik dus meer 'Kouyate' dan 'blanke' of 'Nederlander'.

Mijn *jamu*, mijn 'achternaam' Kouyate, riep bij de heer K. veel negatieve gevoelens op Voor een Kouyate zelf vormt zijn/haar *jamu* echter geen probleem Hij of zij ontleent er juist veel trots aan. 'Geen enkele *jeli* kan de Kouyate evenaren'; 'de Kouyate, de *jeliw* als verse melk'[1]; of '*Sègè ni babi*' Dergelijke spreuken gebruiken Kouyate onder elkaar Maar ook andere mensen kunnen deze spreuken gebruiken om een Kouyate officieel te begroeten. De *jamu* bepaalt zo de etiquette van de sociale omgang Daarnaast hebben de Kouyate een melodie, (*fasa*) die speciaal voor hen gespeeld kan worden. Deze *fasa* is verbonden met de *jamu* Kouyate De gevoelens die een *fasa* oproept zijn vergelijkbaar met de emoties die sommigen bij een volkslied krijgen.[2]

Iedereen in Mande krijgt een *jamu* mee van vaders zijde en hij of zij voelt zich aangesproken door zijn of haar eigen *jamu* en de bijbehorende spreuken en verhalen [3] De spreuken en de *fasa* voor de Kouyate zijn niet te gebruiken voor andere *jeliw*, laat staan voor niet-*jeliw* Die hebben ieder voor zich hun eigen spreuken en eigen *fasaw*, afhankelijk van hun *jamu*

Bij een officiele gelegenheid is het mogelijk om een Kouyate uitvoeriger te groeten dan met de bovengenoemde spreuken. Karim Diawara, een vriend van de zonen van mijn gastheer Lansine Diabate, liep wel eens achter me aan als ik door Kela liep Hij declameerde dan

"Kunkunba en Bantamba
Niannimianni en Kambasiga
Kairumajigiso
Katumanikalinyan
Jennebali suba
Nemite
Nemindogola"

---

[1] Respectievelijk '*Jeli ma Kouyate bo*' en '*Kouyate jeliw nonokende*' De laatste uitspraak verwijst naar het feit dat volgens de overlevering de Kouyate de allereerste griots waren

[2] Lansine Diabate vertelde bijvoorbeeld zijn Sunjata-epos op de, steeds repeterende, melodie van *Sunjata fasa* De spreuken voor de *jamuw* Keita en Traore zijn door de Diabate uit Kela uitgewerkt tot een ware stortvloed van spreuken In vertaling beslaan zij, per keer, soms tot twee pagina's (Jansen et al 1994 geeft veel voorbeelden van dergelijke lofprijzingen Zij zijn herkenbaar aan hun afdruk in kolomvorm) Steeds zijn dezelfde formuleringen herkenbaar, maar steeds zijn er nuances Ondermeer daardoor voelt iemand zich er telkens weer persoonlijk door aangesproken

[3] Een *jamu* is niet gebonden aan een etnische groep Sommige *jamuw*, zoals Camara en Traore zijn te vinden in geheel West-Afrika Zoals Zobel (1995) opmerkt worden via *jamuw* soms etnische verschillen overbrugd, hoewel men 'voor de buitenwereld' behoort tot een verschillende groep, deelt men dezelfde legendarische voorvader

Afbeelding uit de zeven tiende eeuw uit Gambia balafoonspeler in hut De balafoon (bala) is een soort xylofoon met kalebas sen als klankkasten Volgens de overlevering was de voorouder van de Kouyate een briljant balafoonspeler

Dit zijn woorden die de legendarische voorouder (*benbake*, *moke*) van de Kouyate, Jakoma Doka, zong toen hij voor het eerst op de balafoon speelde [4] Iedereen kent deze woorden, zelfs kleine kinderen, maar bij Kouyate roepen zij emoties op Ze horen bij de Kouyate 'Ze maken je groter, ze doen je zwellen, ze geven je respect,' zegt men over dergelijke formules Hiermee verwijst men naar het woord *bonya* dat zowel 'respect' als 'groter worden' betekent Daarom is het 'bon ton' om bij een officiele gelegenheid een Kouyate met deze woorden te begroeten

Wanneer Karim Diawara deze woorden sprak, moest ik mijn vuist trots in de lucht steken en rechtop lopen Ik moest zo mijn trots als Kouyate tonen Dit verzaakte ik nogal eens, en plachte, als Hollandse slungel, verder te sjokken over het

[4] Voor discussie over de betekenis zie Jansen 1991

zandpad Slechts met een grijns en met pretogen gaf ik te kennen dat ik Karim begreep Altijd was er echter wel iemand die mij wees op mijn onvolkomen gedrag en die mij uitlegde hoe ik mij moest gedragen

Uit het bovenstaande blijkt duidelijk dat het Kouyate-zijn erg speciaals en erg mooi is Voor een Kouyate zelf, wel te verstaan Waarover de heer K zich dan nog druk maakte, zal in dit hoofdstuk duidelijk worden

Ook blijkt uit de voorbeelden dat de *jamu* deel uitmaakt van het dagelijks leven, ieder moment van de dag kan men aangesproken worden op de waarden die de eigen *jamu* vertegenwoordigt

In dit hoofdstuk beschrijf ik hoe in de Haut-Niger de verhalen van enkele *jamuw*, verhalen die ieder voor zich bekend zijn in geheel Mande, in relatie tot elkaar zijn uitgekristalliseerd Ik wil daarbij duidelijk maken dat zij de feitelijke statusverhoudingen markeren, zij lopen eraan parallel Mijn aandacht gaat hierbij uit naar de *jamuw* van een paar families die een vooraanstaande rol spelen in de Haut Niger de Keita (die in Kangaba de vorsten zijn), de Traore (de *yamanatigi* van de *kafu* Kanyokon, de buren van Minimyan, waar de Keita *yamanatigi* zijn), de Diabate (die in Kela functioneren als de officiele vertellers van de Keita uit Kangaba) en de Diawara (die in Kela wonen en die als griots verbonden zijn met de voornoemde Traore)

Met dit hoofdstuk heb ik twee doelen voor ogen Ten eerste wil ik ermee uitleggen dat het Sunjata epos een beladen tekst is voor de bevolking van de Haut-Niger Het epos is voor hen het ultieme referentiepunt voor de orde in de samenleving en heeft dus een concrete functie Via zijn *jamu* is iedereen rechtstreeks betrokken bij het Sunjata-epos

Daarmee verklaar ik dan en passant hoe prestigieus het is om officieel verteller van het Sunjata epos te zijn, om de status te hebben als enige te weten hoe het epos precies verteld moet worden Want hoewel de versie uit Kela voornamelijk verhaalthema's bevat die elders in Mande reeds zijn geregistreerd,[5] blijkt zij bij nadere bestudering juist die relaties in de Haut-Niger te markeren die de autoriteit van de Keita uit Kangaba als vanzelfsprekend voorstellen Zo blijkt het Sunjata epos uit Kela het Kangaba centrische en Keita centrische perspectief in zich te herbergen Wanneer anderen dit aanvaarden, geeft de beheersing van het Sunjata epos een enorme status

[5] Helaas was het voor Bulman niet mogelijk om Ly-Tall et al 1987 op te nemen in zijn analyse Veel van de thema's die in Kela worden verteld zijn prima facie identiek terug te vinden in bijvoorbeeld beroemde versies van Niane (1960) en Cisse en Kamissoko (1988 et 1991) Waar het echter om gaat zijn de kleine accentverschillen

Mijn tweede doel is het ontwikkelen van een alternatief voor de gedachte dat 'Mande' op de een of andere manier een systeem van 'clans' kent Zoals ik in de Inleiding en in hoofdstuk 3 aangaf, ziet men Mande als een vervallen versie van het vroegere Mali-rijk Leynaud en Cisse (1978, p 94 ss) menen dat er vroeger een rigide opdeling is geweest in edelen (*horonw*), ambachtsgroepen (*nyamakalaw*)[6] en slaven (*jonw*) Iedere *jamu* zou indertijd zijn eigen taak hebben gehad, maar die keurige orde is nu verdwenen. Desalniettemin komen zij met een ideaalbeeld van de vroegere samenleving dat zij ontlenen aan de orale traditie in combinatie met eigen observaties

Een dergelijk ideaalbeeld wordt ook gegeven door Sory Camara (1976) die Mande laat bestaan uit een zeer beperkt aantal *jamuw*, met ieder een eigen taak Hij negeert hierbij de aanwezigheid van kleine geslachten (die er ongetwijfeld zijn) In navolging van Dumont noemt hij bepaalde taken 'onrein' en andere 'rein' Zo suggereert Camara het bestaan van een kastensysteem in Mande (zie ook Zobel 1995).

Zowel Camara als Leynaud en Cisse kunnen regionale afwijkingen niet verklaren en hebben geen oog voor het complementaire karakter van de activiteiten van verschillende sociale categorieen

Natuurlijk zijn er ook onderzoekers geweest met een minder statisch beeld Zo schrijft Person (in Nakamura 1994, p. 331).

> "Il faut garder à l'esprit qu'un "clan" mande comprend une infinité de lignées locales qui n'ont en commun qu'un nom (*jamu*), pas toujours un interdit (*tana*) Elles ne sont pas forcément apparentées, d'autant plus que certaines sont castées d'autres non Tout se réduit finalement à un vague sentiment de solidarité, qui est d'ailleurs fort utile pour des commerçants appelés à circuler sans cesse et ayants besoin un peu partout de garants Le *jamu* ne se transfère pas uniquement par héredité les captifs adoptent volontiers celui de leur maître et les etrangers isolés celui de leur hôte afin de marquer leur volonté d'enracinement "

Person gaat niet op zoek naar een historische dimensie in het systeem, omdat het slechts op 'vage gevoelens van solidariteit' zou rusten Het goed georganiseerde Mali-rijk is voor hem reeds een gepasseerd station, tegenwoordig rommelt men maar wat aan op basis van de culturele erfenis van het grootse verleden Een dergelijk beeld komt overeen met wat de Franse bestuursambtenaren zagen (zie inleiding hoofdstuk 3 Person constateert slechts dat kooplieden de *jamu* gebruiken om contacten te leggen Dit is een utilitaristisch standpunt dat verklaart waarom Person

---

[6] Hiertoe behoren ondermeer *jeliw*, smeden, *finaw* (islamitische verhalenvertellers, zie Conrad en Frank 1994) en leerlooiers Voor de *nyamakala*-status van griots, zie ook par 4 4 en hoofdstuk 7

het Sunjata-epos slechts een culturele en symbolische functie toedicht: Person ziet namelijk geen verband tussen het Sunjata-epos en de veelheid aan verhalen over voorouders.

Ik wil bekijken of de regionale afwijkingen te koppelen zijn aan regio-gebonden kenmerken van het Sunjata-epos. In dit hoofdstuk richt ik mij op de versie uit Kela en de samenleving in de Haut-Niger. Daarna, in hoofdstuk 5, ga ik op zoek naar interregionale verbanden. Zo wil ik analyseren in hoeverre het epos slechts een culturele functie heeft en, van de andere kant, of de *jamu* inderdaad zo flexibel bruikbaar is.

De historische bagage van elk individu

Toen Badigi Kouyate mij in 1988 de naam van zijn overleden vader gaf, vond ik dit niet schokkend. Als Jan Jansen was ik immers al gewend om een familietraditie in mijn naam mee te dragen. Hoezeer de positie van een drager van de *jamu* Kouyate verschilt van de positie van het individu Jan Jansen, kon ik toen nog niet vermoeden.

De *jamu* wordt patrilineair overgedragen en is in die zin te vergelijken met een achternaam in Nederland. Er zijn echter enkele essentiële verschillen. Ten eerste appelleert elke *jamu* onmiddellijk aan een alom bekend legendarisch persoon die een duidelijke activiteit representeert. 'Er zit een heldendaad in elke *jamu*,' is een veelgehoorde uitspraak.[7] Vergelijk het met achternamen als Van Oranje-Nassau, Spinoza of Beethoven. Dat zou in Nederland onmiskenbaar verwijzen naar respectievelijk een vaderlandslievend heerser, een denker en een musicus. Dit verklaart waarom ik als Kouyate een stereotiepe reactie kreeg: ik was namelijk een stereotype, en wel als griot. Zou in Nederland een Beethoven ook niet het slachtoffer worden van steeds weer dezelfde grapjes.

Een tweede verschil met een Nederlandse achternaam is het ambigue karakter ervan. In Nederland roept een historisch beladen naam meestal duidelijke gevoelens op: niemand wil Mussert heten, tegen Boerhaave maakt niemand bezwaar, en Van Oranje-Nassau zou erg gewild zijn als achternaam. Dit geldt niet voor de *jamu*. Een Kouyate zelf is trots op zijn *jamu*, maar in het openbare leven blijkt die *jamu* soms op veel weerstand te stuiten. Dat bleek ondermeer uit de reactie van de heer K. die de Kouyate als groep afwees. In dit hoofdstuk zal ik uitleggen hoe elke *jamu* een historisch verhaal vertegenwoordigt. Dit verhaal gaat over een legendarische voorouder, die Sunjata heeft bijgestaan bij de stichting van Mande, en is in eerste instantie onomstreden. Discussie ontstaat pas wanneer mensen met verschillende *jamuw* een relatie met elkaar aangaan. Want dan moeten de verhalen op elkaar

---

[7] *'Bara bè jamu kònò'*

afgestemd worden, dan kristalliseren zij zich uit in relatie tot elkaar en vindt selectie van verhaalthema's plaats Dit is een actief sociaal gebeuren

Een derde verschil met de Nederlandse achternaam is dat een groot aantal mensen dezelfde *jamuw* draagt in een willekeurig gebied in Mande [8] Leynaud en Cisse (1978, p 136) geven voor de Haut-Niger de volgende percentages

Keita	26,8%
Kamara	14,2%
Traore	14,1%
Doumbaya	5 4%
Kone	4,1%
Konate	3,5%
Koulibali	2,7%
Bagayoko	2,3%
Diakite	1,7%
Kante	1,5%
Kamissoko	1,4%
Sidibe	1,3%
Diawara	1,3%
Magassouba	1,2%
Haidara	1,2%
Diallo	0,8%
Dyabate	0,7%
Kouyate	0,5%
Sangare	0,2%
Overigen[9]	15,0%

Mensen met dezelfde *jamu* zijn met elkaar verbonden wat betreft hun identiteit, niet wat betreft bloedverwantschap Van de vele Keita die in de Haut-Niger wonen, is slechts een klein gedeelte *mansaren*, vorstelijke Keita De *mansaren* onderscheiden zich met genealogieen waarin zij claimen dat zij rechtstreeks afstammen van Sunjata, hun *moke*, hun voorouder Die genealogieen zullen uitvoerig ter sprake komen in hoofdstuk 5 Het merendeel van de Keita ontbeert het aanzien om een zo hoge status te claimen via genealogieen Maar toch voelen zij zich vereerd én aangesproken wanneer het loflied op Sunjata, de Sunjata *fasa*, wordt gespeeld en gezongen

---

[8] Menig auteur begaat de fout te denken dat in het ideaal-typische Mande een beperkt aantal *jamuw* thuishoort Zo geeft Sory Camara (1976, bijvoorbeeld p 45 + 49) een afgeronde lijst namen, hiermee suggererend dat zijn lijst de gehele bevolking dekt Cisse wil zelfs een project starten met een aantal griots die mogen bepalen welke families exact tot Mande behoren (Cisse en Kamissoko 1988), omdat er een standaard-uitdrukking is die spreekt over 'de drieendertig families van Mande' (*Mande mogo bi saba ni saba*)

[9] Het betreft hier waarschijnlijk vooral groepen met een relatief lage status die in de koloniale tijd in de Haut-Niger zijn komen wonen In die periode hebben grote verhuizingen plaatsgevonden

Bij een vergelijking van de bovenstaande lijst met de negen grootste families uit Kela (zie hoofdstuk 2), valt een aantal zaken op Ten eerste komen de meeste *jamuw* in beide lijsten voor [10] De bewoners van Kela hebben op basis daarvan dezelfde identiteit als andere groepen in de bevolking van de Haut-Niger Ook valt op dat de zo beroemde Diabate een relatief kleine groep vormen, een groot percentage van alle Diabate in de Haut Niger woont in Kela Dit bewijst nog eens dat status niet afhankelijk is van aantal, een kleine groep kan een voorname positie innemen

De gevoelens van verbondenheid krijgen niet alleen vorm door verhalen die mensen onder elkaar vertellen over de eigen *mokè* Juist in de omgang met anderen wordt men min of meer gedwongen zich te gedragen volgens de normen die toegeschreven worden aan de eigen *jamu* Zo ontstaat een krachtenspel waarin het verleden en het heden naadloos in elkaar overgaan en waarin de relatie zich uitkristalliseert met het Sunjata-epos als het uiteindelijke referentiepunt

De relatie-vorming op basis van de *jamuw* is in essentie een zeer serieuze zaak Men deelt namelijk de overtuiging dat de *mokew* een *jo* (een 'sacraal', historisch pact) hebben afgesloten toen Sunjata Mande had bevrijd Op Kurukanfuga, de vlakte nabij Kangaba, gaf Sunjata elke *moke* een maatschappelijke taak de Keita werden vorsten (*mansaren*), de Traore strijders (*tontigiw*), de Diabate en de Kouyate *jeliw* (griots) en de Toure islamitisch geleerden (*moriw*) Zo kreeg elke *moke* een eigen taak en zo heeft elk hedendaags individu, via zijn *jamu*, een rechtstreekse verbinding met Sunjata [11] De *jamu* geeft dus een identiteit met een grote historische bagage Dit geldt vooral ten aanzien van de veelvoorkomende *jamuw* Dat is een groot verschil met veelvoorkomende Nederlandse achternamen als De Vries of Jansen, die wijzen juist in de richting van een weinig prestigieuze afkomst

Op basis van zijn *jamu* en de daaraan verbonden stereotiepe status heeft iemand regels voor zijn gedrag ten opzichte van elke andere persoon met een *jamu* Dat bleek ondermeer uit de manier waarop ikzelf werd bejegend als Kouyate Deze verwevenheid met het dagelijks leven toont de aanwezigheid van het Sunjata-epos het verschaft iedereen in Mande een basis voor een relatie met iedereen Met mijn eigen gedrag bepaal ik vervolgens zelf of ik een domme griot dan wel een slimme griot word Het stereotype is echter onvermijdelijk voor een Kouyate, iedereen is op de hoogte van de stereotiepe eigenschappen van elke *jamu* Vandaar dat de heer K zijn mening over mijn functioneren al klaar had op het moment dat hij mijn *jamu*

---

[1] Afwezig in de lijst op deze pagina zijn de Tolana een naam die, evenals Haidara , wijst op een sterke binding met de Islam en die uit het Noorden komt Dit onderschrijft nogmaals de in hoofdstuk 3 geopperde mogelijkheid dat de status van Kela het produkt is van de verhuizing van alle koranleraren die leefden aan het hof van de vorst van Kangaba

[11] Ook wanneer hij zijn naam heeft aangenomen via adoptie, een praktijk die vroeger gangbaar was, maar waarover ik hier niet verder uitweid

hoorde, dat heeft namelijk iedereen over elke *jamu* Hoe ik hem antwoordde, beschrijf ik verderop in dit hoofdstuk

Over de parallellie tussen het Sunjata-epos en de samenleving in de Haut Niger
Elke *jamu* vertegenwoordigt een historische kracht binnen het Sunjata-epos De feitelijke inhoud van een versie van het Sunjata epos binnen een regio wordt uitgekristalliseerd op basis van *jamuw* die een hoog aanzien genieten in die regio Een kleine groep bepaalt het gezicht van een *jamu* in een regio Het verloop van het proces van uitkristalliseren wordt duidelijk in de cases in deze paragraaf Daarin laat ik zien hoe verschillende groepen in de Haut-Niger via het epos zichzelf status toeschrijven

Johnson (1986, p 16) schreef dat een gedeelte van een versie van het Sunjata epos te relateren is aan de sociale organisatie van de regio waarin het wordt verteld

> "Mande society provides for and allows nonlineage groups because each plays a role in the unity of the whole The symbiotic structure of all Mande socioeconomic groups is strongly accentuated in many variants of the Son-Jara epic, which at the same time serves as a model for the sanctioning of the system employed in each region '

De groep die zichzelf een centrale positie verwerft in het Sunjata-epos, een verhaal waarvan de grondstructuur vastligt, legt zo automatisch het gedrag van andere groepen aan banden Wanneer de historische identiteit van een *jamu* immers tot in finesses is bepaald, resteert er minder speelruimte voor een andere *jamu* om zijn identiteit te profileren in relatie tot de eerstgenoemde *jamu* Daarom zal elke groep proberen om de voorouder van zijn eigen *jamu* onder de aandacht te brengen Niemand kan daarbij om de figuur van Sunjata heen, omdat Sunjata de figuur is aan wie per definitie status wordt ontleend

Het toppunt van status voor een griot is het privilege om het epos op de juiste manier te vertellen Het toppunt van status voor een vorst is om een griot in dienst te hebben met een dergelijk privilege Dit privilege wordt natuurlijk voor een groot deel bepaald door de politieke macht van diezelfde koning, verhaal, status en macht veronderstellen elkaar Dergelijke statussen en privileges zijn van immens belang bij de ordening van de samenleving In de Haut Niger genieten de Diabate uit Kela de status dat zij het epos correct hervertellen De zevenjaarlijkse opvoering van het Sunjata epos, een ceremonie die uniek is in Mande, bepaalt derhalve de status van zowel de Diabate als de Keita, de groep die verantwoordelijk is voor het onderhoud aan het heiligdom De Diabate en de Keita uit Kangaba beschermen hun positie door

niemand te laten horen wat er verteld wordt in de Kamabolon Zo liggen de inhoud van het epos, de opvoering ervan en vorstelijke status in elkaars verlengde en wordt duidelijk wat Cemoko Kante ooit zei 'Au Mande on construit la societe avec la parole' Niemand kan vertellen wat eerder was het verhaal of de macht van de vorst

In de komende cases toon ik de parallellie tussen enkele verhalen over *mokew* en de positie van hun nageslacht in de Haut Niger in de twintigste eeuw Ik behandel achtereenvolgens de Keita, de Traore, de Diabate en de Diawara,[12] vier *jamuw* die een groot prestige genieten in de Haut Niger De Keita en de Traore zijn *yamana-tigiw* en de Diabate en de Diawara zijn aan hen verbonden, de Diabate in de rol van *jeliw* van de Keita en de Diawara als *jeliw* van de Traore

De onderlinge relatie tussen de *mokew* bekijk ik eerst in relatie tot enkele tekstedities van het Sunjata-epos die niet uit de Haut-Niger afkomstig zijn Daarna verklaar ik de logica van de afwijking tegen de achtergrond van de hierarchie van de verhoudingen zoals deze wordt gezien in de Haut-Niger De relaties tussen de *mokew* zijn beschreven in het Sunjata epos, de contemporaine statusverhoudingen van hun nageslacht in de werken van de etnografen en historici [13] De parallellie tussen beide beschrijvingen zal duidelijk blijken

CASE Het prestige van de Keita uit Kangaba

De griots uit Kela kennen in hun versie van het Sunjata-epos geen twijfel over de positie van Sunjata tegenover zijn broers Zijn oudere broer Mansa Dankaran Tuman is een lafaard die op de vlucht slaat Zijn jongere broer Mande Bori deugt niet, omdat hij zijn zus letterlijk in haar hemd laat staan Dat is een grote belediging! Sunjata daarentegen is een held Kortom, alle *mansaren* Keita in de Haut-Niger kunnen trots zijn op hun afstamming via Sunjata

De claim op gezag door de Keita is absoluut Zij menen van niemands steun afhankelijk te zijn Dit blijkt bij een vergelijking tussen de Kela-versie met andere teksten Elke epos-tekst vertelt hoe Sunjata zijn aartsrivaal Sumaoro Kante overwon en Mande stichtte Dat is tenslotte de boodschap van het epos Bij de strijd tegen Sumaoro ontvangt Sunjata altijd hulp Volgens sommigen is de overwinning te danken aan het feit dat een zus van Sunjata Sumaoro verleidt Zo komt zij zijn zwakke punt (*tana*) te weten (Niane 1960, Sidibe in *Notes Africaines* 1959 e a) De kennis van dit zwakke punt maakt het voor Sunjata

[12] In de komende paragrafen vooronderstel ik dat de geciteerde verhalen stabiel zijn Dat dit plausibel is laat ik zien in hoofdstuk 7 Daarin analyseer ik de versies van het Sunjata epos die in Kela zijn opgenomen in de twintigste eeuw Die blijken niet te veranderen tussen 1924 en 1992

[13] Leynaud en Cisse 1978 en Ranc 1987 over Kanyokon Leynaud en Cisse 1978 en Camara 1990 over Minimyan Niane 1960 en 1975 over de Kouyate

mogelijk om Sumaoro te verslaan.[14] Anderen weer zeggen dat Fakoli's steun (Adama Diabate in Conde 1989) of Tiramagans steun van doorslaggevende betekenis was bij Sunjata's overwinning op Sumaoro.

In de Kela-versie hebben Tiramagan en Fakoli slechts een bijrol, omdat zij pas in het verhaal voorkomen nadat Sunjata op de troon van Mande heeft plaatsgenomen. Ook is er geen sprake van een zus die helpt; Mansa Dankaran Tumans dochter wordt (passief!) naar Sumaoro gestuurd om met hem te trouwen en hem zo buiten Mande te houden. Wanneer Sumaoro niet reageert, valt Mansa Dankaran Tuman hem aan en dit wordt de ondergang van laatstgenoemde (Jansen et al. 1995, p. 129).

In de Kela-versie is Sunjata niet afhankelijk van de hulp van bovengenoemde personen: Sunjata zelf misleidt Sumaoro met een fetisj. Die fetisj maakt hij met de steun[15] van de *moriw*, islamitische geleerden. Hoewel Lansine Diabate, als griot uit Kela, de andere verhalen kent om Sunjata's overwinning te verklaren (verg. Vidal 1924, p. 323, Jansen 1991, p. 39), gebruikt hij deze verhalen niet wanneer hij de Kela-versie vertelt. Dit beschouw ik niet als toeval, het is een bewuste keuze. Lansine geeft het gezag van de Keita Kandasi een islamitisch, religieus perspectief. Als het op de feitelijke oorlogshandelingen aankomt, is Sunjata echter niet afhankelijk van de hulp van anderen.

CASE: De positie van de Traore in de Haut-Niger

De Keita stellen Sunjata zeer centraal, parallel aan hun prestige in de Haut-Niger. De relatie tussen Sunjata en de andere *mokèw* loopt ook parallel aan de verhoudingen in de Haut-Niger. Elke versie van het Sunjata-epos kent de Traore een belangrijke plaats toe. De jagers Danmansa Wulani en Wulantamba, de overwinnaars van de buffel van Do, zijn *mokèw* van de Traore. Zij halen Sunjata's moeder uit het land van Do. Tiramagan, de andere Traore-*mokè* die in het epos voorkomt, is minstens zo belangrijk. Hij verslaat Jolofin Mansa,[16] de koning die Sunjata's prestige niet erkent.

---

[14] Johnson (1986) geeft aan dat veel versies ruimschoots aandacht besteden aan de wijze waarop Sunjata de *tana* te weten komt. De strijd met Sumaoro is slechts bijzaak; zij wordt soms met enkele woorden afgedaan.

[15] Bij het vertalen kon ik niet goed bepalen om wat voor steun het ging Misschien moedigden de *moriw* hem slechts aan, misschien hielpen zij met het maken van de fetisj.

[16] Deze naam wordt meestal vertaald als 'de koning van de Jolof/Wolof'. De Wolof zijn een volk in het huidige Senegal. Kelemonzon noemt Jolofinmansa echter de koning van de Serer, een ander in Senegal woonachtig volk. Ook in het geval van Kela ligt het voor de hand om Jolofinmansa te lokaliseren in het westen, omdat het conflict plaatsvindt op de route naar 'Kajorè', ongetwijfeld de landstreek Kayore in Senegal. Lansine vertelde mij daarentegen als toelichting dat Jolofinmansa 'in de richting van Sikasso' woonde. Blijkbaar ziet hij hem niet als 'de koning van de Wolof of de Serer'

In alle Kela versies gaan echter de Traore op expeditie in opdracht van de Keita-vorsten Altijd moet een Traore de beslissing van de Keita volgen Keer op keer krijgt dit de nadruk Dit suggereert een hierarchische relatie, Tiramagan moet zelfs toestemming afdwingen door zichzelf levend te begraven [17]

In het verhaal van Lansine is het indirect duidelijk dat de Traore een dienende rol hebben in de ogen van de Keita Wanneer Sunjata's vader de Traore-broers Danmansa Wulani en Wulantamba verwelkomt roept hij 'I Dansoko, I Dansoko ' Dit is een prijzenswaardige groet voor een jager [18] In Kangaba is Dansoko tevens de naam voor een groep Traore die geldt als de (mede)stichters van het stadje Deze groep geniet weinig aanzien en is gering in aantal (Leynaud en Cisse 1978, p 147-148) De aanroep van de koning verwijst ten eerste naar moedige jagers Ten tweede verklaart het verhaal waarom de stichters van Kangaba zo heten en ten derde bepaalt het hun positie in een hierarchische relatie de jagers voeren de bevelen van de vorsten uit

'Wanneer een Traore niet gehoorzaamt aan een Keita, dan gaat het mis,' stelt Lansine als het ware Zo proberen de broers de aanstaande vrouw van hun opdrachtgever 'aan te raken' Zij verandert dan haar lichaamshaar in stekels Lansine laat de broers dan 'Au! Dit is geen 'vrouw-voor-een-dienaar' (*jonmuso*)' zeggen De Kela-versie geeft overduidelijk het perspectief van de Keita vorsten uit Kangaba

Deze verhouding in het epos loopt parallel aan de hierarchie in de Haut Niger, omdat de Traore uit de *kafu* Kanyokon ondergeschikt zijn aan de Keita Kandasi in Kangaba Ook al is er slechts sprake van indirecte invloed (zie hoofdstuk 3), nooit zou Kanyokon op eigen initiatief oorlog kunnen gaan voeren tegen groepen buiten het machtsgebied van de *mansa* in Kangaba

In de vorige paragraaf zag ik de parallellie tussen het verhaal over de Traore en de perceptie van hun status in de Haut Niger De relatie Traore-Keita vereiste geen wezenlijke aanpassing van het Sunjata epos in vergelijking tot andere versies, aangezien de hulp van Tiramagan en van Dan Mansa Wulani en Wulantamba overbekend zijn in heel Mande De volgende twee cases zijn duidelijke aanpassingen, een nieuw verhaal is nodig gebleken om aan de status recht te doen en te verklaren

CASE Verhalen over 'jamuw' de Diabate in de Haut-Niger

De Diabate uit Kela zijn verbonden met de Keita uit Kangaba, zo is de situatie nu eenmaal in de Haut-Niger Het probleem met deze relatie is dat zij erg

---

[17] Hoe anders wordt diezelfde Tiramagan afgeschilderd in het koninkrijk Kabu (in het huidige noordwest Guinée) Daar geldt hij als de stichter van het rijk en legitimeren de koningen zich via afstamming van hem I r is nooit onderzoek verricht naar de representatie van Tiramagan in Kabu in vergelijking met zijn ondergeschikte rol in het Sunjata epos

[18] Volgens Cisse en Kamissoko 1988 p 87 betekent zij 'Vous qui parcourez la brousse

specifiek is voor de Haut-Niger. Op veel andere plaatsen is het niet gangbaar dat Diabate als *jeliw* verbonden zijn met de Keita. Meestal zijn zij verbonden met de Traore [19] Op veel plaatsen in Mande is dit verhaal bekend. Ik citeer hier de versie van Niane (1960, p. 25).

> "Les deux frères Oulani et Oulamba étaient tous les deux Traore, quand le cadet eut tué le buffle, Oulamba le frère aîné composa sur-le-champ une chanson au vainqeur qui s'écria <Frère, si tu étais griot, personne te résisterait> ce qui se dit en malinké <Koro toun Baké Djéli à Dian bagaté> et l'expression Dian-Baga-té est devenu <Diabaté> et par déformation Dioubaté Ainsi les Dioubaté griots sont frères avec les Traoré."

De feitelijke situatie in de Haut-Niger leidt tot een logisch probleem, omdat er geen verhaal is dat de relatie tussen de Keita en de Diabate bekrachtigt Dus moet er een nieuw verhaal komen

In de Kela-versie blijven de twee broers gewoon Traore-jagers, nadat de jongste de buffel heeft gedood en geldt Kala Jula Sangoy als *mokè* van de Diabate Deze Kala Jula Sangoy is niet duidelijk een *jeli*: hij bevrijdt Tasuma Gwandilafe, Mansa Dankaran Tumans dochter, uit de handen van aartsvijand Sumaoro. Zij was met Jakoma Doka, de *mokè* van de Kouyate, in Soso achtergebleven Jakoma Doka wordt gedwongen in Soso achter te blijven, omdat Sumaoro zijn achillespezen (*fasaw*) doorsnijdt [20] Voortaan zal Jakoma Doka de naam Bala Fasake dragen en op Sumaoro's balafoon moeten spelen [21]

Kala Jula Sangoy is een personage dat in Mande verschillende rollen heeft als *mokè* van de Diabate. Die rollen zijn altijd marginaal In Diabate (1970) is hij actief als jachtcompagnon van Sunjata. Tevens componeert hij liederen (p. 80) Cisse en Kamissoko (1988, p. 53) menen dat het een bijnaam is voor Kankejan, de oudere broer van Tiramagan.

Niets van dit alles is terug te vinden in Kela. Daar gaat Kala Jula Sangoy noch op jacht, noch is hij met de Traore verbonden. In Kela is hij veel

---

[19] Hoe dominant die gedachte is, blijkt uit het volgende voorbeeld uit de mond van Kelemonzon Diabate Deze beroemde *jeli* was jarenlang de spreekbuis van de *jeliw* van Kita In de jaren veertig heeft hij een tijdje in Kela gewoond (Camara 1990, p 319) Hij werd bekend door zijn samenwerking met veel Amerikaanse en Malinese onderzoekers Zijn 'oomzegger', de schrijver Massa Makan Diabate, is hiervoor gedeeltelijk verantwoordelijk hij heeft veel over hem gepubliceerd Hij vertelt (in Diabate 1970, p 87) 'Nanage Monson (= Kelemonzon's vader - JJ) n'a pas été à Balanzan, mais à Kela il a vu l agala, le sabre de Tira Magan que detiennent les Jabate, cousins des Traule '

Kelemonzon verbindt de Traore met de Diabate Dit klopt echter niet, omdat het zwaard bewaard wordt bij de Diawara-griots uit Kela De algemene voorstelling van zaken luidt echter wel zo Buiten de context van de Haut-Niger produceert Kelemonzon dan het meest plausibele antwoord of acht het niet wenselijk om een dergelijke lokale subtiliteit te vertellen aan zijn gehoor te Kita

[20] Vidal (1924) krijgt reeds te horen in Kela dat Sumaoro Jakoma Doka in de ijzers heeft geslagen

[21] Deze naam beschrijft volgens mij een taak *Bala* = balafoon, *fasa* = 1) loflied, 2) achillespees De literatuurwetenschapper Charif Keita wijst deze etymologie echter af (persoonlijke communicatie, 14 september 1995)

dominanter aanwezig dan in andere centra: als de *jeli* van Sunjata maakt hij de weg vrij voor de definitieve confrontatie tussen Sunjata en Sumaoro. Die kan immers pas plaatsvinden, wanneer Tasuma Gwandilafe, de dochter van Mansa Dankaran Tuman, Sunjata's *faden*, in veiligheid is gebracht.

Hoe afwijkend dit verhaal is, blijkt bij vergelijking met het naburige 'centrum' Jelibakoro. Daar zijn Kouyate-*jeliw* befaamd om hun kennis van het epos. In hun verhaal worden er geen achillespezen doorgesneden: Bala Fasake is reeds de naam van de *jeli* van Sunjata. Hij bevrijdt Sunjata's bloedeigen zuster, nadat deze het zwakke punt van Sumaoro heeft ontdekt. Mamadu Kouyate uit Jelibakoro, de verteller van Niane's beroemde epos-versie, zegt dat Sunjata de oorlog met Sumaoro begon omwille van Bala Fasake, de *mokè* van de Kouyate. Omdat Sunjata ontsteld is over de gijzeling van Bala Fasake door Sumaoro, valt hij laatstgenoemde aan. In Fadama - waar *jeliw* wonen die optreden bij begrafenissen van belangrijke personen uit Nyagassola (Niane 1974, p. 65), staat Bala Fasake ook centraal (Camara Laye 1978, p. 185).

Er zijn dus grote verschillen in de relaties tussen de personen. In regio's waar Kouyate aan het woord zijn, is Bala Fasake de *jeli* van Sunjata. In Kela wordt Bala Fasake een bijnaam voor de *jeli* van Sunjata's halfbroer. De naam van Jakoma Doka wordt in Jelibakoro gedragen door de vader van Bala Fasake, een figuur die niet voorkomt in de verhalen in de Haut-Niger.

Al deze verschillende verhalen over Bala Fasake zijn overbekend in Mande. In Kela, waar Diabate het recht van spreken hebben, heeft men in de loop der tijd een eigen perspectief ontwikkeld. De rol van Kouyate is marginaal gemaakt: Bala Fasake wordt tegenwoordig bij de balafoon achtergelaten.

Kala Jula Sangoy heeft een grote opwaardering gekregen. Hij heeft Jakoma Doka vervangen bij het verrichten van diens heldendaad, de bevrijding van Tasuma Gwandilafe. In de tekst van Vidal, uit 1924, komt Kala Jula Sangoy niet voor, maar dit kan natuurlijk het gevolg zijn van de beperkte registratie-mogelijkheden van Vidal. Tijdens mijn veldwerk was Kala Jula Sangoy al een vanzelfsprekende figuur. Het ziet ernaar uit dat de Diabate goed hebben gewerkt aan hun 'image'. De prestigieuze positie van de Diabate in relatie tot de Kouyate maakt het op regionaal niveau - de Haut-Niger - mogelijk voor de Diabate om hun *mokè* op te waarderen.

Aan de andere kant stellen de Diabate zich terughoudend op ten opzichte van de afstammelingen van Sunjata, de Keita Kandasi. Er bestaat bijvoorbeeld ook een verhaal waarin Sunjata Sumaoro pas kan verslaan nadat Kala Jula Sangoy hem goud heeft geschonken (zie Zobel 1995, p. 7). Dit verhaal heb ik in Kela wel eens uit de mond van Mamadi Diabate vernomen. De Diabate weigeren blijkbaar om het op te nemen in 'de officiële versie'.

Het Sunjata-epos uit Kela blijkt in dit geval een aanpassing te zijn aan de bestaande verhoudingen. Epos en contemporaine status van het nageslacht liggen in elkaars

verlengde De Diabate zijn losgekoppeld van de Traore en een relatie aangegaan met de Keita Dit is ten koste gegaan van de Kouyate De Traore zijn de Diabate kwijtgeraakt, maar hebben een nieuwe partner gekregen in de vorm van de Diawara-*jeliw*

CASE De bijzondere aanpassing van de Diawara

In Kela kent men een uitvoerig verhaal over de wraak van Tiramagan op Jolofin Mansa Bij deze actie wordt Tiramagan gesteund door zijn *jeli* Sita Fata, de *moke* van de Diawara Deze is een interessante figuur, omdat hij alleen maar voorkomt in de Haut-Niger [22]

Dit komt doordat de Haut-Niger de enige regio is waar *jeliw* wonen die de *jamu* Diawara dragen Er wonen in Mali duizenden Diawara, maar deze rekenen zich bijna allen tot de Soninke Zij komen dus uit meer noordwestelijke gebieden De Soninke beschouwen de Diawara als vorsten Zij zijn vergelijkbaar met de Keita in de Haut-Niger De Diawara gelden als de afstammelingen van de legendarische koning Daaman Gille en Soninke Diawara kunnen daarom nauwelijks geloven dat in de Haut-Niger een Diawara het stereotiepe beeld van een griot oproept Telkens wanneer ik dit een Soninke in Bamako vertelde, reageerde deze verbaasd

Het verhaal over de wraak op Jolofin Mansa loopt wederom parallel aan het regionale prestige van de Traore en Diawara De relatie tussen Tiramagan en Sitafata is in de Haut-Niger terug te vinden in de betrokkenheid van de Diawara bij ceremonieen in de *kafu* Kanyokon [23] Daarbij zijn Diabate uit Kela nooit aanwezig, zo vertelden zij mij Materieel is de relatie terug te vinden in voormalige bezittingen van Tiramagan waarover de Diawara waken zijn zwaard en zijn oorlogsbuit op Jolofin Mansa (zie hoofdstuk 2)

Voor een Malinke uit de Haut-Niger is het Sunjata-epos uit Kela een duidelijk verhaal Dit komt, omdat het parallel loopt aan de regionale verhoudingen Dit bleek ten aanzien van de relaties tussen regionaal prestigieuze families, in casu de Keita, Traore, Diabate en Diawara

Van andere accenten en verhalen lijken de Diabate uit Kela wel op de hoogte, en zij erkennen hun bestaan in zekere mate, maar zij menen ook dat die verhalen net de plank misslaan of overstegen worden door andere feiten en verhalen Dit bleek in het verhaal over de positie van Tasuma Gwandilafe

---

[22] De naam van Sita Fata is onder meer te vinden in Johnson 1986 p 180 r 3039 Een verhaal over hem ben ik slechts tegengekomen in Cisse en Kamissoko 1991 p 92ss

[23] Ik ben er nooit achter gekomen om welke ceremonieen het gaat Wel verzekerde men mij dat een Diawara spreekt bij de begrafenis van een voorname Traore uit Balanzan de Diabate worden daarbij niet eens uitgenodigd

Met deze cases wil ik een indruk geven van het 'verhalen-universum' dat Mande is Ik wil aangeven dat elke familie verhalen naar voren schuift waarin de eigen status vorm krijgt in relatie tot andere groepen met een hoge status

Van immens belang is hierbij het feit dat men elkaars verhalen kent en erkent, maar dat accentverschuivingen, nuances en nieuwe verhalen een permanente discussie over status opleveren Men kent elkaars verhalen, omdat iedereen een *jamu* heeft, op grond daarvan worden de omgangsvormen bepaald en heeft iedereen een sociale identiteit Zonder *jamu* valt niet te leven, omdat men zonder *jamu* niet bestaat als sociaal wezen Daarom krijgt elke gast in Mande onmiddellijk een *jamu* aangemeten De heer K zou nooit beweren dat ik als Jan Jansen onderzoek had moeten doen, hij vond dat ik een andere *jamu* had moeten kiezen Zo onvermijdelijk is de *jamu* en derhalve ook de relatie met Sunjata

Zonder dat Kangaba ooit wordt genoemd, trekt een bewoner van de Haut Niger parallellen tussen Sunjata's activiteiten en de situatie in de Haut-Niger Dit bleek ondermeer uit de aanroep 'I Dansoko' voor de Traore-jagers Hierdoor ontstaat een vanzelfsprekende indeling in machtsbereiken Dit was ook duidelijk bij de zes 'tovenaars', de 'achterkleinzonen' van Sunjata (hoofdstuk 3) Finadugu Koman bijvoorbeeld is een leeg begrip voor een niet-inwoner van de Haut-Niger, zijn naam komt elders niet voor [24] Binnen de regio refereert Finadugu onmiddellijk aan de *kafu* waarin Kenyoroba ligt

Via het leggen van accenten in een bekend verhaal bakenen de *jeliw* uit Kela invloedssferen af Een dergelijke afbakening ligt impliciet, zoals het verhaal over de buffel van Do toont Bijna elke ons bekende tekst van het Sunjata-epos bevat het verhaal over de buffel van Do Dit verhaal geeft de verklaring voor Sunjata's geboorte In Kela en ook in Fadama[25] stelt men het land van Do gelijk aan Sankaran, het gebied waarover de Kone vorsten heersen [26] Dit gebied, in het huidige Guinée, ligt tussen het gebied van de afstammelingen van Mansa Dankaran Tuman en het gebied van de afstammelingen van Mande Bori Het epos suggereert een mythisch geconcipieerde relatie tussen Sankaran en de Keita-gebieden Het is goed mogelijk dat in de middeleeuwen een *furunyogon* (huwelijks)-relatie bestond tussen de Keita-vorsten en de Kone-vorsten uit Sankaran (Buhnen 1994, p 12)

Ook Sunjata's verbanning is gemakkelijk te lokaliseren voor een toehoorder uit de Haut Niger Sunjata's tocht door Mande is te zien als een zwerftocht door de

---

[24] Het is mij onbekend waar vandaan Person (1981 tweede schema) zijn gegevens over Finadugu Koman haalt Misschien is zijn Kenera-Ba' de plaats Kenyoroba

[25] Mondelinge informatie van David C Conrad, Utrecht, 12 augustus 1994

[26] Voor een uitvoerige analyse van de relatie Kone-Do-Sankaran zie Buhnen 1994

Haut-Niger, alvorens Sunjata zijn toevlucht zoekt in Kita Dat blijkt in de volgende, hypothetische, beschrijving

CASE Sunjata's ballingschap als een tocht door de Haut-Niger

Nadat Sunjata in conflict was geraakt met zijn oudere broer Mansa Dankaran Tuman, vluchtte hij Aanvankelijk maakte hij, in de voorstelling van een toehoorder, reizen van ongeveer vijftig kilometer Zijn eerste reis bracht hem bij Soma Jobi, de voorouder van de Konate Konate-vorsten zijn te vinden in de naburige *kafu* Gwala (Leynaud en Cisse 1978, p 451) Daarna kwam hij bij de tweede koning, Tani Mansa Konkon Diens naam is als voorouder van de Kamissoko verbonden aan het dorp Krina (Cisse en Kamissoko 1988, p 109) Zijn derde reis leidde naar Kolo Mansa Deturume, de voorouder van de Magasuba en deze figuur verwijst naar Nouga, de *kafu* die ten zuiden van Kanyokon ligt Daar immers heersen vorsten met de *jamu* Magasuba De vlakte waarop de 12 tovenaressen wonen, kan ik niet lokaliseren Wa Kamissoko (ib , p 123) plaatst haar ten oosten van de Niger Zo reisde Sunjata naar het noorden, zuiden en oosten

Sunjata eindigt zijn reis in 'Nema', bij een Tunkara koning De *jamu* Tunkara is niet nadrukkelijk aanwezig in de Haut-Niger Hij verwijst naar Kita en dus naar het westen, op grote afstand achter de bergen, via de *Mandesira*, de route naar Mande [27] Vandaar dat Mansa Dankaran Tuman verbaasd is, toen hij vernam dat Sunjata daar is aangekomen Kita ligt echt ver weg!

Andere griots kunnen ditzelfde verhaal met andere namen van koningen en met andere lokaties vertellen Mijn overtuiging is dat zijzelf en hun publiek in Mande het altijd zullen begrijpen in relatie tot groepen in hun samenleving De verteller markeert deze relaties door een parallel te trekken met de bestaande maatschappelijke situatie

Het verhaal is duidelijk ingebed in de organisatie van de samenleving, maar dit is bijna nooit een unilineair verband Zo verwees de groot 'I Dansoko' naar jagers en naar een groep Traore Datzelfde geldt bijvoorbeeld voor de Kone Hierboven noemde ik reeds hun rol als vorsten in Sankaran De Kone zijn echter ook bekend als bewoners van Degela, een dorp in de *kafu* Mininyan In 1960 bestond 40% van de bevolking van Degela uit Kone (Leynaud en Cisse 1978, p 449), terwijl zij elders niet in groten getale voorkomen (ib , p 448 ss) Zo weet elke toehoorder het verhaal onmiddellijk te plaatsen

[27] Cisse en Diabate (1970, p 93) geven twee zonen van Nemafara Tunkara als eerste bewoners van Kita tezamen met de Keita De namen van de koningen in wie Sunjata 'zijn vertrouwen stelt komen in verschillende versies van het epos voor bijvoorbeeld Johnson 1986 Een Malinke uit de Haut-Niger koppelt de namen van de koningen onmiddellijk aan zijn eigen omgeving

Statuscategorieen

Ik heb nu laten zien dat verhalen over *mokew* bekeken moeten worden in een regionale context Het stereotiepe beeld behorend bij een *jamu* is regionaal bepaald Dit heeft zijn invloed op de uiteindelijke versie van het Sunjata-epos die een groep griots produceert voor de vorsten aan wie zij zijn verbonden Het stereotiepe beeld van de *jamu* overstijgt het beeld dat men lokaal van een groep heeft, bijvoorbeeld als 'stichter' of als 'dorpschef' (zie hoofdstuk 2)

Eén ding is echter nog niet verklaard de afkeer van de heer K voor de Kouyate Volgens hem deugde immers geen enkele Kouyate, hij schrok van mijn *jamu* De verhalen hierboven verklaren zijn reactie niet Daarin zette iedere *mokè* zijn beste beentje voor Sunjata was koning en de anderen - Tiramagan, Kala Jula Sangoy en Jokoma Doka - haalden de kastanjes uit het vuur Deze verhalen gaven geen aanleiding om de Kouyate met afgrijzen tegemoet te treden Want waarom zou een Kouyate minder deugen dan een Traore? Hun nimmer versagende *mokè* Jakoma Doka betrad immers onbevreesd het paleis van Sumaoro

Het antwoord hierop is te vinden in het verschil in status In Mande heeft ieder individu een bepaalde status op grond van zijn *jamu* Status in Mande is een onderscheid dat men maakt in een hierarchische relatie tot anderen Daarbij is de ene groep inferieur en de andere superieur Afhankelijk van de context en degene waarmee men een relatie heeft, kan status op verschillende manieren worden onderscheiden

Een bekend status-onderscheid in Mande is de tweedeling *nyamakala-horon*, te vertalen als 'ambachtsgroep'-'edele vrije' [28] Slechts een klein deel van de bevolking van Mande is *nyamakala* [29] Diop geeft minder dan 10% voor de gehele Westafrikaanse savanne (in Zobel 1993) Voor de Haut-Niger zal dit zeker niet hoger liggen [30] Dit onderscheid *nyamakala-horon* noem ik een onderscheid in status-categorie [31] Een *horon* is blij is dat hij geen *nyamakala* is, omdat hij diens activiteiten en diens status inferieur vindt

---

[28] In de meeste handboeken is sprake van een driedeling Daar worden *jonw* (slaven') toegevoegd Vroeger is de slavernij realiteit geweest De term 'slaaf' wordt elders in Mande-culturen nog steeds gebruikt om onderscheid aan te geven (zie Van Hoven 1995) In de Haut-Niger staat de term *jon* voor een vager sociaal onderscheid daar betekent *jon* ondergeschikte of 'iemand die een ander iets schuldig is Tijdens mijn onderzoek heb ik nooit iemand zichzelf horen presenteren als *jon*

[29] Bird en Kendall (1987, p 16) geven *nyama* = gevaarlijke krachten die vrijkomen bij bepaalde handelingen *kala* = tak ergo *nyamakala* = de groep die bescherming kan geven tegen de gevaarlijke krachten die bij sommige handelingen vrijkomen, door middel van fetisjen amuletten en rituelen

[30] Zie schema uit Leynaud en Cisse, supra, waarin minder dan een procent van de bevolking de *jamu* Kouyate of Diabate draagt

[31] Een andere term die vaak wordt gebruikt is 'sociale categorie (bijvoorbeeld door Amselle en Diawara) De term 'kaste' is ook wel te vinden, maar wordt door veel auteurs afgewezen Omdat ik mij bezig houd met de principes volgens welke groepen status representeren en omdat het onderscheid *nyamakala horon* hierin een belangrijke rol speelt, gebruik ik het woord statuscategorie

Tot de *nyamakalaw* behoren de volgende ambachtsgroepen *jeliw* (barden die muziek maken en kennis over het verleden hebben), *numuw* (smeden), *garanke* (leerlooiers) en *finaw* (barden die gespecialiseerd zijn in islamitische gebeden) [32] Deze 'beroepen' zijn gekoppeld aan bepaalde *jamuw* Zo is elke Kouyate een *jeli*, zelfs wanneer hij stottert, a-muzikaal is, in de landbouw werkt en de Koran uit zijn hoofd kent Hij is altijd *jeli*, of hij zich nu vertoont in Segou, Bamako of Kayes Men weet gewoon dat een Kouyate een *jeli* is

Niet alle *jamuw* roepen een zo duidelijk stereotiep beeld op als de Kouyate die altijd *jeliw* zijn Er zijn ook *jamuw* die wel bekend staan als *nyamakala*, maar waarvan de precieze activiteit kan varieren De Diabate bijvoorbeeld zijn in de Haut-Niger *jeliw*, maar 100 km oostwaarts zijn zij *numuw*, smeden (Amselle 1990, p 83) Hoewel dit een wisseling van stereotype is, blijven zij in beide gevallen behoren tot de *nyamakalaw* Wanneer een Diabate beweert dat hij *horon* is, zal niemand hem geloven Aan de andere kant beweren alle *jeliw*, met uitzondering van de Kouyate, dat zij vroeger *horonw* zijn geweest (Zobel 1995, p 2)

Veel *jamuw* komen in Mande voor als zowel *horon* als *nyamakala* We zagen dit al bij de Diawara Bij de Soninke zijn zij *horonw*, maar in de Haut-Niger zijn zij *jeliw* De Diawara zijn in de Haut-Niger weliswaar *nyamakalaw*, maar zij genieten regionaal een hoog aanzien, zoals bleek uit hun functie als *jeliw* van de Traore Zij kunnen daarom vertellen dat zij van Soninke-afkomst zijn en in een later stadium vrijwillig gekozen hebben voor het *jeli*-zijn [33] Wanneer zij naar Bamako verhuizen, zal de bevolking van Bamako hen categoriseren met het stereotype 'edele', omdat in Mali de Diawara bekend staan als edelen In de Haut-Niger is dat niet wenselijk, omdat de Diawara veelgeprezen *jeliw* zijn die verbonden zijn met de Traore

Elke *jamu* roept een stereotype op Die bepaalt hoe iemand een relatie kan aangaan met anderen De anderen hebben, op hun beurt, 'voorkennis' over de *jamu* van de persoon in kwestie Daarom bijvoorbeeld was het de verkoper van het muskietennet duidelijk waarom ik tot op de bodem ging bij de aankoop van het muskietennet hij weet dat aan mijn *jamu* En daarom schrok de heer K van mijn *jamu* Een *jamu* als

---

[32] Men denkt zeer verschillend over de activiteiten van de *finaw* (voor een overzicht, zie Conrad en Frank 1994) Ik kies voor 'bard met islamitische gebeden als specialisatie' omdat ik slechts *finaw* ben tegengekomen die voldeden aan deze beschrijving Sommige auteurs vertalen *fina* met 'griot', maar over het algemeen wordt de term 'griot alleen gebruikt voor barden die historische verhalen vertellen en/of muziek maken

[33] Dit beeld van een Soninke-afkomst schetst Camara (1990, p 298 ss) Het is niet duidelijk of hij dit doet op basis van informatie uit Kela of uit de beroemde monografie over de Soninke door Boyer Het eerste is goed mogelijk In Kela circuleert een cassettebandje van een, inmiddels overleden uit Kela afkomstige geleerde, Mukutari Diawara geheten Dit bandje stond in hoog aanzien bij jong en oud Het bevat een vreemde collage van lokale tradities en verhalen uit de officiele geschiedenisboeken Mukutari Diawara is ongetwijfeld op de hoogte geweest van de Soninke-geschiedenis Zie ook Niane 1974, p 64

Kouyate is evenals een *jamu* als Keita of Traore overbekend en steeds beladen met hetzelfde stereotype.[34]

Het eerste statusverschil dat men in Mande maakt is dat tussen de statuscategorieën *horon* en *nyamakala*. Binnen die categorieën zijn er onderverdelingen, wederom op basis van statusverschil binnen een hiërarchische relatie. Op regionaal niveau ervaart men de status op grond van de *jamu* als duidelijk en vastomlijnd, en dus weet iedereen op grond van die kennis welke relatie hij heeft met een ander. Vaak wordt deze inhoud gegeven aan de hand van een gebeurtenis in het verleden. In de Haut-Niger is een Traore altijd een *tontigi*, een *horon*-krijger, en een Diabate altijd een *jeli*. Bij sommige *jamuw* onderscheidt men daarentegen een verschil in status. Zo is de ene Keita *mansaren* (vorst), terwijl de ander *horon* met weinig aanzien is. Ook voor de Kamara onderscheidt men in de Haut-Niger twee stereotypen. Er zijn Kamara die *finaw* (zangers van islamitische gebeden) zijn, maar de meeste Kamara zijn *horonw*. De *jamu* Kamara kent dus verschillende stereotypen: een *fina* heeft een *nyamakala*-status, maar bijvoorbeeld de dorpschef van Siby is een *horon* met veel aanzien.

Ook bij andere sociale onderscheiden bestaat er een ideaalbeeld over de status van een groep en hierin zijn ook verschillen mogelijk. Een voorbeeld is het begrip *si*. De Somono-vissers, die in kleine nederzettingen langs de Niger leven, worden in Kangaba en Kela beschouwd als een andere etnische groep ('une autre race', *si wèrè*). Zij zijn echter zozeer geïntegreerd in de Mande-samenleving dat hun *mokè* een belangrijke rol speelt in de Kela-versie van het Sunjata-epos. In Jelibakoro, waar ik een weekend ben geweest, hield iedereen bij hoog en laag vol dat de Somono Malinke-vissers waren en dus geen *si wèrè*.

Iedereen heeft duidelijke opvattingen over de in de regio aanwezige *jamuw*. De eigen *jamu* representeert echter altijd iets moois in de ogen van de houder ervan. De praktijk van het samenleven heeft de verhalen over de *mokèw* doen uitkristalliseren in relatie tot elkaar. Dat bleek in de vorige paragraaf over prestigieuze groepen in de Haut-Niger. In het proces van uitkristallisatie is één regel constant: Sunjata is het ultieme referentiekader omdat koninklijke status (*mansaya*) aan hem wordt ontleend, al hoeft hij daarom niet per definitie de held van het verhaal te zijn.[35]

De heer K. meende dat ik mijzelf in een inferieure positie plaatste op grond van het feit dat ik *nyamakala* was, maar voor *nyamakalaw* zelf zijn de stereotypen, evenals de *jamuw*, een bron van trots. Ik noemde reeds dat de rol van de eigen *mokè* reusachtige proporties aanneemt bij de Diabate in Kela en de Kouyate in Jelibakoro.

---

[34] Hoewel er *jeliw* bestaan met de *jamu* Keita (zie Zobel 1993).

[35] Zie voor voorbeelden hoofdstuk 5.

Daar vertelt men zelfs dat Sunjata de oorlog met Sumaoro begon om zijn griot te bevrijden; hij kon blijkbaar niet leven zonder zijn griot!

De constructie van status vanuit de eigen groep

Status is in Mande een onderscheid dat verwijst naar een hiërarchische relatie. Hoewel de statuscategorie van een groep in principe vaststaat, kan men binnen de gegeven marges toch nuances in status aanbrengen. Dit gebeurt wederom aan de hand van relaties die hun oorsprong vinden in het verleden. Op een bepaalde manier is afstamming in Mande minder absoluut dan zij op het eerste gezicht lijkt. Steeds weer zijn er verhalen die de zaak nader lijken te preciseren. Wie in Kela zijn oren te luisteren legt, krijgt onder meer te horen:

1) alle *jeliw* stammen af van Surakata, de *jeli* van de profeet Mohammed;[36]
2) Kala Jula Sangoy is de *mokè* van de Diabate; hij was een strijder;
3) wij, de Diabate uit Kela, hebben vrijwillig gekozen voor de *nyamakala*-status; vroeger waren wij *horonw*.

Dit laatste punt vraagt om een toelichting. De Diabate vinden dat de *nyamakala*-status hun een bepaalde meerwaarde geeft. Zo vertelde Lansine Diabate mij op 21 november 1991:[37]

> "De eerste van onze *benbakèw* (voorouders) was Mansa (= koning, JJ) Man Kungwere. Mansa Man Kungwere had als zoon Were Yiramori. Were Yiramari had als zoon Madi Misa. Onze *nyamakala* begint met (letterlijk: 'werd gevonden door') Madi Misa. Damori is zijn zoon."

Deze Damori is al eerder genoemd. Hij is de eerste Diabate in Kela. Lansine vervolgde zijn verhaal met een opsomming van officiële vertellers van het epos (zie hoofdstuk 3). Daarop onderbrak El Haji Bala Diabate hem:

> "Lansine heeft zojuist de kinderen van Madi Misa opgenoemd, totdat hij bij Kelabalaba kwam (de eerste officiële verteller - JJ). Deze was de zoon van Fode Kaba. Ik noem eerst zijn broers: Siramuri Jigiba, Siramuri Yamadu, Siramuri Karinka, Siramuri Balaba (= Kelabalaba - JJ). Zij hadden dezelfde vader en dezelfde moeder. Siramuri Balaba is de jongste zoon van Siramuri. Allah heeft hem het woord toevertrouwd. Zijn vaders en zijn oudere broers hebben dat besloten. Onze geschiedenis (*tariku*), mijn jongere broer heeft het al gezegd, heeft niemand ons geleerd. Een geest is verschenen aan onze *mokè* Were

---

[36] Voor verhalen en analyses over Surakata, zie Zemp 1966, Camara 1976 (hoofdstuk 9) en Conrad 1984

[37] Vertaling met hulp van Cemako Kante

Yiramori Zijn graf bevindt zich onder een baobab aan de andere kant van de rivier '

Hiermee onderstreept El Haji Bala dat de Diabate zich pas recentelijk het woord hebben toegeeigend Met *tariku* worden volgens Lansine *kumaw* (woorden) bedoeld, zo legde hij mij uit toen ik deze passage met hem besprak op 17 oktober 1992, bijna een jaar na de opname

Met deze drie gegevens verheffen de Diabate zich boven het soort *jeli* dat de heer K voor ogen had toen hij schrok van mijn *jamu*, Kouyate Ook kon ik mijzelf 'upgraden' door nadere toelichting te geven op mijn persoonlijke achtergrond Mijn status gaf ik vorm door mijzelf te verbinden met prestigieuze groepen in de samenleving

CASE Sidiki Kouyate antwoordt de heer K

Buiten zijn woonplaats moet iemand terugvallen op algemene stereotypen Daarom schrok de heer K van mijn naam Voor hem betekende dit dat ik een *nyamakala*-status had, als Kouyate was ik 'slechts een *jeli*' Ook vele andere mensen die ik in Bamako ontmoette gaven dezelfde interpretatie van mijn naam

Ik antwoordde deze mensen dat ik een zoon van Siramuri Diabate was, dit gaf mij een respectabele positie Iedereen in Bamako kende Siramuri immers![38] Siramuri was getrouwd met Nankoman Kouyate Haar kinderen dragen dus de *jamu* Kouyate Mensen in Bamako klaagden soms dat ik hun op het verkeerde been zette doordat ik niet vernoemd was naar een beroemde man Wanneer ik echter Diabate had geheten, hadden zij ongetwijfeld ook 'dan ben je *jeli*, zing maar een lied' gezegd

In Bamako definieerde ik mijzelf vaak als Siramuri's zoon, omdat mij dit status gaf Verwantschapstechnisch had ik hierin gelijk, Nankoman en Badigi, mijn allereerste gastheer in Mali, hadden dezelfde overgrootvader (volgens Badigi) Classificatorisch was ik dus Siramuri's zoon Nooit sprak iemand mij aan op dit 'gemarchandeer', dit verleggen van accenten, omdat het in Mande geen gemarchandeer is Zo worden daar identiteiten geconstrueerd

Daarnaast weidde ik uit over mijn huidige positie als leerling van Lansine Diabate Niemand in Bamako kende hem, al waren 'les griots de Kela' wel overbekend Het wonen bij deze mensen gaf een extra dimensie aan mijn status als zoon van Siramuri

Tegen deze achtergrond was ik voor de heer K wel aanvaardbaar als een Kouyate Het stereotiepe, historische beeld lost op wanneer het verbonden wordt aan sociale factoren uit de tegenwoordige tijd

---

[38] Een cassette van haar is overal te koop (zie Bronnenlijst) Na haar overlijden in 1989 zijn verschillende televisieprogamma's aan haar gewijd (informatie Geert Mommersteeg)

In Kela en Kangaba heb ik mijzelf nooit gepresenteerd als de zoon van Siramuri Daar vertelde ik dat ik via mijn boek over haar bij de Diabate was terechtgekomen Toch dachten veel mensen in Kela en Kangaba dat ik Siramuri's zoon was en was vernoemd naar haar 'echte' zoon Sidiki Kouyate Zij meenden dit, omdat ik tijdens mijn eerste veldwerk veel had samengewerkt met Sidiki Blijkbaar waren deze mensen vergeten dat ik enkele maanden bij Badigi Kouyate had gewoond en dat hij aan mij de naam van zijn vader had gegeven Ik liet deze mensen graag in hun overtuiging, omdat zo Siramuri's bijzonder hoge status op mij afstraalde

Wanneer men mij in Kela of Kangaba informatie vroeg over de herkomst van mijn naam, gaf ik echter altijd eerlijk antwoord Ik durfde niet het risico te nemen om Badigi's positie te negeren, omdat ik altijd weer mensen tegenkwam die mij kenden van mijn tijd bij Badigi Toen in 1992 in Degela een gendarme mijn paspoort controleerde, vroeg hij waar ik heenging Hij was verbaasd te horen dat ik naar Kela ging 'Waarom naar Kela?' vroeg hij, 'je woont toch bij Badigi Kouyate ' Hij vertelde mij dat hij mij daar enkele jaren geleden had gezien Dit beeld was hem bijgebleven

Ik was slechts een beginneling, maar mijn antwoord in Bamako toont hoe een individu status krijgt door te verwijzen naar voorouders De *mokew* die onder Sunjata's leiding een *jo* een heilig verdrag sloten, vormen hierbij weliswaar het uitgangspunt als Kouyate moest ik *jeli* blijven maar ik kon mijzelf de status van een goede *jeli* toemeten Omdat in Bamako niemand mij goed kende, had ik min of meer vrij spel om mijzelf een hoge status te verschaffen Deze was echter geheel afhankelijk van de mensen die ik naar voren schoof als mijn voorouders, mijn eigen merites speelden nauwelijks een rol

Het is zelfs mogelijk om via het introduceren van nuances een statussprong te maken Hoewel de verhalen van de Diabate over hun glorieuze verleden geaccepteerd zijn in de Haut-Niger, is het voor hen desalniettemin onmogelijk om een 'statussprong' te maken van *nyamakala* naar *horon* Niemand zou hen accepteren als *horonw*

Toch komt een 'statussprong' volgens mij soms voor, hoewel geen van mijn informanten ooit zou toegeven dat zoiets mogelijk is De literatuur over Kela in combinatie met de huidige positie van de Toure als imam, geven sterk de indruk dat de Haidara vroeger *nyamakalaw* zijn geweest

CASE De statussprong van de Haidara in Kela

Voor de bevolking van Kela en omstreken is het duidelijk welk stereotype past bij welke *jamu* in het dorp Kela Voor de negen *jamuw* met de meeste leden ziet dat plaatje er als volgt uit

Haidara	*sharifuw*	Eerzame islamieten
Diabate	*jeli*	Griot
Diawara	*jeli*	Griot
Toure	*mori*	Islamitisch geleerde
Konate	*horon*	Edele
Traore	*horon*	Edele
Fofana	*mori*	Islamitisch geleerde
Kulibali	*numu*	Smid
Kamisoko	*jeli*	Griot

Ook hier zegt het stereotype niets over de dagelijkse activiteiten. Het betekent niet dat in Kela een Fofana per definitie méér weet over de Koran dan een Konate, omdat een Fofana *mori* is. En elke Diawara is heus geen begenadigd spreker, omdat hij *jeli* is. In de openbare omgang heeft men nu eenmaal een historisch gegroeide status op grond van de *jamu*.

Het stereotype *sharifu* is iets bijzonders. Aan het eind van het vorige hoofdstuk citeerde ik Vidal die enkele Haidara-*finaw*, griots met islamitische gebeden als specialisatie, presenteerde als 'les griots de Keyla'.

Tegenwoordig zijn de Haidara *sharifuw*, 'afstammelingen van de Profeet'. *Sharifu* is een term voor groepen die sterk verbonden zijn met de verbreiding van de Islam. Dat de Haidara dit waren, bleek hiervoor: zij leidden reeds lang koranscholen in de Haut-Niger en waren, volgens Vidal, de 'hofkapelaans' van de *mansarenw* in Kangaba.

De Haidara zijn een uitzonderlijk geval in de Haut-Niger, omdat zij overduidelijk recentelijk in het gebied zijn komen wonen (zie hoofdstuk 3). Het is hun gelukt om de *nyamakala*-status kwijt te raken, want een *fina* is *nyamakala* en een *sharifu* een *horon*.

De Haidara hebben bij hun statussprong ongetwijfeld het voordeel gehad dat hun *jamu* in de Haut-Niger niet een zo duidelijk stereotype oproept als bijvoorbeeld bij Kouyate het geval is. Er waren in de verre omtrek immers geen dragers van de *jamu* Haidara, en dus ontbrak vergelijkingsmateriaal.

Vidal spreekt in 1923 van *finaw* met de *jamu* Haidara. Dit zijn ongetwijfeld de voorouders van de Haidara die tegenwoordig in Kela wonen. Wanneer ik aan oude mannen vroeg of er in hun kindertijd veel Haidara in Kela woonden, kreeg ik steevast een bevestigend antwoord.[39]

De status van *horon* is onlosmakelijk verbonden met de functie van *dugutigi*. Een dorpschef moet edel zijn. De Haidara leveren de dorpschef sinds circa 1930 (zie hoofdstuk 3), toen de koloniale administratie hun die functie toeschoof op grond van hun aantal binnen de dorpsbevolking. Het is een

[39] Misschien waren het er vroeger zelfs relatief méér Haidara in Kela dan nu. Leynaud en Cisse schrijven dat in 1960 bijna zestig procent van de bevolking van Kela uit Haidara bestond. Tegenwoordig is dit ruim veertig procent.

algemene norm dat een *nyamakala* nooit *dugutigi* kan worden [40] Toen de Haidara dit eenmaal toch waren geworden of wilden worden, moest hun *nyamakala*-achtergrond in de vergetelheid raken Dus werden zij *sharifuw*, en zo onbetwistbaar *horonw*

De nieuwe status betekende voor de Haidara dat zij zich gingen toeleggen op andere activiteiten Hun kennis van de stichting van Mande, in 1923 nog de reden van Vidals bezoek, paste blijkbaar niet bij *horonw* Het schoof door naar de lofzangers die hun gevolgd waren bij de verhuizing naar Kela de Diabate

Mijn veronderstelling dat het stereotype *sharifu* een recente verworvenheid is, baseer ik mede op een 'anomalie' in de dorpssamenleving in Kela Het is namelijk zo dat de Toure per definitie de imam leveren Dit is opvallend, omdat de Haidara zich presenteren als *sharifuw*, de representanten-bij-uitstek van de Islam Misschien zijn de Haidara als *finaw* (*nyamakalaw*) ten tijde van de verhuizing naar Kela niet in aanmerking gekomen voor de functie van imam Daarom vervult een Toure, een *mori* en dus een *horon*, deze functie in het dorp

Het bewijsmateriaal voor de statussprong van de Haidara is gering De bevolking van Kela zelf zal de sprong ontkennen, omdat zij een min of meer statisch ideaalbeeld van haar samenleving heeft Zij zoekt de uitleg vooral in nuances die het algemene beeld niet aantasten

Gemarkeerde relaties, het Sunjata-epos als beginpunt

De status van een groep berust voor een groot deel op status die men ontleent aan speciale relaties met een andere groep Evenals een *jamu* vereist elke relatie een historische dimensie

De relaties in de Haut-Niger worden verwoord in termen van leeftijd, komst naar het dorp of een *jamu* gekoppeld aan een stereotiepe rol als bijvoorbeeld krijger, marabout of griot Vaak is er sprake van een taakverdeling die in het verlengde ligt van de hierarchie binnen de relatie het verschil geeft de betrokkenen een rol ten opzichte van elkaar Die rol is dus relatief Zij is afhankelijk van de sociale positie van de ander en de posities die de betrokkenen claimen De rol is daarnaast contextueel bepaald, omdat iedere groep in de praktijk - soms tegenstrijdige - belangen heeft in de relatie met een andere groep

In het Sunjata-epos komen lang niet alle *mokew* voor van de *jamuw* die in de regio wonen Het epos behandelt slechts de relaties die in het brandpunt van de belangstelling staan Het epos is het topje van de ijsberg, een topje dat iedereen kan

---

[1] Leynaud en Cisse vertellen dat het onder normale omstandigheden onmogelijk is om zomaar een nieuwe *dugutigi* aan te stellen Zij verwijzen hierbij naar de situatie in Kangaba rond 1890 toen de Keita uit Tigira niet werden aanvaard in Kangaba Ook noemen zij problemen in Narena, waar in 1959 de overheid een *nyamakala* (een griot) wilde aanstellen als dorpschef (1978, p 271)

zien Het is de uitgangssituatie waaraan iedere *bonda* zich kan koppelen De praktijk is complex door een veelheid aan relaties die elke *bonda* heeft Deze relaties zijn ingebed in een wirwar van verhalen die de relatie verklaren en rechtvaardigen en die een permanente afweging van belangen vereisen [41]

Sommige relaties met andere groepen zijn 'bijzonder', zij hebben 'iets speciaals' Een korte, beslist onvolledige impressie van relaties tussen *bondaw* met een verschillende *jamu*, zal ik hier geven aan de hand van de Diabate uit Kela Hierbij beperk ik mij tot de relaties met patrilineaire clusters waarmee zij 'iets speciaals' hebben de patroon-client-relatie met de Keita uit Kangaba, de schertsrelatie met de Diawara uit Kela en de *furunyogon*-relaties, de huwelijksnetwerken

CASE Bijzondere relaties van de Diabate uit Kela

Patroon-client-relaties

De basis van de faam van de Diabate uit Kela is ongetwijfeld hun relatie met de Keita Kandasi uit Kangaba, de vorsten in wier heiligdom zij het Sunjata-epos vertellen Deze relatie noem ik een patroon-client-relatie,[42] omdat zij gekenmerkt wordt door een eenzijdige giftrelatie Deze patroon-client-relatie is niet persoonlijk maar heeft betrekking op groepen De Diabate en de Keita Kandasi leggen in relatie tot elkaar de nadruk op hun status als respectievelijk *jeliw* en *mansarenw* Wanneer zij elkaar tegenkomen, ontvangt een Keita Kandasi het grootste respect van een Diabate uit Kela Een Keita die op een Diabate-*lu* komt, wordt met egards ontvangen Veel Diabate komen langs om hem te groeten en een praatje met hem te maken De Diabate zijn dan erg onderdanig, zij plaatsen zichzelf dan overduidelijk in een inferieure positie Het tegenovergestelde is nooit het geval, daarom spreek ik van een patroon-client relatie

Wanneer een Keita Kandasi op bezoek kwam op de *lu*, moest ik altijd komen groeten In het begin begreep ik al die consternatie over een Keita niet Ik vroeg mij af waarom men mij kwam halen voor een bezoeker uit het nabije Kangaba Zo bijzonder was dat toch niet? Lansine riep mij weliswaar altijd om zijn eigen gasten te komen groeten, maar de andere Diabate op de *lu* trommelden mij pas op als er echt iets bijzonders gebeurde Pas langzamerhand

---

[41] Die afweging van belangen is voornamelijk een taak van de oude mannen Het is onbekend volgens welke lijnen zij hun besluiten nemen Massa Makan Diabate geeft in zijn prachtige roman *L assemblee des Jinns* , waarin *jeliw bondaw* uit verschillende dorpen bij elkaar de kaas van het brood trachten te eten een getrouwe weergave van de krachten die spelen en de strategieen die beschikbaar zijn bij het verwerven van status

[42] Diawara (1990) vertaalt *nyamakala* met client Daarvoor valt zeker iets te zeggen

drong het tot mij door dat voor de Diabate de Keita 'echt bijzonder' waren in vergelijking met andere bezoekers

Ook aan een geschenk van een Keita vond ik de Diabate buitengewoon veel aandacht besteden Zo ging ik met Lansine Diabate regelmatig op woensdag naar de markt in Kangaba Wanneer wij dan langs het bureau van de 'commandant de cercle' kwamen, gingen wij altijd even langs om de daar aanwezige oude mannen te groeten Bij dergelijke gelegenheden kreeg Lansine regelmatig 500 CFA, voor hem een klein bedrag Lansine was altijd erg verrukt over deze gift '500 CFA gekregen van de *bolontigi*!'

Met *bolontigi* bedoelde hij de Keita Kandasi Deze zijn 'eigenaars van de hut' (de Kama*bolon*, het heiligdom waarin de zevenjaarlijkse opvoering van het Sunjata-epos plaatsvindt) Met deze *bolontigiw* onderhouden de Diabate uit Kela een bijzondere relatie [43] De aanspreekvorm '*bolontigi*' geeft dit reeds aan, ik ben dat woord nooit in een andere context tegengekomen Deze relatie is voor de Keita Kandasi uit Kangaba en de Diabate uit Kela blijkbaar van groot belang

De relatie tussen een Diabate uit Kela en een vorstelijke Keita uit Kangaba is hartelijk en wordt op persoonlijk niveau gereproduceerd Niet elke Diabate uit Kela kan zo maar aanspraak maken op de vriendschap van een Keita Kandasi uit Kangaba Zoiets moet groeien Dat de vriendschap tussen een Diabate en een Keita al op jonge leeftijd begint, kon ik regelmatig zien Ook jonge mannen op de Diabate *luw* hadden regelmatig Keita als vrienden op bezoek

Furunyogon relaties

Erg belangrijk zijn de *furunyogon*, de groepen waarmee al sinds jaar en dag huwelijksrelaties worden onderhouden De literatuur over Malinke (Leynaud en Cisse 1978, p 187, Sory Camara 1976, Seydou Camara 1990) stelt dat edelen meestal met edelen trouwen en *nyamakalaw* meestal met *nyamakalaw* Beide groepen praktizeren dus endogamie

De praktijk van het huwen luistert echter veel nauwer men trouwt alleen met 'gelijkgestemden' Zo hebben *jeliw* eigen huwelijksnetwerken, evenals *mansarenw* of *moriw* (respectievelijk vorsten en marabouts) Een huwelijk bekrachtigt dus het stereotype dat de groep draagt Dit wordt in de hand gewerkt door de voorkeur die bestaat om een vrouw te zoeken in de familie van de moeder (Leynaud en Cisse 1978, p 182 ss) Zo worden op de lange termijn twee groepen elkaars bruidgever en bruidnemer, en kunnen zij zelfs tegelijkertijd een dochter met elkaar ruilen (ib) De omgang met de leden van de *furunyogon-*

[43] Hoe hoffelijk de Keita zich gedragen tegenover de Diabate blijkt ook uit het gemak waarmee zij voor mij klaarstonden Het was voor mij soms moeilijk om vervoer naar Kangaba te vinden Wanneer er echter toevallig een Keita op een bromfiets op bezoek was vroegen de Diabate hem om mij de gast van de Diabate mee te nemen Dit deden zij altijd met alle plezier terwijl normaliter eerst de benzineprijs bedongen moest worden

groep kenmerkt zich door hartelijkheid en wederzijds respect [44] Deze relatie is zeer complex (zie bijvoorbeeld Van Hoven 1995)

De Diabate uit Kela hebben *furunyogon*-relaties met andere *jeliw* clusters in de wijde omtrek Net als bij de Keita-vorsten het geval was, was de concurrent tegelijkertijd *furunyogon* De Diabate huwden bijvoorbeeld met Kouyate-*jeliw* uit het 'centrum voor orale traditie' Jelibakoro [45] Vrouwen in Kela kwamen in de regel uit de regio die tussen Bamako en Jelibakoro ligt [46]

Senankuya relaties

Senankuya-relaties, vaak vertaald als 'joking-relationships', bestaan tussen bepaalde sociale groepen [47] Een *senankuya*-relatie kenmerkt zich door een ogenschijnlijk gemoedelijke onderlinge omgang de betrokkenen mogen elkaar bijvoorbeeld vrijelijk beledigen De *senankuya* is beladen, zij creeert een rituele gelijkheid tussen twee groepen Een zekere spanning kenmerkt derhalve de *senankuya*-relatie, een spanning die afwezig is bij de *furunyogon*-relatie [48] *Senankuya*-relaties gelden binnen een bepaalde context Er is nog niet veel over in kaart gebracht Een grondige studie van deze relaties valt buiten het bestek van dit proefschrift

Soms hebben *senankuya*-relaties een beroemd *jo*, een pact, als basis Lansine Diabate geeft in zijn versie van het Sunjata-epos als voorbeeld de *senankuya* tussen Keita *mansaren* en Berete en die tussen Kone en Traore Het verhaal waarin de Berete de Keita aan de macht helpen, of het verhaal waarin de Traore Sunjata's moeder, een Kone, winnen en trachten te bezitten, is alom bekend in de gehele Haut-Niger

Niet elke *senankuya*-relatie heeft zo'n breed draagvlak *Senankuya* relaties bestaan voornamelijk tussen groepen binnen een dorp Zo hebben in Kela de

---

[14] Ook mag men elkaar voor de gek houden in het geval van *nimogoya* een relatie tussen bepaalde groepen aanverwanten Op dit verschijnsel ga ik niet in

[15] Op 14 november 1992 sprak ik in Jelibakoro met een kleinzoon van de oudste *jeli* aldaar de stokoude El Haji Kuramudu Kouyate Diens moeder was een Diabate uit Kela terwijl hij met een Diawara uit Kela getrouwd was geweest In zijn jeugd had hij de koranschool in Kela bezocht en bij de Haidara gewoond De kleinzoon vertelde dat de *furunyogon*-relatie was ontstaan uit een belofte van zijn overgrootvader aan een Diabate uit Kela Deze hadden samen handel gedreven tot in Sierra Leone

[1] Daarnaast is het mogelijk om te trouwen met een vrouw uit de eigen *kabila*, mits zij niet tot de eigen *bonda* behoorde Lansine Diabate s eerste vrouw bijvoorbeeld was een dochter van de overleden oudere broer van Mambi, classificatorisch de oudste Diabate

[17] Leynaud en Cisse (1978) geven evenals Sory Camara (1976) een schema van *senankuya*-relaties tussen *jamuw* Lansine Diabate gaf bijvoorbeeld geheel andere gegevens voor de Haut-Niger dan Leynaud en Cisse *Senankuya* bestaat in de praktijk slechts tussen bepaalde groepen Dit neemt overigens niet weg dat sommige *senankuya*-relaties wel supra-regionaal en zeer stabiel zijn De beroemdste hiervan is ongetwijfeld die tussen de Traore en de Kone

[18] Er is mij niets bekend over het ontstaan van een *senankuya*-relatie Mensen en boeken geven altijd de indruk dat de relatie bestaat sinds mensenheugenis Daarom vond ik het opvallend om in M M Diabaté s roman (1985) te lezen dat een *lutigi* aan een *lutigi* in een ander dorp voorstelt om een *senankuya*-relatie te beginnen Hij komt met dit voorstel, wanneer een ruzie is geescaleerd en er geen oplossing meer mogelijk is Diabate ziet de *senankuya* als een mogelijkheid om de spanningen te neutraliseren

Diabate en de Diawara een *senankuya*-relatie In dit geval betekent het niet dat een Diabate met geen enkele Diawara vrouw mag trouwen, mijn buurman Mamadi was getrouwd met de zus van Issa Diawara, zijn beste vriend

Ik vermoed dat beide groepen *jeliw*, de Diabate en de Diawara uit Kela, via een *senankuya*-relatie hun onderlinge tegenstellingen neutraliseren Het is zinvol dat de Diabate en de Diawara een zekere afstand tot elkaar bewaren, het moet immers mogelijk blijven dat de een voor de Keita Kandasi kiest, terwijl de ander de Traore uit Balanzan steunt Over de oorsprong van deze *senankuya*-relatie is mij niets bekend Bovenstaande structurele spanning zou een goede reden zijn, maar misschien is er vroeger ooit wel een ruzie geweest, het is immers een vreemde situatie een dorp met twee groepen *jeliw* die verbonden zijn met verschillende patronen Misschien is de *senankuya*-relatie de oplossing die is ontstaan bij de komst van de Diabate naar Kela

Het merendeel van de *furunyogon*-, *senankuya*- en patroon-client-relaties komt niet in het epos voor Deze relaties krijgen vorm op lokaal niveau en zijn daarom gevarieerder dan de relaties die in het epos centraal staan Die hebben immers voornamelijk betrekking op de positie ten opzichte van Sunjata, de *moke* van de Keita Aan de andere kant ontbreekt bij de 'gewone' relaties ook het sacrale aspect van de *jo* Deze maakt die relaties fragieler dan de relaties uit het Sunjata-epos Daarom hebben de Diabate en de Diawara hun relaties met respectievelijk de Keita uit Kangaba en de Traore uit Balanzan verheven tot grote hoogte door ze op te nemen in hun presentatie van het Sunjata-epos Deze twee relaties, beide tussen *horonw* en *jeliw*, genieten veel status in de Haut-Niger en horen daarom thuis in het Sunjata epos

Verdronken in de draaiende put van Kangaba?

Het zou een misvatting zijn om de verhalen over voorouders te beschouwen als een ideaalbeeld dat de ware machtsstrijd tussen groepen camoufleert Het Sunjata-epos is een sturende kracht die de strijd om macht ordent en zo beperkt Hoewel de betekenis van een verhaal flexibel is, betekent dit niet dat het epos geheel naar eigen wensen om te buigen is Met dit hoofdstuk heb ik aangegeven hoe iedereeen via zijn *jamu* verbonden is met Sunjata, het ultieme referentiepunt van status, en hoe statusclaims ingebed zijn in de regionale verhoudingen Daarom heb ik gesteld dat het Sunjata epos het topje van de ijsberg is van alle verhalen die relaties moeten bevestigen, het belang van Sunjata erkent iedereen

Ik wijs de term 'clan' af voor Mande, omdat geen enkele ordening in de Haut-Niger bestaat zonder een verhaal over de *jamu*, een verhaal over de oorsprong van een bepaalde status Leynaud en Cisse's beeld van een vroegere rigide indeling in 'clans' neem ik niet over, omdat verhalen over *jamuw* uitgekristalliseerd zijn in

relatie tot de organisatie van een regio. Ik geloof niet dat er tegenwoordig onoverzichtelijkheid is en er vroeger orde was, omdat ik in het heden nog steeds ordenende tendensen zie. Elke groep heeft zijn eigen ideaaltypische indeling; deze representeert de statusclaim van die groep. In de praktijk zijn er vele verhalen die elkaar nuanceren; dat is mijns inziens de draaiende put van Kangaba. Wie er een absolute waarheid in zoekt, wie de bodem zoekt, die zal ten onder gaan in zijn onmetelijke diepte: elk verhaal vertegenwoordigt het perspectief van de verteller.

Aan de door Sunjata gemaakte *jo* ontleent de samenleving zijn cohesie; de *jo* is nog steeds een sturende kracht. De *jo* werkt tegen krachten als *fadenya*, een kracht die per definitie op alle niveaus van de samenleving conflicten weerspiegelt. Iedereen neemt via zijn *jamu* deel aan de samenleving die Sunjata voor ogen zou hebben gehad; de *jo* is inclusief, hij sluit mensen niet uit. Niet voor niets onthaalden de Diabate uit Kela hun gasten vaak met de uitspraak '*an bè kelen*', 'wij zijn één'.

De Keita Kandasi en de Diabate uit Kela maken elkaar belangrijk, gezamenlijk zetten zij de anderen in de schaduw. Terwijl de Keita de status van vorst hebben en de Diabate financieel steunen, reproduceren de Diabate uit Kela de status waarop de Keita hun macht kunnen baseren. De Diabate doen dit via kleine accentverschuivingen in alom bekende verhaalthema's. Omdat iedereen zijn of haar status ontleent aan de *mokè* en dus via het Sunjata-epos, zijn de Diabate uit Kela trots op hun functie als officiële sprekers van het epos. Ook verklaart het waarom de Keita uit Kangaba het zo belangrijk vinden dat zij centraal staan in een ceremonie waarin de hun versie van het epos wordt gepresenteerd als de authentieke; tijdens die ceremonie vallen macht, status en verhaal samen. Dat dit verhaal geheim is, maakt de status van de Keita Kandasi en hun griots bijna onaantastbaar.

In dit hoofdstuk gaf ik een voorbeeld van het verband tussen het Sunjata-epos in Kela en de Haut-Niger. In het volgende hoofdstuk behandel ik de positie van de Keita uit Kangaba ten opzichte van naburige vorstengeslachten. Ik wil dan achterhalen of verhalen over voorouders ook zeggingskracht hebben buiten de regio en in discussie staan met andere claims. Hierbij richt ik mij vooral op de genealogieën van vorstelijke families. Ik wil bekijken of die mij iets kunnen zeggen over de stroming in de draaiende put. Slechts wie de stroming onderkent - wie de ordening van de ogenschijnlijk oneindige variëteit kan onderkennen -, zal de *miniminikolon* leren kennen en hoeft niet te verdrinken in de grote hoeveelheid verhalen die Mande heeft.

HOOFDSTUK 5
HET SUNJATA-EPOS MANDE ALS SAMENLEVING EN VERTELLING

'De Kouyate zijn de eerste griots van Mande
Daarom zijn zij inferieur aan alle andere griots
Daarom moet iedereen giften geven aan de Kouyate '[1]

'Wat zitten niet oplost, zal reizen oplossen '[2]

Inleiding geen been om op te staan?

CASE 'Waar is onze jongere broer?'

Op een ochtend was ik op zoek naar Damori, de tweede zoon van mijn gastheer Lansine Diabate Toen ik zag dat Brehman, Lansine's eerste zoon, in de buurt van mijn hut bezig was met het vlechten van een touw, vroeg ik hem 'Waar is onze jongere broer?' 'Op het veld, grand-frère,' antwoordde Brehman in een ratjetoe van Malinke en Frans, 'er was wat werk thuis en wat werk op het veld Ik ben de oudere broer en dus blijf ik thuis De oudere broer moet thuis zijn voor het geval dat er iets gebeurt En Damori is de jongere broer en dus gaat hij naar het veld ' Brehman vertelde dit alles met een uitdrukking van trots op zijn gezicht

Dit hoofdstuk gaat over jongeren en ouderen binnen dezelfde generatie Daarmee gaat het over relaties tussen alle inwoners van Mande, want in hoofdstuk 2 maakte ik reeds duidelijk dat het begrip broer verder reikt dan de directe bloedverwantschap tussen bijvoorbeeld bovengenoemde Brehman en Damori Iedereen komt namelijk uit een geslacht dat afstamt van een legendarische jongere broer of oudere broer en iedereen heeft de rol van jongere en van oudere in zich In hoofdstuk 3 bleken vorsten zich zelfs te beschouwen als jongere en oudere broers van elkaar

---

[1] Deze woorden (vertaald uit het Maninkakan naar het Frans door Seydou Diabate) sprak de oude Mamadi Diawara toen ik hem kwam groeten op zijn *lu* op 9 oktober 1994 Hij zei dit als toelichting op de zegeningen die hij uitsprak (= gaf) over mijn reis en mijn werk Voor een bespreking, zie paragraaf 5 7

[2] Uit Johnson 1980, p 316 *Sigi tena ko min ban taama le o banna* Met deze formule beeindigde Fa-Digi Sissoko, een van Johnsons hoofdinformanten episodes van een vertelling Gelezen in Schipper 1989, p 153

In dit hoofdstuk laat ik zien hoe de relatie tussen 'oudere broer' en 'jongere broer' een continu spanningsveld representeert. Er blijkt geen sprake te zijn van een eenvoudige hiërarchie tussen de 'oudere broer' en de 'jongere broer'; ieder van de twee kan de toon zetten, afhankelijk van de context.

Tot nu toe heb ik een Kangaba-centrische kijk op Mande gegeven; in alle verhalen stonden de Keita uit Kangaba en hun griots, de Diabate uit Kela, in het middelpunt van de belangstelling. In het vorige hoofdstuk liet ik zien hoe de verhalen waarmee de Keita en de Diabate zich status toemeten in de Haut-Niger uitgekristalliseerd zijn in relatie tot de verhoudingen in de samenleving.

De Keita en de Diabate hebben hun eigen *jamu* beladen met een hoge status, maar verliezen daarbij niet uit het oog dat elders de claims en de verhalen anders geïnterpreteerd worden. Dat zal ik in dit hoofdstuk aantonen. In hoofdstuk 3 was al duidelijk geworden dat de Keita uit Kangaba reeds lang een bijzondere positie innamen in de Haut-Niger. De Fransen hadden al gehoord over het belang van Kangaba en haar vorsten, hoewel verschillende groepen (de Keita uit Nyagassola en de Keita uit Figira) deze positie betwistten, omdat zij (afstammelingen van) de oudere broers waren. In dit hoofdstuk verlaat ik mijn pre-occupatie met Kangaba en kijk ik naar de genealogische claims die elders uitgesproken worden. Want zoals iedereen in de Haut-Niger de Kela-versie van genealogie van de Keita erkent (zie hoofdstuk 3), zo hebben Keita-*mansaren* elders andere genealogieën. Dat deed de Fransen geloven dat de samenleving gedesintegreerd was.

Ik wil laten zien dat de genealogieën van al die *mansaren* transformaties van elkaar zijn. Opvallende tendens hierbij is dat elke vorst zichzelf afschildert als de afstammeling van de jongste broer. Dit is opmerkelijk, omdat erfopvolging verloopt via de oudste broer (zie hoofdstuk 2).

De genealogieën wijzen op relaties tussen groepen, welke de mogelijkheid geven tot een alliantie. De alliantie zal altijd verklaard worden vanuit de hiërarchische relatie tussen de betrokkenen. Daarbij ligt het vast welke positie in de genealogie welke status oplevert. In dit hoofdstuk probeer ik aannemelijk te maken dat de positie van de jongste broer overeenkomt met een claim op aanvoerderschap tijdens een oorlog. De jongere broer 'verzamelt' oudere broers om zich heen en later, na de overwinning, mag hij de buit verdelen over (=schenken aan) zijn oudere broers. De strijd om de positie van 'jongste broer' was permanent actueel, zoals ik zal aangeven in mijn analyse van genealogieën en thema's uit het Sunjata-epos. Broers staan nu eenmaal structureel op gespannen voet met elkaar.

Er was geen strijd tussen alle 'broers'; bepaalde relaties waren wederzijds erkend. Zo hadden allianties vaak dezelfde partners, omdat over bepaalde genealogieën consensus bestond in een gebied dat enkele malen groter is dan Nederland. Spanning bleef echter inherent aan de relatie tussen de broers, hoewel de betrok-

kenen het eens waren over de hierarchie binnen de relatie Een 'broer' kon immers altijd 'overlopen' naar een andere 'broer'

Een groot deel van dit hoofdstuk besteed ik aan argumenten om aannemelijk te maken dat de positie van de jongere broer militair leiderschap representeert Mijn argumenten haal ik uit eigen etnografisch materiaal, uit de verslagen van de 'ontdekkingsreizigers' Peroz en Valliere en uit analogieen met andere principes waarmee in Mande een hierarchische relatie wordt gemarkeerd

Een bijzondere dimensie aan mijn model geeft het feit dat in Mande elke status berust op erkenning van een positie door een ander Vorsten ontlenen hun status en gezag altijd aan een interpretatie van het Sunjata-epos waarin ook ruimte is voor de 'broer', de potentiele partner / tegenstander [3] Zo legitimeert een vorst ook een andermans status binnen een hierarchische relatie Dit betekent dat hij een positie claimt binnen een bepaalde taakverdeling en dus ook zijn potentiele tegenstander een taak toedenkt Laatstgenoemde wordt dus de mogelijkheid gegeven een eigen claim uit te werken Omdat de relatie gelieerd is aan kennis over Sunjata, liggen status en traditie in elkaars verlengde op het moment dat vorstelijke claims ter sprake komen

Uit mijn materiaal blijkt dat in de orale traditie - en dus in alle kennis over het verleden - steeds weer dezelfde patronen zichtbaar zijn Zo blijkt de positie van de jongere broer in zijn relatie met de oudere broer overeenkomsten te vertonen met de relatie van de vreemdeling, de edele strijder en de jager met respectievelijk de stichter, de griot en de vorst Het aspect waarop zij zich onderscheiden is mobiliteit versus immobiliteit Aan het eind van dit hoofdstuk kan ik aangeven waarom de draaiende put een goede metafoor voor Mande is Alle verhalen die naar het verleden verwijzen hebben een context-gebonden functie, omdat men slechts de jongere broer of de vreemdeling is vanuit een bepaald perspectief Mande is een draaikolk, omdat in elk verhaal een perspectiefwisseling mogelijk is Eens te meer zal in dit hoofdstuk duidelijk worden waarom ik Cemako Kante's uitspraak 'Au Mande on construit la société avec la parole' zo treffend vind Wie namelijk onderzoek doet in Mande heeft geen been om op te staan wanneer hij of het Sunjata-epos, of de geschiedenis, of de orale traditie, of de sociaal-economische organisatie afzonderlijk wil bestuderen Deze vier zijn namelijk niet los van elkaar te interpreteren, vandaar dat mijn etnografische beschrijvingen, mijn selectie uit het Sunjata-epos en mijn reconstructie van de geschiedenis van Kangaba elkaar veronderstellen De

[3] Tijdens de discussie na afloop van mijn onderzoekspresentatie aan het ISH te Bamako (6 oktober 1994) noemden enkele aanwezigen de tweedeling 'pouvoir temporel' versus pouvoir spirituel' om de relatie te duiden tussen classificatorische broers in orale tradities Deze tweedeling, die vaak gemaakt wordt in Mande-onderzoek en die teruggaat op het westerse juridische onderscheid tussen *potestas* en *auctoritas* vind ik niet geschikt omdat het twee domeinen scheidt die probleemloos in elkaar kunnen overgaan wanneer de context verandert

samenleving in de Haut-Niger wordt gerepresenteerd door middel van 'het Woord'. Het woord laat zich formuleren volgens patronen. Deze geef ik voor een deel in dit hoofdstuk.

Elke Keita-vorst claimt aanvoerderschap in de oorlog

Toen de Fransen via Kita doorstootten naar Bamako en Siguiri, meenden zij steeds weer kleine rijkjes op hun weg tegen te komen. De vorsten daarvan hielden er genealogieën op na die spraken over Sunjata. In die genealogieën kwamen steeds dezelfde namen voor: koning Farako Makan Kunkenyi, zijn vrouwen (Tasuma Berete en Sogolon Kejugu) en zijn zonen (Mansa Dankaran Tuman, Mande Bori en Sunjata). Naast deze namen bevatten die genealogieën een wirwar van andere namen die elders niet voorkwamen. Eerder noemde ik al 'Finadugu Koman', een naam die alleen betekenisvol is in de Haut-Niger.

Volgens de Fransen wezen de overeenkomsten in de genealogieën op een gemeenschappelijke afstamming en bewees de variëteit een hedendaagse wanorde. In hoofdstuk 3 beschreef ik hoe zij de regio's reorganiseerden op basis van de gedeeltes van de genealogie over Sunjata waarover de bevolking het eens was binnen de regio: zo werd Nyagassola aan de invloed van Kangaba onttrokken en kreeg Figira zijn 'rechtmatige' positie terug. Kortom, de Fransen gaven de 'oudere broers' hun 'rechtmatige' positie terug.

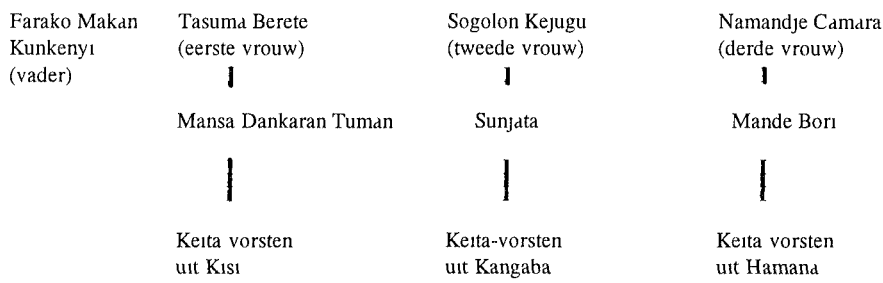
Bij nadere bestudering van de genealogieën blijkt dat de vertellers ervan hun broodheren in een hiërarchische relatie plaatsen tot vorsten van nabijgelegen regio's. In de onderstaande case laat ik zien hoe iedere vorst zichzelf de positie van jongere broer toemat. Daarna zal ik laten zien in hoeverre *fadenya*, broedertwist, in die genealogieën verweven zit en zal ik betogen dat de jongere broer staat voor het aanvoerderschap in tijden van oorlog.

CASE: Elke vorst wil jongere broer zijn; de dynamiek van dynastieën

Zoals ik eerder aangaf, bestaan er in Mande verschillende centra van orale traditie, plaatsen waar *jeliw* wonen die vroeger verbonden waren aan een vorstelijke familie. Soms beriep men zich daarbij op dezelfde genealogie: Mambi uit Nyagassola noemde zichzelf de oudere broer van Mambi uit Kangaba en dit werd erkend in zowel Kangaba als Figira. In Kangaba waren de *mansarenw* vanuit bijna elk oogpunt de jongere broers temidden van de vorsten die hun afstamming herleidden tot Sunjata.

Er waren echter ook afwijkingen van deze genealogie, zowel onder de afstammelingen van Sunjata onderling, als tussen afstammelingen van Sunjata en zijn broers. Ik behandel nu de genealogieën van Kita, Siguiri en Kouroussa, enkele centra van orale traditie waar een afwijkende genealogie verteld werd.

In de regio's Hamana en Kolonkana (centrum Kouroussa) wonen de afstammelingen van Mande Bori Daar is men het unaniem eens over de volgende genealogie (uit Niane 1975):[4]



Er is hier een essentieel verschil met de genealogie uit Kela Sunjata en Mande Bori zijn halfbroers geworden, omdat Farako Makan Kunkenyi een derde vrouw heeft, te weten Namandje Camara Sunjata en Mande Bori zijn dus nu geen *baden* meer, maar *faden* In het perspectief van Hamana, het perspectief van de afstammelingen van Mande Bori, bestaat dus meer spanning in de relatie tussen de broers dan in het perspectief van Kangaba/Kela.

Langs de Niger is men het min of meer eens over het reilen en zeilen van de drie zonen van koning Farako Makan Kunkenyi, de drie personen waaraan het koningschap zijn legitimiteit ontleent Mansa Dankaran Tuman is een lafaard, omdat hij vlucht voor Sumaoro. Zijn afstammelingen wonen in de bossen van Kisi, een moeilijk toegankelijk gebied. De *mansarenw* uit Kisi genieten weinig prestige in Mande [5] Mande Bori beledigt zijn zus en daardoor komen zijn afstammelingen, de Keita uit Hamana en Kolonkana niet in aanmerking om oorlogsaanvoerder (*keletigi*) te worden Dit vertelt men zowel in Kela als in Hamana zelf [6]

De uitwerking van dit verhaal kent echter de nodige nuances Volgens de griots uit Kela is de volgzaamheid van Mande Bori's afstammelingen vanzelfsprekend, hij is immers *baden* van Sunjata en zijn belediging sluit hem uit als *keletigi* [7] De afstammelingen van Mande Bori zelf zijn het hiermee niet eens.

---

[4] De genealogieen in deze case zijn soms licht vereenvoudigd weergegeven, omdat het draait om de relatie tussen de zonen van koning Farako Makan Kunkenyi In sommige gevallen worden nog dochters toegevoegd De vereenvoudiging van de genealogie is zeker representatief en zo ook de keuze van de genealogieen Ik had bijvoorbeeld ook de genealogieen uit Cisse en Kamissoko (1988, p 386+387) kunnen gebruiken Ook daar is de claim van afstamming van de jongere broer overduidelijk

[5] Stephan Buhnen schreef mij dat er niets bekend is over Keita in Kisi (brief van 10 april 1995)

[6] Informatie van David Conrad, die in 1994 uitvoerig veldwerk heeft verricht in ondermeer Fadama, Nyagassola en Jelibakoro

[7] Lansine hamert duidelijk op dit feit door het tweemaal te vertellen in dezelfde woorden (Jansen et al 1995, p 141)

Zij creeren afstand via een *faden*-relatie Daarnaast hebben zij vele verhalen over Mande Bori's kwaliteiten David Conrad vertelde mij dat men beweert dat de tegenwoordige wanorde in Mande te wijten is aan het bestuur door de afstammelingen van Sunjata Onder de afstammelingen van Mande Bori zou alles veel beter zijn gegaan, zo is de algemene opinie Men erkent dus de legitimiteit van de gevolgen van Mande Bori's belediging, hoewel men het betreurt dat één voorval zulke vergaande gevolgen heeft gehad

Bij bestudering van afstudeerscripties van studenten van de universiteit van Kankan, vond ik zelf ook veel positieve informatie over Mande Bori. In Hamana geldt Mande Bori als de voorvader van alle jagers. Conde (1989) geeft een verhaal dat lijnrecht staat tegenover de belediging die Mande Bori zijn zus aandeed [8] Volgens Conde komt Mande Bori's geboorte voort uit de ontevredenheid van Farako Makan Kunkenyi[9] over de zonen die zijn eerste twee vrouwen hem hebben geschonken· Mansa Dankaran Tuman heeft een 'zwak karakter' en Sunjata kan zelfs niet eens lopen (ib p. 39)! Omdat zijn vrouwen hem verder geen kinderen schenken, gaat de koning op zoek naar een derde vrouw Hij vindt haar via een bosgeest ('genie de la brousse') De vrouw is een schoonheid en zij schenkt hem een krachtige zoon die overal in uitblinkt Deze zoon krijgt echter geen toegang tot de troon, omdat Sunjata daarop meer rechten heeft als oudere broer Het hele verhaal plaatst Mande Bori in de schijnwerpers Het lijkt wel een Mande Bori-epos.

De *fadenya* in de genealogie en het bestaan van bovengenoemd 'Mande Bori-epos' tonen de regio van herkomst, het geeft het perspectief van het nageslacht van Mande Bori. Er wordt tegelijkertijd akkoord gegaan met en afgeweken van de versie uit Kela. Een *fadenya*-constructie en nuances op bekende verhalen zijn hierbij bruikbare principes.[10]

In Kela is geen sprake van een derde vrouw in de drie uit Kela afkomstige versies van het Sunjata-epos (opgetekend in 1923, 1979 en 1992) Maar toch zijn er 'logische' problemen met de positie van Sunjata Dit wordt duidelijk in afwijkende versies die ik heb gevonden en waarin Sunjata de jongere broer is geworden In de etnografie van Leynaud en Cisse (1978, p 109) staat bijvoorbeeld de volgende genealogie, die wordt aangekondigd als 'les ancêtres de

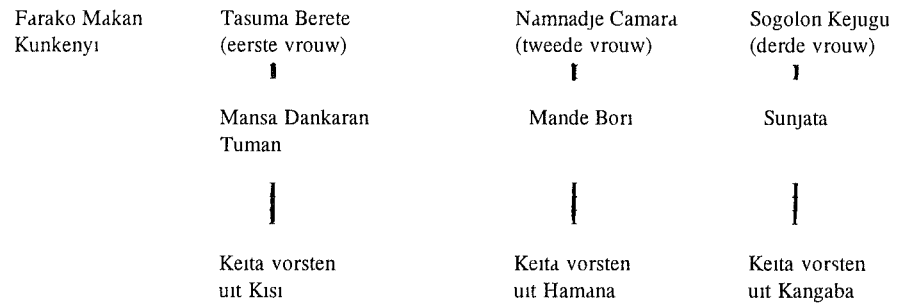
---

[8] Conde citeert het verhaal uit een andere doctoraalscriptie Ansoumana Camara, *Etude litteraire de la legende de Manden Mori* (Conakry, academisch jaar 1975-1976) Het is dus niet zeker dat het verhaal echt uit Joma afkomstig is Maar het was in ieder geval geloofwaardig voor iemand uit Noord-Guinee (Vaak schrijven letterenstudenten hun scriptie over hun oorspronkelijke woonplaats)

[9] Deze heet in het verhaal Nare Maghan Djata In de Haut-Niger is deze naam echter synoniem voor Sunjata

[10] De politieke implicaties van kleine nuances zijn groot In de regio Joma, ten zuiden van Kangaba, beweert men dat Fakoli reeds delen had veroverd voordat hij overliep naar het leger van Sunjata Dit wordt een interessant gegeven, wanneer men beziet dat in en rond Joma vorstelijke families wonen die zich beroepen op afstamming van Fakoli (zie ook Niane 1974, p 64) Dergelijke vorsten claimen dus eigenlijk meer recht op het varen van een eigen koers dan zij zouden hebben, wanneer geredeneerd wordt vanuit het perspectief van Kangaba Dergelijke nuances kunnen grote consequenties hebben bij discussies over status

Sounjata d'apres les griots de Keyla' Daarin wordt het 'Hamana-idee' van een derde vrouw aanvaard



Deze genealogie leek mij een toevallige fout, omdat Sunjata nu ineens jonger is dan Mande Bori, maar hij bleek te koppelen aan andere informatie Tot mijn eigen verbazing vond ik een dagboekaantekening waarin Sunjata wederom jonger is dan Mande Bori Het was mijn eerste dag in Kela en ik sprak toen met Damori, dezelfde die eerder op het veld moest werken Ik noemde mijn belangstelling voor Sunjata en hij noemde Mande Bori 'Mande Bori, wie is dat?", vroeg ik diens naam zei mij toen nog niets Damori reageerde verbaasd 'Maar ken je hem niet? Dat is de oudere broer van Sunjata ' Uit deze twee voorbeelden blijkt dat ook in Kela Sunjata neigt naar de positie van jongere broer

De neiging tot de positie van jongere broer is nog duidelijker aanwezig in de genealogie van de Keita uit Kita en uit Siguiri, het centrum van de regio Joma Deze groepen Keita beschouwen zich als verbonden met elkaar In Kita wordt verteld (Cisse en Diabété 1970, p 91 ss) dat Nyamagan de oudste is van acht[11] zonen van Sunjata Eerst vestigde Nyamagan zich in Kita, maar hij verliet deze plaats nadat Jine Magan er was komen wonen Zo kwam hij in Siguiri (Joma) terecht Het loflied op de plaats Kita noemt de namen van deze broers (ib p 92)

Je vous parle de Kita
De Kita Kuru et de Mansa Ganda
De Nyamagan et de Jine Magan

Deze strofen noemen namen die lijken op namen uit de genealogie van de koningen van Kangaba In beide gevallen is Nyamagan / Jomamagan de oudste In het loflied worden echter de 'termen' Kita Kuru / Mansa Kuru en Mansa Ganda / Mansa Kanda eerder genoemd Dit suggereert dat zij eigenlijk de oudste zijn Het is opvallend dat de oudste broer vertrekt, want dit betekent dat de Keita uit

[11] De namen van de andere zes zonen worden niet genoemd

Kita zich beroepen op afstamming van een jongere broer Een dergelijke claim was ook al te zien bij de Keita Kandasi uit Kangaba Mansa Kanda, de voorou der van de vorsten uit Kangaba, is in het perspectief van Kita een oudere broer geworden [12] Kortom, de vorsten uit Kita plaatsen zichzelf in de positie van jongere broer in relatie tot zowel Joma als Kangaba

Het model wordt duidelijk, wanneer het perspectief van Siguiri (Joma) bij de analyse wordt betrokken Niane schrijft dat een 'branche cadette' uit Kita naar Joma is gekomen (1975, p 96) In Joma draait men dus het perspectief uit Kita om, omdat men in Joma blijkbaar ook de positie van de jongere broer wil innemen

In Kita claimt men een nauwere relatie met Joma dan met de Kandasi uit Kangaba, die men in de vorstelijke genealogie op een grotere afstand plaatst Zo is elke genealogie in Mande een argumentatie voor een alliantie met een ander 'rijkje' op basis van een hierarchische relatie

Een blik op de bovenstaande genealogieen leert dat iedere voorname groep *mansaren* status formuleert in termen van afstamming van een legendarische jongere broer De genealogieen tonen de relatie met vorsten uit andere regio's In hoofdstuk 3 werd al duidelijk dat men in de Haut-Niger beweert dat de afstammelingen van Sunjata regeren over Kangaba, de regio ten noorden daarvan (Nyagassola, Finadugu) en de regio ten zuiden ervan (Joma) Uit de vergelijking met andere gebieden blijkt dat claims uit omliggende gebieden hier tegenop bieden De claims zijn gebaseerd op een model waarin de positie van jongste broer wordt geprefereerd

De positie van jongste broer markeert dus vooral het niveau van relaties met andere *mansarenw*, het is geen opvolgingsprincipe dat van toepassing zou kunnen zijn bijvoorbeeld binnen de vorstelijke *bonda*, de patrilineaire afstammingsgroep Op dat niveau gelden 'gewoon' principes van collaterale opvolging en daarbij heeft de oudere broer recht van opvolging

De hierarchische relatie wordt niet altijd geheel aanvaard door degenen die niet in de positie van jongste broer verkeren Rondom Nyagassola wonen de afstammelin gen van Mansa Kuru Deze erkennen de vorsten uit Kangaba als 'jongere broer' Uit Nyagassola zelf is geen epos-versie bekend, de *jeliw* zijn daar gespecialiseerd in het balafoon-spel (Niane 1974, p 61 ss) Volgens Niane reciteren de Kone-*jeliw* uit Fadama verhalen over de voorouders bij het overlijden van voorname personen uit

[12] Het lijkt erop dat hier een groep met een lage status de afstammelingen van oudere broer Mansa Kuru betekenisvol is gemaakt door hem te vervangen door een zinvol begrip Kita Kuru Hoewel ik nauwelijks gegevens heb over deze genealogie weet ik dat Kita Kuru de rots Kita betekent In Kita verwijst deze naam dus naar één duidelijk te lokaliseren plaats de rots bij Kita Een dergelijke herinterpretatie van bekende termen is gangbaar binnen orale traditie Verschillende versies van het Sunjata-epos noemen vaak dezelfde namen met een andere betekenis Zo geldt Soma Jobi als een koning in Kela maar in West Mali is hij voorvader van de leerbewerkers (*garanke*) (Johnson 1986 p 226) Voor de relatie tussen verhalen begrippen en de regionale context zie hoofdstuk 4 voor een sociologische beschrijving van processen van betekenisverlening zie hoofdstuk 7

Nyagassola. Zo blijkt Nyagassola niet geheel ondergeschikt te zijn aan Kangaba, want dan zouden de Diabate uit Kela uitgenodigd moeten worden. De komst van de griots uit Fadama geeft aan dat er relaties met Kouroussa bestaan.

Er is bijna niets bekend over de intensiteit van de relatie tussen als 'jongere broer' erkende dynastieën en dynastieën die in de 'oudere broer'- positie stonden. Dergelijke relaties zullen echter de nodige intellectuele inspanningen geëist hebben van de griots, de personen die in de regel namens de *mansarenw* in de pre-koloniale tijd onderhandelingen voerden.

In Mande prefereren voorname vorstelijke geslachten de positie van de jongere broer in relatie tot vorsten uit omliggende regio's. Dit is een opvallende keuze, omdat erfopvolging verloopt via de oudere broer; de positie van de jongste broer lijkt op grond daarvan weinig prestigieus.

Via een genealogie verbindt een vorst zich met andere vorsten; Sunjata's vader is de stamvader van iedereen. Daarna vindt er een splitsing in twee of drie groepen plaats, omdat hij twee of drie vrouwen had; *fadenya* drijft nu eenmaal mensen uiteen. Na deze splitsing komt er geen *fadenya* meer voor in de genealogieën. Hoewel vorsten afstand van elkaar nemen en een hiërarchische relatie tot elkaar claimen, zijn deze altijd gebaseerd op *badenya*. Via de genealogie heeft de vorst de mogelijkheid om allianties aan te gaan, waarbij er een relatieve keuze-vrijheid is: het is nooit vanzelfsprekend dat A braaf B volgt. Een onderlinge vergelijking van de genealogieën maakt dit duidelijk. De vorsten van Joma worden bijvoorbeeld zowel geclaimd door Kangaba als door Kita. En in Nyagassola stuurt men Vallière naar Kangaba, maar nodigt men griots uit Fadama uit voor een juiste vertelling van het Sunjata-epos.

Mande geeft mij de indruk een ingewikkeld en flexibel stelsel van allianties tussen verschillende dynastieën te hebben gekend. Daarin probeerde elke *mansaren bonda* zich te profileren. Dit vroeg om subtiel manoeuvreren tussen belangen. De griots leverden hieraan hun bijdrage door ondermeer vorstelijke genealogieën te ondersteunen met hun versie van het epos. Daarin werd, als het ware, de put draaiende gehouden: de ander werd erkend, maar dan wel binnen een hiërarchische relatie.

Oorlogvoering: de taak van een jongere broer

Tot nu toe is slechts de traditie ter sprake gekomen. Deze heeft per definitie een modelmatig karakter. De taakverdeling tussen de zonen van Lansine toont aan dat een taakverdeling tussen een jongere en een oudere broer bestaat en misschien zelfs vanzelfsprekend is. In deze paragraaf laat ik zien dat in de pre-koloniale tijd 'jongere broers' in de regel belast waren met de oorlogsvoering buiten het dorp. Dit verklaart

waarom een voorname vorst de positie van de jongere broer claimde in relatie tot naburige vorsten; hiermee claimde hij het aanvoerderschap van het leger in een situatie van oorlog.

Eerst wil ik nogmaals wijzen op de alomtegenwoordige aanwezigheid van conflict in Mande; evenals bij broers het geval was, bestond er een bijna vanzelfsprekende competitie tussen 'leiders', zoals moge blijken uit het volgende (Ministère 1884, p. 334):

> "Un chef vint un jour trouver le colonel à Kayes et lui demanda de lui permettre de faire la guerre à son voisin: <Pourquoi, dit le colonel?> <Parce que je suis plus fort que lui.>"

In dit geval moest de Franse kolonel dreigen met een alliantie met de buurman om een aanval van de 'chef' op zijn buurman te verhinderen. De Fransen stonden er versteld van dat lokale chefs verdragen met hen sloten tegen andere machthebbers in de Westafrikaanse Soedan en tegelijkertijd weigerden hun allianties met diezelfde machthebbers te verbreken (ib., p. 334-335). Aan de andere kant deden de Fransen zelf natuurlijk hetzelfde door verdragen te sluiten met Samory en tegelijkertijd tegen hem te strijden.

Leiders in Mande stonden per definitie op gespannen voet met elkaar. Dit betekende niet dat de situatie nooit vreedzaam was; iedereen kon immers rustig door Mande reizen (zie hoofdstuk 3). Het politieke bedrijf in Mande gebruikte nu eenmaal termen als 'verraad', 'broedertwist' en 'oorlog' om conflicten uit te vechten. Alom erkende verhalen en genealogieën waren daarbij de stabiliserende factoren. In oorlog met elkaar zijn betekende waarschijnlijk niets anders dan invloed willen uitoefenen op de vorsten van een bepaald gebied. Zo werd de ontdekkingsreiziger René Caillié afgeraden om vanuit Kankan over de Milo en de Niger noordwaarts te trekken richting Djenné. Dit zou onmogelijk zijn, omdat Kankan in oorlog was met Bouré, een goudrijke streek ten zuiden van Kangaba. Zodoende maakte Caillié een lange omweg over land. Ik vermoed echter dat Caillié zonder gevaar over de rivier had kunnen reizen en daardoor sneller zijn reisdoel - Djenné - had kunnen bereiken.

Bij de oorlogsvoering is het de taak van de jongere broer om het leger te leiden, terwijl de oudere broer thuis blijft. Deze werkverdeling is terug te vinden in de informatie over Samory Toure. De informatie uit de orale traditie en uit de koloniale bronnen geven ieder op een eigen manier aan dat jongere broers de oorlogsvoering leidden.

CASE: 'Samory, il était toujours assis.'

In maart 1993 vroeg ik aan Madu Diabate, de oudste zoon van El Haji Bala Diabate, toelichting op een aantal liederen die ik zojuist had opgenomen. Eén van de liederen bleek de *Keme Brehman fasa* te zijn, het loflied op Keme Brehman, de jongere broer van de beroemde verzetstrijder Samory Toure (zie hoofdstuk 3). Madu, gaf mij de volgende toelichting: 'Keme Brehman was de jongere broer van Samory. Althans, jullie noemen hem Samory. Wij noemen hem echter *lalmami* (geestelijk leider). Ik heb de naam Samory op school geleerd. Daar hoorde ik ook dat Samory de oorlogen heeft gevoerd, maar wij zeggen dat Keme Brehman alle oorlogen voor hem voerde. Samory, il était toujours assis.'

Vol verbazing luisterde ik naar Madu. Ik kon mijn oren niet geloven. Iedereen kende toch de leiderscapaciteiten van Samory? Ik begreep niet waarom Madu mij zo'n onzin op de mouw wilde spelden. Ik had hem gedurende mijn veldwerk leren kennen als een ontwikkeld en behulpzaam mens. Wat was hier aan de hand?

Het zou een jaar duren voordat het mij duidelijk werd dat Madu gelijk had: Samory moest thuis zitten, omdat hij een oudere broer was. Het lied over *lalmami* heet *Keme Brehman fasa*. Er bestaat helemaal geen *lalmami fasa*. Madu's uitleg was dan ook geen toevallige opmerking; het toonde een belangrijke waarde in Mande. Deze waarde heeft een grote kracht: reeds binnen één eeuw is een geweldenaar als Samory overweldigd door deze culturele waarde.

In Mande onthoudt men Samory's daden volgens de taakverdeling die Lansine's zoon Brehman ook al aangaf. De oudste zit thuis en de jongste is op pad. Een dergelijk model biedt twee keuzes om iemand op te nemen in de traditie: of Samory moet de jongere broer zijn geweest, of jongere broer Keme Brehman moet de oorlogen hebben gevoerd en in dat geval moet Samory altijd thuis gebleven zijn. In dit geval is in de loop van de tijd de laatste optie ontwikkeld; het is een ideologische perceptie van het verleden.

Peroz' beschrijving van de opkomst van Samory bevat een taakverdeling tussen Samory en zijn broers. Samory wordt, volgens Peroz, op een gegeven moment zó machtig dat hij niet meer kan vechten: hij zet zijn macht om in status, namelijk de titel van *lalmami*. Peroz vervolgt zijn verhaal met (1889, p, 398-399):

"Depuis (1874 - JJ), il (Samory - JJ) se mit rarement à la tête de ses armées, n'ayant plus occasion de les réunir pour combattre un adversaire digne de lui. Il les divisa en sept corps, puis en dix, à la tête desquels il plaça ses frères et ses guerriers les plus dévoués et les plus habiles. (...) Les frontières furent en même temps divisées en huit secteurs: à chacun d'eux un corps d'armée était attaché, avec mission d'opérer toujours en avant."

Het is zinvol om stil te staan bij de titel van *lalmami*, die Samory droeg vanaf 1874 [13] Eerst was hij *keletigi*, oorlogsleider, daarna *faama*, erkend oorlogsleider en tenslote *lalmami* In dit proces liet hij de oorlogsvoering steeds meer over aan de anderen, hij werd steeds meer 'assis' [14] Daarom was Samory zo'n mysterieuze tegenstander voor de Fransen, hij was nooit zelf te vinden op het slagveld en leek een grote familie van strategische bekwame jongere broers te hebben

Het is een fragiel systeem waarmee Samory moest werken Toen hij *lalmami* was geworden, had hij het niveau bereikt waarop anderen -'jongere broers' - de oorlogen moesten gaan voeren Samory lukte het om de 'broers' op een afstand orders te geven, want zijn rijk bleef in de ogen van de Fransen een eenheid totdat zij het veroverden Dergelijke 'jongere broers' bleken nogal moeilijk te controleren Hoewel zij idealiter luisterden naar de thuiszittende oudere broer, wilden zij nog wel eens eens eigen koers varen

Hoezeer een jongere broer een eigen koers kon gaan varen, wanneer hij 'buitengaats' ging, heeft Peroz eerder in zijn boek beschreven Zo was ene Moriba, een jongere broer van de vorst van Kankan, de 'generalissime' van deze vorst Deze Moriba leed enkele nederlagen en riep daarom rond 1860 de hulp in van Nyagassola Dat leidde tot een grote strooptocht waarvan de gehele regio het slachtoffer werd (Peroz 1889, p 385-386) Dit voorbeeld geeft aan hoe gevaarlijk een jongere broer kan zijn wanneer hij eenmaal een leger onder zijn leiding heeft

De legerleider kon ook iemand zijn die tot een jongere generatie behoorde Peroz (1889, p 248) vermeldt eenzelfde taakverdeling tussen vader en zoon terwijl de vader de troepen in Nyagassola leidde, leidde de zoon de troepen op expeditie Wederom trok de jongere ten strijde en bleef de oudere thuis

Door te wijzen op de vanzelfsprekendheid van oorlog en conflict en op de praktische rol van de jongere broer wil ik aangeven hoe belangrijk het was om in een groot gebied de status te genieten 'de jongere broer' te zijn Dat betekende militair leiderschap wanneer die regio werd aangevallen, het betekende de functie van *keletigi*, de functie waarop de afstammelingen van Mande Bori geen recht hadden

De positie van *ke'etigi* geeft aan dat binnen Mande het militaire leiderschap van de tijdelijke aard was Want termen voor gevestigd leiderschap - *mansa* en *faama* - golden slechts voor leiders van kleinere gebieden Een *keletigi* was slechts nodig in een toestand waarin verschillende 'broers' dezelfde belangen hadden de aanval op en de verdediging tegen groepen buiten de eigen regio's

---

[13] Deze alinea baseer ik op een discussie op het ISH te Bamako na afloop van een presentatie van mijn onderzoeksresultaten op 6 oktober 1994

[14] Hij was dus niet toujours assis zoals Madu vertelde

Een vergelijking met de rijken ten noorden van Kangaba in de negentiende eeuw, bijvoorbeeld het Segou-rijk en het rijk van El Haji Omar, maakt duidelijk hoe belangrijk het legerleiderschap was in relatie tot beheersing van de samenleving en als uiting van politieke macht. De rijken ten noorden van Kangaba waren namelijk in een zo constante toestand van oorlog dat sommigen (Bazin 1982, Roberts 1987) ze oorlogsstaten (*warrior states, états guerriers*) hebben genoemd. Het valt echter te betwijfelen of een constante toestand van oorlog een organiserend principe voor een staat kan zijn (Claessen 1990, p. 155). Een staat of niet, in ieder geval is het aannemelijk dat oorlog het centrale thema in de ideologie van de heersers. Roberts schrijft (1987, p. 4):

> "(T)he state's particular role must be understood as a process of social reproduction of the power and social structure of the ruling group."

Hij stelt ook (1987, p. 19-20) dat het voeren van oorlog de enige manier was waarop macht werd getoond:

> "Armies marched (! - JJ). Sometimes they conquered, sometimes they were defeated. The success of a military venture (...) had deep ramifications within the structure of the state itself. Too few successes cast doubt on the legitimacy of state power in its present form. Too many successes expanded the state beyond the limits effectively controlled by existing forms of rule and institutions of state."

Over de regio Kangaba zijn onvoldoende gegevens bekend om te bepalen of de samenleving een exacte kopie was van de noordelijker gelegen rijken. Een vergelijking maakt het echter plausibel dat de Keita-vorsten hun leiderschap uitdrukten in termen van oorlogsleiderschap. Er was immers veel oorlog.

De keuze van de positie van jongste broer als personificatie van de legerleider is logisch, omdat een legerleider de buit moet redistribueren. Roberts (1987, p. 39) schrijft dat de vorst gedwongen is aan redistributie te doen om zich te verzekeren van de loyaliteit van zijn volgelingen: 'To be considered unwilling to share wealth (...), was to threaten the state.' De jongere broer is een vanzelfsprekende metafoor voor redistributief handelen, omdat een jongere broer aan zijn oudere broer schenkt. Zo zijn nu eenmaal de omgangsvormen. De positie van ultieme jongste broer maakt het dus mogelijk om in principe te kunnen schenken aan alle bestaande oudere broers. Oftewel, de ultieme jongste broer is de *keletigi* die de buit verdeelt bij de allergrootste militaire operaties. De hoogste status in de hiërarchie in tijden van oorlog garandeert een gelijke verdeling en leidt zo tot een optimale instandhouding van de gelijkheid in tijden van vrede.

Ik denk dat de vorsten van Kangaba hun positie van jongere broer in relatie tot de andere vorsten koesterden. Aangezien hun positie 'in de verre omtrek' werd erkend, meen ik dat zij altijd *keletigi* waren bij grootschalige operaties. Ik neem derhalve afstand van Meillassoux' suggestie (1968, p. 179-180) dat Kangaba's leiderschap - als jongste broer - min of meer toevallig was en de Keita Kandasi te beurt was gevallen door het lot (p. 180). Het was geen toeval en geen loterij; Kangaba was alom erkend als aanvoerder, zowel in de samenleving als in de verhalen.

De *mansarenw* van Kangaba zouden nooit proberen om de positie van *keletigi* te 'verzilveren' door territoria van andere vorsten te bezetten. Dit had niet alleen de door Roberts genoemde reden dat een vorst weinig middelen ter beheersing (*control*) tot zijn beschikking had. Bühnen merkt op dat politieke eenheden in de Westafrikaanse Soedan vòòr 1800 niet overgingen tot veroveringen; slechts de hiërarchie in de onderlinge relaties was belangrijk (Bühnen 1994, p. 32-33):

> "The structure of society generally required the execution of political rule by the majority lineage. It was the stability of such kin groups which entailed the remarkable longevity of lineage politics. War only altered the relations of power between such polities, bringing about changes in their hierarchies of suzerainty."[15]

Het belang van de positie van *keletigi* in Mande in het geval van een gemeenschappelijke oorlogsexpeditie en het feit dat Kangaba minstens sinds circa 1750 een voorname plaats innam in de Haut-Niger, zijn argumenten in het bepalen van de politieke processen in Mande en de geschiedenis van de politieke hiërarchie.

De jongere broer als strijder in de orale traditie van Mande

Ik ben van mening dat de Mande-samenleving een ingewikkeld stelsel van allianties kende waarin leiderschap bij grootschalige militaire operaties bepaald werd door een hiërarchische ordening tussen vorstelijke geslachten. Mijn bewijsmateriaal haal ik niet alleen uit logica en een vergelijking met omliggende oorlogsstaten. In deze paragraaf laat ik zien dat de orale traditie een overvloed geeft aan parallel lopende verhalen die specifieke kenmerken geven aan de positie van 'jong' of 'recent'.

Omdat de traditie vaak het ideaalbeeld geeft, maakt dat het juist mogelijk om haar later te koppelen aan de genealogieën van de vorsten. In deze paragraaf bekijk ik de kenmerken van de jongere broer in relatie tot zijn oudere broer aan de hand

[15] Buhnen onderkent het belang van broer-relaties tussen vorsten, maar werkt (nog) met de opvatting dat vorsten aan de positie van 'oudere broer' legitimiteit ontlenen

van verhalen waarin een oudere broer griot (en dus *nyamakala*) wordt en een jongere broer strijder (en dus *horon*)

CASE. De jongere broer als strijder

Het schema 'oudere broer als *jeli* (griot)' versus 'jongere broer als groot *tontigi* (krijger)' komt vaak voor. In hoofdstuk 4 besprak ik al de twee broers Danmansa Wulani en Wulantamba. De oudste daarvan werd *jeli* en voorouder van de Diabate, de jongste werd krijger en voorouder van de Traore [16]

Ook de Kone-*jeliw* hebben een oorsprongsverhaal waarin de oudere broer *jeli* wordt. Voor hen verklaart het waarom er *jeliw* met de *jamu* Kone bestaan. In het dorpje Fadama (ca 400 inwoners in 1988 - Conde 1989) wonen veel Kone-*jeliw* Zij zijn *jeliw*, maar zij zijn zich ervan bewust dat veel andere Kone *horonw* (edelen) zijn [17] Het verschil in status verklaren zij als volgt (Niane 1974, p 65)

> "Les Condé (= Kone - JJ) de Fadama représentent la branche aînée du clan Voici dans quelle circonstance celle-ci a été déclassée les frères cadets partirent un jour en guerre et ramenèrent à Fadama un grand butin Parmi les prisonniers se trouvait une belle femme que les vainqueurs avaient destinée au frère aîné Celui-ci en fut ravi et épousa la prisonnière, elle lui fit un enfant, mais le jour du baptême de l'enfant, la femme révéla qu'elle était d'origine griote,[18] du clan Kouyate. Ainsi donc, les héritiers du frère ne pouvaient plus prétendre au pouvoir L'aîné accepta le fait accompli et Fadama, son village, devint le centre historique pour les pays du Haut-Niger."

Het is veelzeggend dat hier bepaalde groepen hun *mokè* herleiden tot de kinderen van verschillende broers en niet tot één vader

Bij de Kone zijn de jongere broers strijder en blijft de oudere broer thuis, evenals Samory thuis bleef Uiteindelijk wordt het kind van de oudere broer *nyamakala* Terwijl de oudere broer in dergelijke verhalen *nyamakala* is, tonen verhalen

---

[16] Zelfs wanneer Wulani de voorouder van de Traore wordt genoemd, blijkt hij in de clou van het verhaal de jongste te zijn (bijvoorbeeld Cisse en Kamissoko 1988, p 89) De strijder is dus altijd de jongere broer

De Traore komen in Mande ook voor in een afstammingslijn samen met de Haidara (zie o a Traore 1979) Het betreft hier een afstamming die zich beroept op een gemeenschappelijke oorsprong in Mekka (Badara) Ali, de vierde kalief, en Fatumata hadden een tweeling Hassan en Husein (=Lassine en Lassinu) De oudste hiervan erfde Ali's tulband en werd zo voorouder van de Haidara De jongste zoon erfde zijn zwaard, trawar' in het Arabisch Deze zoon is de voorouder van de Traore, die hun *jamu* op deze manier verklaren

[17] In Sankaran, de geboorteplaats van Sunjata's moeder volgens vele epos-versies, zijn de Kone zelfs *mansarenw*, vorsten

[18] Zij begint spontaan te zingen, volgens Conde 1989, p 9

over louter *nyamakalaw* juist weer de tendens om de jongere broer naar voren te schuiven In hoofdstuk 2 definieerden de Diabate uit Kela zichzelf als afstammelingen van de jongste kleinzoon van Kala Jula Sangoy. El Haji Bala zei dat alle Diabate uit Kela van oorsprong 'Gwerela' uit Figira zijn Lansine Diabate gaf mij een andere toelichting· de afstammelingen van Tuba Kate wonen in Figira, de afstammelingen van Monso Kate wonen in Kita en de afstammelingen van Fatiya Kate wonen in Kela Afkomst van 'Gwere' is een duidelijke statusclaim: de beroemde, uit Gambia afkomstige, griot Sidiki Diabate claimt ook af te stammen van Fatiya Kate (Zobel 1993, p 57) [19] Elke Diabate claimt blijkbaar status als 'Gwerela', afstammeling van Gwere, de jongste zoon van de jongste zoon van Kala Jula Sangoy [20]

Het thema van de oudste broer die thuisblijft terwijl de jongste oorlog voert, is ook aanwezig in de etymologie die Bakari Sidiki Sumano geeft van zijn eigen *jamu* Bakari Sidiki Sumano, de voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali', een 'beroepsvereniging' in Bamako, relativeert hierbij de status van de jongste broer In Bamako en Kela vertellen de griots dat ene Kani Simbo, de oudste zoon van Mamadi Kanu, de voorouder is van de Sumano Deze zoon heeft het recht op de troonopvolging, maar door een list van de voorouder van de Berete komt het koningschap terecht bij Simbonba Tanyakati. Farako Makan Kunkenyi, Sunjata's vader, is de rechtstreekse erfgenaam van Simbonba Tanyakati Door de list zijn de Sumano dus eigenlijk het koningschap van Mande misgelopen! Tot overmaat van ramp zullen sommigen van hen later ook nog *nyamakala* worden, maar dat is een ander verhaal

Toen ik in een interview met Bakari Sidiki Sumano vroeg naar 'l'histoire de sa famille', gaf hij een antwoord van bijna een half uur Hij vertelde ondermeer het volgende over de relatie tussen de Sumano en de *mansarenw*, de afstammelingen van Simbonba Tanyakati·

> "Mais puisque tous les trois frères, ils n'étaient pas dans la coup Le jeune, très emu, est venu devant son grand-frère pour le dire: '(Voilà,) grand-frère, ça c'est la choix de Dieu et des ancêtres. Sinon, je n'aurais jamais accepté de gouverner là où toi tu . . (onhoorbaar) Mais c'est la choix de Dieu, c'est la choix de nos ancêtres Nous ne pouvons que l'accepter Voilà, pourquoi j'ai accepté la mission Mais, c'est toi qui commanderas Et moi, j'executerai. Si je prends un jour de (onhoorbaar) pour aller combattre des gens, sans aucune autorisation, je prie Dieu pour que je n'arrive pas.

---

[19] Toen Clemens Zobel - een goede bekende van Lansine - in mijn aanwezigheid met Lansine sprak (17 oktober 1994) beschouwde hij Zobels gastheer Sidiki ook als een 'Gwerela', hoewel dit in tegenspraak is met de geografische indeling die hij eerder had gemaakt

[20] Ook de Kouyate in Gambia (zie p 114) gaven de meest prestigieuze positie aan de jongste zoon, hij gold als de beste kenner van de traditie

Mais, toi, tu restes Toi, tu t'occuperas de la maison-même, tu t'occuperas de la famille *'I na so mano'*

'I na so mano', en Malinke tu tiendras la famille Toi, tu t'occuperas de la famille *'I na so mano'* Alors, notre nom vient de la Sumano "[21]

Het is opvallend dat ook in deze legende weer de oudste broer thuis blijft en jongste broer oorlog voert De heer Sumano laat echter duidelijk de andere kant van de medaille zien de oudere broer verdient het grootste respect Hij toont aan dat de jongste broer status krijgt door de goedkeuring van de oudere broer Dit is het vanzelfsprekende perspectief van een afstammeling van Kani Simbo

De thuis zittende oudere broer is immobiel Ouder zijn en immobiliteit worden vaker met elkaar verbonden in Mande Zo moet de oudste Diabate in Kela de rest van zijn leven binnen de grenzen van het dorp blijven Hij heeft de taak om een fetisj te bewaren die in zijn hut ligt verstopt onder een kalebas Ik heb gedurende mijn veldwerk de oudste Diabate, Mambi, nooit verder zien komen dan de grote autoweg naar Bamako, 200 meter buiten Kela, waar hij in februari 1992 heenliep om mij uit te zwaaien

In Mande is 'zitten' en 'oud' een logische combinatie oude mensen blijven zitten, terwijl jongeren werken [22] Ook wanneer er bezoek komt, zitten de belangrijke mensen op de grond, terwijl minder belangrijke aanwezigen op een bank of stoel zitten en het merendeel van het publiek staat

Het is logisch dat juist de oudere broer in de verhalen over erfopvolging verbonden wordt met immobiliteit, omdat hij de rechten van zijn vader erft en daarmee ook de plicht om zorg te dragen voor de *lu* en zijn bewoners Deze plicht dwingt hem 'thuis te blijven' Voor de jongere broer geldt eerder het tegenovergestelde hij moet er op uit om zichzelf status te verwerven Deze mobiliteit valt vaak samen met oorlog voeren Zoals Roberts reeds zei (supra) 'Armies marched '

De jongere broer is mobiel en vervult in de orale traditie tevens vaak de functie van jager De beroemdste jager in Mande is ongetwijfeld Sunjata zelf Lansine Diabate vertelt dat Sunjata en Mande Bori tijdens hun ballingschap keer op keer op jacht gingen Pas wanneer Sunjata vorst (*mansa*) is geworden, laat Lansine hem nooit meer op jacht gaan Mande Bori ging echter door met jagen, hij wordt beschouwd als de voorouder van alle jagers (supra) Ook hier doet zich weer een

---

[21] Hierna legde Bakari Sidiki uit dat *su* de West-Malinese uitspraak is voor het Bambara *so* huis familie

[22] Op de jaarconferentie van de African Studies Association in Toronto, november 1994 werd ondermeer deze paper over Mande gepresenteerd Julianna Short Indiana University *The Right to Sit Aging Gender and the Social Construction of Bamana Musokorobaya* De laatste twee woorden zijn te vertalen als de levensfase van een oude Bambara vrouw

parallel voor met een aspect van de oorlogsvoering; zowel de jager als de jongere broer zijn actief buiten de *lu* en buiten het dorp. Hoe 'assis' Sunjata wordt,[23] wanneer hij eenmaal koning is, blijkt in het verdere verloop van het epos. Na zijn vestiging in Mande wilde Sunjata nog menige klus klaren, maar steeds weerhield iemand hem hiervan. Tiramagan, de *mokè* (voorouder) van de Traore, moest zich zelfs levend laten begraven om Sunjata ertoe te vermurwen dat hij, Tiramagan, Jolofin Mansa mocht aanvallen.

De discussies die Sunjata voert met bijvoorbeeld zijn legerleiders Tiramagan en Fakoli tonen hoe beladen het was om, als gezagsdrager, de anderen op expeditie te sturen; de kans was groot dat iemand zijn eigen koers ging varen, wanneer hij eenmaal op pad was, net als menige jongere broer deed in zijn hoedanigheid van negentiende-eeuws legerleider.

In de informatie uit Mande zijn steeds weer dezelfde patronen zichtbaar. Een relatie is tegelijkertijd een tegenstelling en een taakverdeling: de relatie oudere broer-jongere broer loopt parallel aan de relatie vorst-jager en met de relatie griot (*jeli*) - strijder (*tontigi*). De tweedelingen staan op een as met mobiliteit en immobiliteit aan weerszijden. Daarbij doet de ene positie in kwaliteit niet onder voor de andere, hoewel deze positie altijd verwoord wordt in termen van een hiërarchische relatie.

Status in Mande: ouder-jonger, produktie-geweld, immobiel-mobiel, dorp-wildernis, stichter-vreemdeling, moeder-dochter

Tot nu toe heb ik erop gewezen dat de positie van jongere broer wijst op activiteiten buiten het dorp. Ik wees hierbij op de praktische taakverdeling tussen broers. Daarnaast trok ik vergelijkingen tussen de positie van de jongere broer en de mobiliteit van de jager. In de komende paragrafen zet ik uiteen dat de taakverdeling tussen broers is ingebed in complexe vertelpatronen over status. Daarin loopt het onderscheid oudere broer-jongere broer parallel aan vele andere tweedelingen in Mande orale traditie.

Een belangrijk onderscheid, waarop Austen reeds heeft gewezen (1986, p. 388) is het contrast produktie-geweld. Voordat hij koning wordt, verschaft Sunjata zich voedsel door geweld,[24] nooit is er sprake van voedselverschaffing door produktie, bijvoorbeeld via landbouw: Sunjata rukt een baobab uit de grond om zijn moeder bladeren voor haar saus te geven, hij snijdt een stuk vlees uit zijn dijbeen om zijn

---

[23] De vergelijking met de statuscyclus die Samory doorloopt ligt voor de hand.

[24] In hun werk noemen zowel Bird als Johnson regelmatig het gezegde 'de held is slechts welkom in tijden van problemen'. Deze uitdrukking verklaar ik ook aan de hand van de dichotomieën die ik onderscheid in dit hoofdstuk. Aangezien de held een jager of een krijger is, hoort hij buiten het dorp, evenals de jongere broer. Hij mag zich dus niet mengen in de interne zaken. Die behoren immers tot de sfeer van de oudere broer, degene die verantwoordelijk is voor de reproduktie van het vaderlijke erf

jeliw van voedsel te voorzien, of hij leeft van de jacht. Pas nadat hij uit Nema gelokt is (met landbouwgewassen, de produkten van immobiliteit!), keert hij terug om koning te worden. Als koning kent hij geen woeste daden meer. Sunjata doorloopt dus stadia.

De bovengenoemde tweedelingen lopen ook parallel aan kenmerken van de tweedeling *badenya - fadenya*, de tweedeling die volgens Bird en Kendall de Mande-samenleving voor een belangrijk deel bepaalt (hoofdstuk 2). Dat wordt ondermeer duidelijk in Kanku Madi's verhaal over de zonen van Benba Kanda.

CASE: '... mais je voudrais m'installer ici auprès de ma mère.'

Nadat de jongste zoon van Benba Kanda, de achterkleinzoon van Sunjata, op pad is gegaan komt hij bij zijn vader terug met slaven als gift. Dan spreekt hij de wens uit om zich bij zijn moeder te vestigen. Dit verhaal beschouw ik als het mooiste intellectuele hoogstandje dat ik de afgelopen jaren ben tegengekomen. Het is inmiddels niet meer vreemd dat Kanku Madi juist aan de jongste zoon een speciale plaats toewijst, omdat de positie van jongste zoon het militaire leiderschap van Kanku Madi's patronen, de Keita Kandasi uit Kangaba, representeert.

Omdat hij slaven van elders haalt, onderscheidt de jongste broer zich van zijn landbouwende broers. Hier staat oorlog voeren tegenover produktie en mobiliteit tegenover immobiliteit. Kanku Madi stelt expliciet dat de jongste zoon op pad gaat. Dit is natuurlijk het lot van de jongste zoon die zich status moet verwerven, omdat zijn oudere broer het recht van opvolging heeft binnen de familie.

Dit verhaal legt ook nog een parallel met kenmerken van de dichotomie *fadenya - badenya*: nadat de zoon van Benba Kanda slaven heeft geroofd, wil hij zich vestigen bij zijn moeder, de belangrijkste persoon voor een Malinke (zie hoofdstuk 2). Hier tonen zich *badenya*-krachten van het erf: de zoon wil wonen op de plaats van zijn geboorte. Daar is het dorp, daar 'zit' hij: hij is niet meer op pad buiten het dorp, in de wildernis en zal landbouwer worden.

Ik vind dit relatief onbekende verhaal briljant als ideologische constructie. Door er van uit te gaan dat de vader in Kangaba woont, geeft het verhaal aan dat de eenheid van de regio, de *badenya* tussen de broers, haar oorsprong heeft in Kangaba. Hier overstijgt de *badenya* de spanning in de relatie tussen de broers en wordt Kangaba gepresenteerd als zowel de militaire leider (jongste zoon, slaven roven) ten opzichte van vorstelijke families uit de omliggende *kafuw* alswel de plaats waar gezag vandaan komt: de jongste zoon vestigt zich bij de moeder van zijn broers die zijn weggetrokken!

Een andere vergelijking die ik wil trekken is die tussen oudere broer - jongere broer en autochtoon - allochtoon. Voor mij zijn de jongere broer en de vreemdeling (*lolan*)

vanzelfsprekende partners in de verhalen over status Ten eerste is er een logisch verband tussen de jongere broer en de vreemdeling, zoals mijn collega Ed van Hoven opmerkte Wanneer een jongere broer wegtrekt van het erf waar zijn oudere broer de opvolgingsrechten heeft, dan wordt de jongere broer een vreemdeling in de ogen van de gemeenschap waar hij zich vestigt

Daarnaast is er een inhoudelijke parallel tussen de oudere broer en de stichter enerzijds en de jongere broer en de vreemdeling anderzijds In de verhalen over stichtersfamilies die de *dugukolotigiw* leveren en vreemdelingen die *dugutigi* worden (hoofdstuk 2) is eenzelfde principe herkenbaar als bij de prestige-toebedeling tussen broers de 'rechtmatige' bezitters zijn verbonden met het domein van de reproduktie van de samenleving (landbouwrituelen, grondtoewijzing) Zij zijn immobiel, blijven binnen het dorp en verdienen respect

De vreemdeling, de legendarische voorouder van de dorpschef, is als laatste gekomen volgens het stichtingsverhaal Hierin is hij te vergelijken met de jongste broer die immers het laatst geboren is Beiden, dorpschef en jongste broer, zijn verantwoordelijk voor de externe contacten van de gemeenschap Dit blijkt uit het feit dat zij bezoekers ontvangen en, tegenwoordig, de belastinginning regelen [25]

Ik trek vergelijkingen omdat de genoemde tweedelingen naadloos in elkaar kunnen overgaan Zo vermeldt Seydou Camara (1990, p 269 270) dat in Kangaba de eerste koning uit een nieuwe generatie 'l'étranger' wordt genoemd Helaas geeft hij geen aanvullende informatie over deze keuze Wanneer Camara werkelijk *lolan* heeft gehoord,[26] dan geeft dit voorbeeld aan hoe verschillende tweedelingen naadloos in elkaar kunnen overgaan en deel uitmaken van een breder geheel de jongste (generatie) valt samen met de vreemdeling

In veel verhalen lopen meerdere tweedelingen parallel Dit was al te zien in Kanku Madi's verhaal over Benba Kanda Ook het verhaal over de Kone-*jeliw* uit Fadama is illustratief Daarin blijft de oudste broer thuis, net als Lansine's zoon Brehman, terwijl zijn jongere broers er op uit trekken, net als Damori De oudste broer ontvangt van zijn jongere broers als oorlogsbuit een vrouw die griote blijkt te zijn In Fadama zijn de Kone-griots, de afstammelingen van de oudste broer, de stichters (Conde 1989, p 14) Als laatsgekomenen gelden de Kuruma en de Cisse Dit zijn *horonw* De Cisse leveren de *dugutigi*, de dorpschef en zij zijn dus verantwoordelijk voor de externe contacten Hier vallen drie parallellen samen en wordt

---

[25] Waarom de allochtoon politiek gezag personificeert, is een interessante vraag In Westafrikaanse verhalen, mythes en legendes wordt gezag in de regel verbonden aan een komst van elders maar deze waarneming is nog geen verklaring Van Beek vermoedt dat het prestige van de jongste aangeeft dat het hier om daadwerkelijke macht gaat (persoonlijke informatie) Ondanks de rechten van de ouderen, is de macht van de jongere broer of de laatstgekomene groot genoeg om bestaande verhoudingen te negeren en te overtroeven Dit is een interessante gedachte In mijn analyse beperk ik mij tot de observatie dat oorlog en redistributie verbonden zijn met 'jongere broer'

[26] Seydou Camara heeft mij dit bevestigd op 6 oktober 1994

zichtbaar hoe de Mande-samenleving geordend is de Kone vertellen over zichzelf dat zij status hebben als 1) oudere broers, 2) griots, en 3) stichters Telkens betekent deze status dat zij buiten politiek-militaire zaken staan, maar in elke maatschappelijke discussie in het dorpje Fadama wel met respect behandeld moeten worden

Ook in de verhalen waarin de jongere broer strijder wordt en de oudere *jeli*, is de oudere broer duidelijk belast met de produktie, namelijk de produktie van verha len Van oorlogshandelingen distantieert een *jeli* zich Niet voor niets mag een *jeli* officieel geen dorpschef worden en geen gevechtstaken hebben

Sprekend over zichzelf, in relatie tot andere *jeliw*, presenteren zij zich als jongsten, als daadkrachtigsten (supra), maar in relatie tot de strijders wordt de daadkracht aan die strijders toegeschreven

Een interessante versie van de door mij uitgewerkte status verdelingen is te vinden in een genealogie uit Cendugu, 100 kilometer ten oosten van Kangaba (Samake 1988, p 388) Zij toont hoe de huidige chefs afstammen van de jongste van vier Traore-broers Tot zover een bekende structuur Er is echter nog een extra dimensie de huidige chefs zijn de generatie classificatorische zonen van de afstammelingen van de drie oudere Traore-broers Hier ziet men de jong-oud tweedeling dubbel geaccentueerd de politieke leiders zijn zowel afstammeling van de jongste broer als de classificatorische zonen van de afstammelingen van de oudere broer

Ook het Sunjata-epos geeft een mooi voorbeeld van de relatie tussen mobiliteit-immobiliteit en autochtonie-allochtonie Bird en Kendall (1987, p 18) zeggen dat Sunjata's moeder het volgende - in vertaling - zong toen haar zoon was gaan lopen na een jarenlange invaliditeit

> "Stranger, stranger, Oh!
> Sunjata became a stranger today "

Volgens Bird en Kendall wordt Sunjata op die dag een held die beschikt over buitengewone toverkrachten (ib) Om die redenen zou hij gevaarlijk worden en derhalve als vreemdeling (*lontan* bij Bird en Kendall) worden betiteld Zelf zoek ik andere parallellen, omdat het een vooroordeel is om een vreemdeling als gevaarlijk te betitelen

Ten eerste is de vertaling van *lontan* / *lolan* aanvechtbaar Het betekent zowel gast als vreemdeling Hoe een Malinke een *lolan* behoort te behandelen, hoezeer alles voor de gast/vreemdeling moet wijken, ondervindt Rene Caillie bij zijn bezoek aan Kankan (1989, p 321)

> "J'allai donc a l'humble cabane de mon nouvel hôte, qui était très pauvre, mais il me reçut du mieux qu'il put il me donna même la natte sur laquelle il avait l'habitude de coucher Je fis difficulte de l'accepter, car il m'etait penible de

deplacer ce bon veillard, mais il insista en me disant que, comme etranger, je devais lui céder, qu'il etait naturel qu'il me fit les honneurs de chez lui "

Dat is heel wat anders dan een gevaarlijke vreemdeling! Iedereen die in Mande heeft gewerkt weet dat Caille's geval geen uitzondering is Overal heersen de hoogste normen van gastvrijheid, vandaar ook dat Valliere overal waar hij kwam welkom was

De door Bird en Kendall geciteerde versregel gaat derhalve niet over iets gevaarlijks, in principe is het een neutrale term, evenals bijvoorbeeld 'jongere broer' Het is een vermenging van door mij reeds behandelde parallellen die mobiliteit (letterlijk gedemonstreerd bij Sunjata) en de externe contacten die de *lolan* representeert De versregel gaat niet over gevaar, maar over toverkracht, ook een neutrale term Toverkracht is een bijzondere kracht die structureel verbonden is met de wildernis (Johnson 1986, p 9ss) Dat is duidelijk geworden door met name het onderzoek van Bird en Johnson Toverkracht komt van buiten het dorp Jagers beschikken over toverkracht om wilde dieren te doden en de wildernis te bereizen Daarom krijgt Sunjata toverkracht op het moment dat hij gaat lopen, hij komt dan in het domein van de wildernis

De meest gevreesde tovenaars zijn echter vrouwen toverkracht wordt vooral de 'zuster' toegeschreven (zie Van Hoven en Oosten 1994, p 105) Ook dit is te verklaren, analoog aan eerder genoemde parallellen Zusters trekken namelijk door de wildernis om in een ander dorp te huwen met een 'thuiszittende' man, vestiging van de man is patrilokaal en het huwelijk is virilokaal Het feit dat een vrouw haar geboortedorp, haar plaats van oorsprong verlaat - evenals de jongere broer - geeft haar toverkracht

Vrouwen nemen in de samenleving verschillende posities in, vergelijkbaar met de man die tegelijkertijd oudere broer en jongere broer is Als moeder representeert zij harmonie en thuis-zitten (en dus immobiliteit), maar als dochter (zuster / echtgenote) heeft zij toverkracht, omdat zij naar elders moet gaan [27]

Het is opvallend dat alle verhalen over vrouwen 'male-oriented' zijn haar relatieve positie tot de man bepaalt de eigenschappen van de vrouw Mobiel ontleent zij toverkracht aan de 'brousse' en is zij verantwoordelijk voor externe contacten, maar immobiel representeert zij harmonie en is zij verantwoordelijk voor reproduktie van de *bonda* van haar echtgenoot

---

[27] De broers Dan Mansa Wulani en Wulantamba kunnen Sogolon Kejugu Sunjata s aanstaande moeder niet lichamelijk bezitten tijdens de reis van Do naar Mande Er bestaan veel verhalen over de listen die Sunjata s vader verzon om sexuele omgang met zijn nieuwe echtgenote te hebben zo groot is haar toverkracht (zie Bulman 1990 voor een overzicht) Er zijn geen verhalen meer over Sogolon toverkracht wanneer zij het stadium van moeder heeft bereikt

Status in Mande eerder en later - over historiciteit

De Haut-Niger kent vele verhalen waarin mensen claims baseren op gebeurtenissen die 'eerder' of 'later' plaatsvonden Deze claims lijken in tegenstelling met elkaar, wanneer zij geanalyseerd worden zonder rekening te houden met de context waarin data verzameld zijn Dat blijkt in de volgende case

CASE Wie waren het eerst in de Haut Niger de Keita of de Traore?

De Keita uit Kangaba zijn niet de stichters van Kangaba, zij hebben later het recht verworven om de dorpschef te leveren De stichters van Kangaba zijn Traore en Camara In het naburige Balanzan zijn de *yamanatigi* en de dorpschefs allen Traore Leidt dit niet tot problemen? Ja!

Vanuit het perspectief van de Traore is het noodzakelijk een onderscheid te maken De Traore zijn, vanuit het perspectief van de bevolking van Kangaba, onder te verdelen in twee groepen de Dansoko en de Tiramagan-si [28] De eerste groep is erg klein in aantal De Dansoko zijn de (mede-)stichters van Kangaba [29] Zij hebben nauwelijks verhalen over hun rol daarin Leynaud en Cisse klagen dat de Dansoko hun eigen geschiedenis niet goed kennen!

De Tiramagansi zijn veel later gekomen dan de Dansoko, zij vertellen, volgens Leynaud en Cisse, dat zij zich in de Haut-Niger gevestigd hebben om Sunjata van dienst te zijn

Er is dus een groep 'vroege' Traore en een groep 'late' Traore Er is geen bron bekend die vertelt hoeveel tijd tussen de twee groepen zit, maar in het Sunjata-epos betreft het slechts één generatie Danmansa Wulani en Wulantamba hielpen Sunjata's vader, Tiramagan hielp Sunjata zelf

Leynaud en Cisse onderscheiden twee fasen in de komst van de Traore, te weten pre Sunjata en post-Sunjata Aan de hand van het in dit hoofdstuk uitgewerkte schema moet echter het bestaan van twee groepen Traore in een ander voetlicht geplaatst worden Pre-Sunjata en post-Sunjata zijn dan niets anders dan statusclaims

Leynaud en Cisse hebben intensief veldwerk verricht in Kenyegue, in de door Traore geleide *kafu* Kanyokon Daar hebben de Traore een hoge status en dus claimen zij als 'laatste' te zijn gearriveerd Hiermee eigenen zij zich de status toe onafhankelijk te mogen handelen van de Keita

Twaalf kilometer verderop, in Kangaba, zou een dergelijke claim daaren tegen een provocatie zijn De in Kangaba wonende Traore zijn de minderen van de Keita De Traore hebben zich in de loop der tijd ideologisch moeten distantieren van de Traore uit Kanyokon, om de Keita niet in de wielen te rijden In

---

[28] Binnen de Tiramagan si bestaat de hier niet relevante onderverdeling Misa-si en Dantuman si (zie Rane 1987 voor een uitvoerige beschrijving van deze twee groepen)

[2] Voor een etymologie van het woord Dansoko zie hoofdstuk 4

Kangaba eisen de Keita volgzaamheid van de Traore; dat bleek uit de Kela-versie van het Sunjata-epos waarin de Traore een dienende rol hebben.

Deze case geeft duidelijk aan hoezeer historische claims verschillen per context. Ook toont het hoe gevaarlijk het is om een verhaal over een relatie buiten zijn context te analyseren. Leynaud en Cisse maken een kunstmatig aandoende en vergezochte constructie door de Keita het laatst te laten komen van alle *jamuw*, maar de Tiramagansi later te laten komen dan de Keita. Zij geven deze voorstelling van zaken alsof zij geldt voor de gehele Haut-Niger. Had ik niet geweten dat beide auteurs zich lang hadden opgehouden in Kenyegue,[30] dan was ik niet van hun bijzondere relatie met de Traore op de hoogte geweest.

Bij Leynaud en Cisse is te zien wat altijd geldt bij de bestudering van Mande orale traditie: overal waar men komt, kunnen de inwoners de exacte waarheid vertellen en woont juist de groep die 'eigenlijk' de meeste status behoort te hebben. Die status creëert men door middel van genealogisch materiaal dat opgebouwd is volgens de in dit hoofdstuk gestelde patronen. Het kost mij daarom ook de grootste moeite om Kangaba niet te zien als de hoofdstad van het Mali-rijk. Al mijn informatie wijst in die ene richting, omdat ik onderzoek heb verricht in Kela. Dat geldt voor iedere onderzoeker in Mande: bewijs voor superioriteit in relatie tot anderen wordt gevonden op de plek van onderzoek zelf.

De groep die een hoge status geniet, blijkt ook altijd recent gearriveerd te zijn of zijn status recent te hebben verworven. Dat is inherent aan de wijze waarop de claim op aanvoerderschap van het leger wordt verwoord. De taakverdeling en de statusclaim die in genealogieën en in verhalen besproken worden, maken het moeilijk - zo niet onmogelijk - om hen te gebruiken voor een rechtstreekse reconstructie van het verleden. Daarom moet ik nu zelf de enige historische reconstructie die ik heb gemaakt in twijfel trekken.

In hoofdstuk 3 veronderstelde ik dat Kela recent aan status had gewonnen door de ontmanteling van het koninklijk hofleven in Kangaba. Dit zou kloppen met Gallieni's aantekening dat Kela een 'petit village facile à conduire' was en van Vidals contacten met de Haidara-*finaw*. Tevens meende ik dat de Diabate recent aan status hadden gewonnen, omdat al mijn informanten spraken over El Haji Bala's grootvader, de legendarische Kelabalaba, volgens zeggen de jongste van vier zonen. Deze Kelabalaba zou slechts gezien zijn door El Haji Bala, de oudste en beroemdste Diabate. De andere Diabate zijn te jong om hem gekend te hebben.

De historiciteit van de figuur van Kelabalaba is voor mij echter omgeven met twijfel. Omdat het hier een jongste broer betreft, betekent dat het hier waarschijnlijk

[30] Zie Ranc 1987, een studie die voortbouwt op Leynaud en Cisse 1978.

wederom om een statusclaim gaat Misschien is Kelabalaba wel een uitvinding van El Haji Bala zelf die in de volksmond bekend staat als Kelabala Mogelijkerwijs bewijst het bestaan van 'Kelabalaba' hoe dominant de modellen voor de representatie van status zijn in verhouding tot het 'historische' gehalte van de kennis over de eigen verwantschap

Ook de classificatorische relatie tussen de verschillende *bondaw* (patrilineaire groepen) duidt waarschijnlijk op een hierarchisch statusverschil Of zou het toeval zijn dat de de oude mannen van de succesvolle *bondaw* (El Haji Bala, El Haji Yamudu, Lansine) de classificatorische kinderen zijn van de andere oude mannen (Mambi, El Haji Mamadi, Yamudu), mannen die met respect worden behandeld, maar die niet in het voetlicht staan

Het verhaal over het verleden lijkt zich snel aan te passen aan het model van statusverhoudingen Daarom ook lijkt men in de Haut-Niger zijn samenleving rechtstreeks te ontlenen aan de daden van Sunjata, zijn helpers en hun afstammelingen men verklaart elke statusverandering onmiddellijk in termen die daarbij behoren

In de draaiende put

In dit hoofdstuk zijn vele parallellen getrokken Steeds weer werd 'jong', 'later' en 'nieuw' hoog gewaardeerd Dit is opvallend in het licht van de status die ouderen hebben in Mande Ik wil in deze paragraaf uitleggen dat de termen 'jong', 'later' en 'nieuw' altijd gezien moeten worden in relatie tot de 'oudere' en dat zij per context geinterpreteerd moeten worden

Daartoe kijk ik eerst naar de toelichting die de oude Mamadi Diawara aan mij gaf (zie aanhef van dit hoofdstuk) Daarin noemt hij een oorzaak voor de mogelijke inferioriteit die in bepaalde contexten verbonden is met de positie van de oudere Omdat een oudere nu eenmaal waardering verdient, krijgt hij giften Dit plaatst hem volgens Mamadi Diawara in een inferieure positie, giften ontvangen creeert nu eenmaal afhankelijkheid Voor Mamadi was dit verband ook omkeerbaar de Kouyate zijn de oudsten en om die reden inferieur en dus ontvangen zij giften Dit verklaart waarom in Mande orale traditie de voorouder van een griot gerepresenteerd wordt als de oudere broer van zijn strijdende jongere broer, de oudere broer ontvangt giften van de jongere broer Daarom ook plaatste een vorst zich in de positie van jongste broer, wanneer hij legerleiderschap claimt bij een tijdelijke samenwerking [31]

---

[1] Zobel (1995) behandelt de status van de griot als oudere broer in relatie tot zijn verantwoordelijkheid voor kennisreproduktie

Ook in het dagelijks leven spelen deze krachten binnen de *bonda* de jongere broer werkt voor de oudere broer en de zoon staat zijn inkomsten af aan zijn moeder Dat maakt de positie van de jongste op een bepaalde manier aantrekkelijk hij staat tegenover niemand in een afhankelijkheidsrelatie op grond van giften, en hij kan zich altijd beroepen op hogere autoriteiten

De verhalen en de genealogieen zijn echter niet te herleiden tot louter giftrelaties, dat zou een te eenvoudige voorstelling van zaken zijn Tegelijkertijd spelen andere factoren een rol, bijvoorbeeld het door mij veel nadruk gegeven militaire leiderschap In een andere studie zou ik bijvoorbeeld de posities van vrouwen centraal kunnen stellen of het contrast tussen dorp en wildernis Steeds weer zal ik dan moeten steunen op de parallellen die allemaal in elkaars verlengde liggen en in elkaar kunnen overgaan (zie hierboven)

De draaiende put is een geschikte metafoor, niet alleen omdat verschillende parallellen in elkaars verlengde liggen, maar ook omdat er steeds weer wisselingen in het perspectief plaatsvinden, dat is de draaiende beweging Daarom is het verhaal over de zonen van Benba Kanda zo interessant het behelst claims voor permanent leiderschap ten aanzien van een aantal dorpen en voor tijdelijk militair leiderschap in relatie tot de omliggende *kafuw*

Een dergelijke perspectiefwisseling is ook te vinden in het gedrag van veel inwoners van de Haut-Niger Zij kunnen moeiteloos wisselen van 'jongere broer' naar 'oudere broer', wanneer de context verandert Damori (zie de Inleiding van dit Hoofdstuk) ging naar het veld slechts omdat hij de positie van jongere broer innam in relatie tot Brehman Nog opvallender was voor mij het gedrag van Lansine Diabate Deze zag ik meestal als een vriendelijk en correct onderhandelaar In aanwezigheid van de enkele jaren oudere El Haji Yamudu[32] met wie hij jarenlang een artiestenduo heeft gevormd leek hij van karakter te veranderen, hij was dan nukkig en dwong giften af door mensen insinuerend aan te spreken El Haji Yamudu bleef altijd de vriendelijkheid zelve, vroeg nooit om iets en maakte zich slechts boos wanneer mensen fouten in de omgangsvormen maakten Daarnaast overlaadde hij Lansine soms met beledigingen die Lansine schijnbaar weerloos over zich heen liet komen Nooit reageerde hij erop Maar de jongere die zich bij deze beledigingen aansloot kreeg de volle laag van Lansine!

Hier is het relatieve en het absolute van anciënniteit te zien Het 'gevecht' om status wordt slechts gevoerd onder de ouden, degenen die meetellen in Mande Tussen hen bestaat een taakverdeling El Haji Yamudu en Lansine zijn beiden oude mannen en genieten dus een hoge status op grond van hun leeftijd Hun onderlinge gedrag is echter geen afspiegeling van het gedrag dat zij als 'oude man' tonen in

[32] Ik heb deze twee uitvoerig samen aan het werk gezien in Genève (1993) tijdens een bezoek aan Arlette Senn Berloz en in Nederland (1994)

relatie tot een jong iemand Wanneer zij bij elkaar zijn, gedraagt Lansine zich, als de jongste van de twee, expansief, ja zelfs agressief, hij moet zich met externe zaken bezig houden Als oudste moet El Haji Yamudu een boegbeeld van eerlijkheid en vriendelijkheid zijn, zodat de Diabate uit Kela als groep nooit in gevaar komen El Haji Yamudu ontvangt de giften die mensen geven op grond van respect voor de Diabate Maar hij ontvangt ook de giften die Lansine binnensleept en hij houdt tevens de vrijheid om afstand van Lansine te nemen, wanneer deze te ver gaat

Dergelijke perspectiefwisselingen vindt men ook wanneer men op zoek gaat naar de juiste versie van het Sunjata-epos

CASE De status van Lansine Diabate als verteller van het Sunjata epos

Lansine Diabate is de *kumatigi*, de officiele verteller van het epos In die hoedanigheid moet hij bij officiele gelegenheden spreken en vanwege die positie sturen alle Diabate onderzoekers door naar hem Wie langer onderzoek doet, hoort echter een aantal 'kritische' geluiden over Lansine's kennis

Ten eerste vertelt men dat de Diabate uit Kela het epos geleerd hebben van hun buren de Diawara [33] De Diabate zouden de functie van verteller van het epos overgenomen hebben van de Diawara Daarnaast vermeldt Camara (1990) dat de Keita het epos beter kennen, maar dat zij het vertellen ervan bewust overlaten aan hun griots, de Diabate uit Kela

Ook onder de Diabate zelf bestaat er discussie over de kennis van Lansine Diabate Menig Diabate die ik sprak, inclusief El Haji Yamudu Diabate zelf, zegt dat El Haji Yamudu het epos beter kent dan Lansine Dit wordt bevestigd doordat El Haji Yamudu bijna altijd naast Lansine zit wanneer laatstgenoemde reciteert El Haji Yamudu zelf doet er dan het zwijgen toe, maar hij controleert Lansine's woorden [34] Ook voor de uitvoering in de Kamabolon gaat Lansine 'oefenen' bij El Haji Yamudu [35]

Dit lijkt op zich schokkende informatie Lansine lijkt het onderspit te delven onder de claims van belangrijkere mensen, zoals de Keita-*mansaren*, of 'oudere' mensen, zoals het geslacht Diawara en de classificatorische broer El Haji Yamudu De verhalen zijn echter volstrekt logisch binnen de kaders die ik in dit hoofdstuk heb uitgewerkt dergelijke claims zijn nodig, tonen zelfs aan, dat Lansine status heeft De Diabate bestrijden de claim van de Diawara of de Keita niet, zolang de Diawara en de Keita zelf het epos niet zullen vertellen Ditzelfde geldt voor Lansine en El Haji Yamudu Degene die de oudste rechten heeft, zit

---

[33] Dit verhaal is te vinden in Camara (1990) en was ook Clemens Zobel bekend

[34] Dat hij dit werkelijk doet bleek tijdens een concert van de griots uit Kela in Rotterdam op 28 oktober 1994 Lansine verspiak zich toen in een genealogie iets wat zelden gebeurt El Haji Yamudu keek hem vernietigend aan en tot de pauze heeft Lansine niet meer gesproken In de pauze vroeg hij mij een pil tegen de hoofdpijn en ook daarna heeft hij geen genealogie meer gereciteerd

[35] Zie hoofdstuk 7

in een positie die respect oplevert, maar van waaruit concreet handelen niet goed mogelijk is

Lansine's status wordt juist getoond door al 'het oudere' dat in de positie is om Lansine's status te kunnen uithollen en te ondermijnen Zonder die claims heeft de *kumatigi* geen status Tevens is Lansine op deze manier ingedekt tegen aanvallen van buitenaf Wanneer Lansine een fout zou maken, of wanneer hij beschuldigd wordt van het maken van een fout, zorgt de aanwezigheid van 'het oudere' ervoor dat de traditie zelf niet in gevaar komt Die wordt immers beter gekend door anderen dan Lansine Het bestaan van 'het oudere' geeft Lansine enerzijds een vrijheid van handelen (via bijvoorbeeld het leggen van verbale claims) en bevestigt anderzijds zijn status

Ten opzichte van zijn 'leerlingen', de jongere bevolking van Kela en onder zoekers, is de status van Lansine echter absoluut niets 'jongers' zegt in het openbaar het beter te weten [36]

De positie van Lansine vereist van hem een grote sociale vaardigheid aan de ene kant moet hij de absolute waarheid belichamen en deze ook uitstralen, maar aan de andere kant moet hij zijn autoriteit ontlenen aan anderen Hij moet beide perspectieven moeiteloos kunnen belichamen

Ik denk dat geen enkele 'oudere' het epos beter kan vertellen dan Lansine Diabate In hoofdstuk 7 zal blijken hoe intensief zijn leerweg is geweest Dat de grote hoeveelheid 'ondermijningen'[37] juist zijn status bevestigt, is een mechanisme dat tot nu toe over het hoofd is gezien in etnografische studies over Mande Maar dit principe is juist, in mijn metafoor, de essentie van de *minimimikolon*

Een onderzoeker verdrinkt in de draaiende put zodra hij in Mande 'stapt' Op het eerste gezicht lijkt alles perfect kloppend, omdat elke groep zijn status onmiddellijk herleidt tot een bepaalde standaardpositie die onderbouwd wordt met een historische claim Daarnaast blijkt de plek van onderzoek 'toevallig' net de plaats te zijn die 'eigenlijk' rechtmatig de hoogste status toekomt

Op het eerste gezicht lijken verhalen in Mande in tegenstelling met elkaar Bij nadere bestudering wordt echter een zekere logica duidelijk, steeds weer liggen bepaalde principes ten grondslag aan de relaties van personen Die relaties zijn gebaseerd op tweedelingen die parallel lopen en die in elkaars verlengde liggen De volgende lijst zou kunnen helpen bij het inzichtelijk maken van Mande verhalen, hoewel ik expliciet stel dat er geen noodzakelijk verband is tussen alle tweedelingen afzonderlijk

---

[36] Zie hoofdstuk 7

[37] Regelmatig hebben zowel inwoners van Kela als wetenschappers mij toevertrouwd dat Lansine er niets van kon

immobiliteit	mobiliteit
(re)produktie	expansie / geweld
oudere	jongere
dorp	wildernis
autochtoon / stichter	allochtoon / vreemdeling
grondvoogd	dorpschef
badenya (harmonie)	*fadenya* (oorlog)
landbouwer	jager
mansa	*faama / keletigi*
moeder	zuster / echtgenote
orde	dynamiek toverkracht
ontvangen	geven
permanente status	tijdelijke status
opdracht	uitvoering

Jong staat voor mobiliteit en verandering, oud voor immobiliteit en continuiteit Nu wordt duidelijk wat Fa-Digi Sissoko zei (zie aanhef van dit hoofdstuk) 'Wat zitten niet oplost, zal reizen oplossen ' Oftewel 'Wat de oudere broer niet kan, kan de jongere broer '

Dit systeem kent een grote flexibiliteit gezien de perspectiefwisselingen die mogelijk zijn, omdat beide posities in elke tweedeling uitgewerkt kan worden tot een claim op superioriteit binnen een hierarchische relatie Van een voorbeeldige perspectiefwisseling werd ik zelf het slachtoffer

CASE Een lezing op het Institut des Sciences Humaines

Hoewel mijn Frans gebrekkig is, besloot ik om toch in Mali mijn onderzoek in die taal te presenteren Op 6 oktober 1994 gaf ik een lezing op het ISH over de positie van de jongere broer in genealogieen en ik stelde dat in de negentiende eeuw deze positie 'politiek' prestige en militair leiderschap representeerde

Na afloop werd ik bedankt door de heer Haidara, voorzitter van het 'Departement van Orale Literatuur', die de discussie zou inleiden Hij startte met de opmerking dat ik 'overtuigend had aangetoond dat politiek onbelangrijk was in Mande' Hij beargumenteerde dat het door mij gemaakte onderscheid oudere broer - jongere broer overeenkwam met het (cosmologische) onderscheid 'pouvoir spirituel' - 'pouvoir temporel' Ik bevestigde volgens hem niets anders dan dat de oudere broer degene was die echt belangrijk was[38] en dus bewees ik dat 'politiek' onbelangrijk was

Deze case toont de *minimunikolon* in optima forma De heer Haidara redeneerde vanuit de waarden die de oudere broer worden toegeschreven, stelde de superioriteit van diens status voorop, en bagatelliseerde vervolgens mijn onderzoek!

[38] Vergelijk dit met het verhaal van Bakari Sidiki Sumano eerder in dit hoofdstuk

De *minimmikolon* heeft twee kenmerken Ten eerste kiest men een begmsituatie om de ander te overtuigen Vergelijk dit met het verhaal over Benba Kanda, de vader die zijn zonen geschenken vroeg en die de jongste zoon in Kangaba liet wonen Jeli Kanku Madi stelt a priori impliciet dat Benba Kanda reeds in Kangaba woonde Ten tweede toont de *minimmikolon* dat de Mande-samenleving per definitie dynamisch is [39] Een 'jongere broer' is pas een echte jongere broer wanneer hij de bestaande situatie provoceert, en meer probeert te krijgen dan hem toekomt Wanneer hij in de problemen komt, moet 'de oudere broer' de orde herstellen Zo draagt Lansine Diabate de genealogie van Sunjata uit, de politieke claim van de Keita Kandasi, en verleent 'het oudere' zowel status aan hem, alswel dat 'het oudere' zich van Lansine kan distantieren, wanneer de 'realiteit' dwingt tot voorzichtigheid

Ter afsluiting

De relatie tussen het Sunjata-epos en de Mande-samenleving is nu duidelijk geworden Het verhaal is het fundament voor een complex systeem van hierarchische relaties die gelden in een bepaalde context Het epos zelf bleek gerelateerd aan een ordening tussen de vorstelijke dynastieen Wisselingen van perspectief zijn gangbaar tot op zekere hoogte Het is de kunst deze plausibel te maken Ik heb aan de hand van de metafoor 'de draaiende put', in werkelijkheid een heilige plaats in Kangaba, aangegeven volgens welke patronen verhalen en de samenleving met elkaar verbonden zijn en elkaar veronderstellen

De dynamiek in samenleving en in traditie wordt weergegeven door leiderschap te verwoorden in termen van jong en recent De positie van 'afstammeling van de jongste broer' heeft in relaties tussen Keita-vorsten de voorkeur Vandaar dat de positie van Kangaba in pre-koloniaal Mande om een herwaardering vraagt In de negentiende eeuw kenmerkte de Mande-samenleving zich door een complex alliantie-systeem De feitelijke macht van Kangaba (grote muren, groot paleis, groot handelscentrum) ligt in het verlengde van zijn status als jongere broer Het is onbekend hoe lang Kangaba deze positie reeds innam, op grond van het modelmatige karakter van genealogieen kan een eventueel recentelijke komst van de Keita naar Kangaba niet bewezen worden vanuit de mondelinge overlevering

Een vergelijking met de rijken ten noorden van Kangaba toonde aan hoe belangrijk het in het stroomgebied van de Niger was om de positie van legerleider te hebben de heersende elite voerde permanent oorlog en dit had zijn neerslag in de ideologie Kangaba vormde een centrum van oorlogsbedrijf Delafosse zat misschien niet eens zo ver bezijden de waarheid toen hij 'ex nihilo' beweerde dat Kangaba eeuwenlang de hoofdstad van het Mali rijk was geweest Ook wordt nu duidelijk waarom er een

[39] Voor dit idee bedank ik Clemens Zobel voor zijn bijdrage Zie ook Jansen en Zobel (1996)

onderscheid is in de 'titels' die vorsten zichzelf toeeigenen de *mansa* is de 'zittende macht', en de *faama* staat voor zijn ambities om zijn macht te vergroten

De vorsten van Kangaba hadden een *baden* relatie met alle omringende vorsten Dit betekent dat er een goede grond was voor samenwerking, maar ook reden voor conflict omdat de relatie hierarchisch was het was altijd jongere versus oudere Slechts ten opzichte van vorsten van ver weg gelegen gebieden stond men in een *faden*-relatie Met deze vorsten had men zelden iets te maken en dat werd uitgedrukt door middel van die relatie Het is nu duidelijk waarom de Keita Kandasi uit Kangaba nooit hebben geaccep teerd dat de Fransen hen in ballingschap stuurden en de 'oudere broer' uit Figira naar Kangaba haalden Ook is het duidelijk waarom deze nooit is geaccepteerd door de bevolking van Kangaba de vorst uit Figira was niet de legitieme leider van Kangaba

De modellen van de orale traditie (of moet ik zeggen 'het model van de *minimunikolon*') en de Mande samenleving kunnen niet los van elkaar bestaan, zij veronderstellen elkaar Vandaar de titel van dit hoofdtuk 'Mande als samenleving en vertelling' De functie van het Sunjata-epos is meer dan een 'symbolische' en het epos is meer dan een 'fossiel restant' Het Sunjata epos heeft in eerste instantie betrekking op de ordening tussen vorstelijke dynastieen Deze ordening bestaat uit kunstmatige verwantschapsconstructies die gebaseerd zijn op principes van een patrilineair afstammingssysteem Aangezien de vorstelijke families onderling legerleiderschap betwistten, wilden zij ten opzichte van elkaar de positie van jongere broer innemen Daarnaast geeft het epos ordening aan de bevolking van de Haut Niger, omdat Sunjata aan de oorsprong staat van een *jo*, een heilig pact dat de relaties tussen de *jamuw* regelt en dus iedereen verbindt Iedereen heeft immers een *jamu* en aanvaardt de door Sunjata opgedragen 'maatschappelijke taak', een alom bekend stereotiep 'talent' Deze geven de dragers van een *jamu* zelf vorm in de verhalen over hun *jamu* Al die verhalen kristalliseren zich uit in relatie tot elkaar Hoewel de fundamentele structuur van die verhalen vaststaat, kan de uitwerking ervan toch erg pretentieus zijn Dat garandeert de *minimunikolon*, de draaiende put Deze stort echter in elkaar zonder het Sunjata-epos, dat onmisbaar is voor de samenleving

De *minimunikolon* draait omdat er geen permanente, absolute statushierarchie bestaat Aan elke positie kan status worden ontleend In bepaalde contexten, in relatie tot sommigen, is het zinvol om afstamming te traceren via de jongere broer, terwijl in een andere context de meeste rechten ontleend kunnen worden aan de positie van afstammeling van de oudere broer Niemand heeft er baat bij om de draaiende put stil te zetten, het gaat om wie als het ware - de draaiing bepalen mag En diegene 'geeft er zijn eigen draai aan'

De relatie tussen epos en samenleving heb ik nu behandeld en dus rest mij aandacht te besteden aan de overlevering van het epos bij de griots van Kela Tot nu toe werkte ik vanuit de vooronderstelling dat het Sunjata epos op een lokatie, dat wil zeggen in een zogeheten centrum van orale traditie, nooit en te nimmer verandert In de komende

hoofdstukken zal ik beschrijven hoe in Kela het epos de facto nauwelijks verandert en hoe het in de ogen van de bevolking van de Haut-Niger integraal en foutloos wordt overgeleverd. Ik heb het principe van de draaiende put uitgelegd, maar de vertellers bij uitstek, de Diabate uit Kela, zijn er tot nu toe bekaaid van afgekomen. Zij hebben echter de verantwoordelijke taak om het Sunjata-epos te kennen en om claims van anderen te kunnen ontkrachten en de claims van de Keita uit Kangaba te profileren. Daarvoor is niet alleen kennis van zaken, maar ook een achtenswaardige handelwijze nodig. Deze twee aspecten staan centraal in de laatste twee hoofdstukken.

HOOFDSTUK 6
GEHEIM EN WAARHEID, SCHAAMTE EN GIFT; PRESENTATIE VAN DE DIABATE UIT KELA

'Wij, griots van Mande, zeggen geen woorden
zonder de betekenis eraan toe te voegen!'

Inleiding

Lansine Diabate is trots op het feit dat hij griot is, zoals blijkt uit de hier geciteerde woorden uit zijn mond. Deze uitdrukking gebruikt Lansine regelmatig tijdens opvoeringen en daarmee wijst hij en passant op het belang van de *jeliw* voor de samenleving. Een andere uitdrukking die het belang van de *jeliw* aangeeft, luidt als volgt: '*Jeliya* (het *jeli*-zijn) is als een broekriem; wanneer je het weghaalt, zakt de broek naar beneden.'

Het grote aanzien van de Diabate uit Kela en de wijze waarop zij dit aanzien behouden, staat centraal in dit hoofdstuk. Er zijn in elk dorp in de Haut-Niger griots te vinden die spreken bij een doop of een begrafenis (voor dergelijke handelingen, zie Camara 1976, p. 139 ss.). De Diabate uit Kela staan echter boven dergelijke 'standaardgriots'. Een beschrijving van het gedrag en de status van de Diabate uit Kela is nodig om te begrijpen waarom het Sunjata-epos een belangrijke plaats blijft innemen in de Haut-Niger.

Dit hoofdstuk heeft tevens tot doel om, in navolging van Conrad en Frank (1994), te laten zien dat termen als '*nyamakala*' en '*jeli*' een zeer grote diversiteit herbergen. Ik denk dat Schipper een juist beeld geeft wanneer zij het volgende stelt (Schipper 1989, p. 150):

> "In feite is de positie van de griots ambigu. Aan de ene kant hebben ze een zekere macht, maar ze zijn ook afhankelijk van de welwillendheid van potentiële geldgevers en daarin lijken ze op bedelaars. Dit geldt natuurlijk vooral voor ambulante griots die niet aan een bepaalde patroon of een bepaalde groep zijn gebonden."

In dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten dat de Diabate uit Kela in het geheel niet voldoen aan de beschrijving van ambulante griots; zij hebben een hoge status en daardoor beslist 'een zekere macht'. Deze status ontlenen zij aan hun gedrag en hun relatie

met de vorsten van Kangaba. Deze twee aspecten geven in combinatie met elkaar een aura van exclusiviteit aan de kennis van de Diabate uit Kela.

De positie van griots is niet te doorgronden zonder eerst uitvoerig stil te staan bij de positie van het gesproken woord in Mande. Daarom begint dit hoofdstuk met een analyse hiervan. Ik bekijk ondermeer hoe de Diabate uit Kela omgaan met het feit dat zij 'de waarheid in pacht hebben' en hoe zij 'geheimen' koesteren. Ik kan niet beschrijven welke waarden achter de term 'waarheid' (*tinye*) schuilgaan, zonder aandacht te besteden aan het begrip 'schaamte' (*malo*). Aan de hand van 'schaamte' en 'waarheid' wordt duidelijk waarom mensen aan de Diabate uit Kela giften geven.

Daarna schets ik portretten van vijf griots uit Kela die representatief zijn voor het gedrag en de status van de Diabate uit Kela. Het betreft vijf personen zonder wier medewerking ik mijn onderzoek nooit zou hebben kunnen verrichten.

Achtereenvolgens beschrijf ik de broers El Haji Bala en El Haji Yamudu, mijn gastheer Lansine en mijn 'oudere zus' Bintan. Deze vier personen bepalen voor het grootste deel het officiële gezicht van de tientallen griots die in Kela wonen. Ik sluit af met de beschrijving van de minder succesvolle carrière van mijn buurman Mamadi. Deze vijf portretten illustreren hoe de Diabate uit Kela hun aanzien weten te behouden en welke positie het gesproken woord daarbij inneemt. In het hoofdstuk 7 zal ik aandacht besteden aan de leerweg van een griot en de wijze waarop de Diabate het Sunjata-epos overleveren en toch het beeld van exclusiviteit vasthouden.

Woorden, betekenissen en geheimen

De status van de Diabate uit Kela, en van *jeliw* in het algemeen, is slechts te begrijpen vanuit de bijzondere lading die het gesproken woord, *kuma*, in Mande heeft.[1] Deze lading geeft een extra dimensie aan de verhalen, die ik tot nu toe louter als informatiedragers heb geanalyseerd.

Gesproken woorden hebben namelijk *nyama*, een gevaarlijke kracht.[2] Wie in staat is om deze kracht te beteugelen, kan wonderbaarlijke zaken verrichten door middel van 'slechts' woorden. Zo vertelde El Haji Bala aan de Guinées-Zweedse schrijver Mohamed Tounkara dat hij in zijn leven slechts één ding had gedaan

[1] In deze studie beperk ik mij tot de bijzondere status van het gesproken woord. Deze status gaat gepaard met allerlei gezegden en uitdrukkingen over het gesproken woord en zijn sprekers, de *jeliw*. Deze, meer literaire, aspecten behandel ik hier niet. Zie hiervoor Camara 1976, p. 237 ss.

[2] Voor *nyama*, zie hoofdstuk 4.

waarop hij trots was bij de inwijding van de Kitabolon, het 'verenigingsgebouw' van de *jeliw* uit Kita, had hij de deuren ervan geopend door louter te spreken![3]

Ook Lansine dicht zichzelf dergelijke krachten toe op grond van de woorden die hij uitspreekt Op 13 oktober 1992 sprak hij in Bamako tijdens de bediging van Bakari Sidiki Sumano als voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali' Vlak voor zijn optreden had El Haji Yamudu aan het publiek toestemming gegeven om opnames te maken Eerder op de avond had ik persoonlijk toestemming gevraagd aan Lansine zelf Omdat het publiek enthousiast was over de mogelijkheid om woorden van de *jeliw* uit Kela op te nemen, stond er uiteindelijk een muurtje van zes ghettoblasters voor Lansine Die avond viel de electriciteit regelmatig uit Omdat ik gebruik maakte van een walkman die op batterijen liep, was ik de enige met een volledige registratie van Lansine's optreden

Toen wij na de festiviteiten waren teruggekeerd in Kela, vertelde Lansine aan iedereen dat hij de electriciteit had laten uitvallen Hij had namelijk aan de anderen geen toestemming gegeven om opnames te maken Toen ik in de herfst van 1994 in Kela was, vertelde Lansine dit verhaal nog steeds aan bezoekers Ik kreeg de indruk dat sommigen Lansine's verhaal met enige skepsis ontvingen, maar anderen bestreden mijn opvatting dat het hier om 'toeval' ging Waar of niet waar, Lansine's verhaal geeft aan welke krachten een griot toedicht aan het uitspreken van woorden (zie ook Hoofdstuk 7, Uitvoering 3)

Hoe beladen het spreken van woorden is, bleek ook toen Bintan Kouyate in oktober 1994 ziek werd tijdens haar tournee door Nederland Zij had juist drie concerten in vijf dagen gegeven Tijdens die concerten had zij vele lofprijzingen gezongen Bintan beweerde dat zij ziek werd, omdat zij te veel *kumaw* had gesproken Het kostte mij enige moeite haar ervan te overtuigen dat de grote klimaatswisseling de oorzaak van haar ziekte was

De speciale lading van woorden ligt in de *nyama* die vrijkomt bij het uitspreken ervan Daarom is het beheersen van de betekenis (*koro*) van woorden een noodzaak Wie woorden spreekt zonder de betekenis te kennen, speelt met vuur! Hij weet immers niet welke *nyama* hij laat vrijkomen Daarom ook is Lansine Diabate nog steeds bang dat ik mijn opname van het Sunjata-epos aan Malinezen zal laten

[3] Mijn gesprek met de heer Tounkara vond plaats op 3 mei 1994 te Amsterdam De inwijding van de Kitabolon vond plaats rond 1985 Een videoverslag hiervan is te vinden in het Nationaal Museum in Bamako Een foto van dit gebouw siert de omslag van M M Diabate s roman uit 1985 El Haji Bala en El Haji Yamadu waren bij deze feestelijke gebeurtenis aanwezig als genodigden uit Kela Zij spraken het publiek enkele malen gedurende korte tijd toe (zie video) Zie ook noot 7 en noot 17

horen Als gedrukte tekst vindt hij er geen dreiging van uitgaan, het gesproken woord heeft voor Lansine een bijzondere kracht.[4]

Niet iedereen heeft de status om de *koro* te kennen Veel woorden zijn namelijk *kuma kòroba*, 'zeer oude woorden' [5] Voor de betekenis van die woorden dient men zich te richten tot degene die de hoogste status heeft onder de aanwezigen De woorden van die mensen hebben immers de meeste kracht, El Haji Bala opende een deur ermee en Lansine liet de electriciteit ermee uitvallen

De betekenis blijkt dus gerelateerd aan status Degene met de hoogste status is vaak een oude man of een lid van een bijzondere groep mensen, zoals de Diabate uit Kela Vandaar dat iedereen zich richt tot de oude Diabate om de betekenis van woorden te horenen De vragensteller aanvaardt het antwoord zonder kritiek te leveren, ook al heeft hij zelf een andere uitleg in gedachte Ook wanneer een oude Diabate eerder een andere uitleg heeft gegeven voor hetzelfde woord, weerspreekt hij hem niet De vragensteller realiseert zich dan slechts dat de oude Diabate het niet opportuun acht om hem exacte duidelijkheid te geven Vaak zal de oude helemaal geen antwoord geven In dat geval redeneert de vragensteller dat de oude het antwoord wel weet, maar dat hij het geheim wil houden Dit was bijvoorbeeld het geval toen de heer Tounkara aan El Haji Bala vroeg hoe hij de deuren met woorden had geopend Dat weigerde El Haji Bala te vertellen

De antwoorden kunnen vaak briljante eye-openers lijken, maar blijken bij nader inzien vaak ter plekke geconstrueerde verwijzingen naar alom bekende thema's Een voorbeeld van een dergelijke vaardigheid om kennis te contextualiseren vond ik toen ik de betekenis zocht van een veelgehoorde epitheton voor Sunjata 'de hond die de zeep grijpt'

CASE Hond grijpt zeep

De uitdrukking 'de hond die de zeep grijpt' hoorde ik voor het eerst in een loflied (*fasa*) voor Sunjata, gezongen door de beroemde griot Banzumana Sissoko (gestorven in 1987) [6] Cemako Kante vertaalde de uitdrukking (*safunetawulu* in het Bambara) met 'le chien qui prend le savon' Toen ik een

---

[4] Dit is een gangbare opvatting in samenlevingen waarin het geschreven woord als communicatiemiddel een marginale plaats inneemt, zie Ong 1982, met name hoofdstuk 3 en Jansen 1989 Zie ook noot 1

[5] In het Frans sprak men over 'des paroles très profondes' Er zijn vele termen gangbaar voor dit soort woorden bijvoorbeeld ook *kuma seben seben*, 'zeer serieuze woorden' Lansine Diabate gebruikte bijna altijd het neutrale woord *kumaw* 'woorden'

[6] Hij maakte twee LP's in de beroemde Bahrenreiter-serie (zie bronnenlijst) Voor de persoon van Banzumana, zie Werdekker 1989

nadere toelichting vroeg, antwoordde hij dat het een 'ancienne parole' was Een dergelijk antwoord kreeg ik ook van anderen in Bamako

Ik geloofde niet dat het een oude uitdrukking betrof, omdat ik dacht dat *safunè* een neologisme was dat van het Franse 'savon' afstamde. Daarom heb ik gedurende mijn gehele veldwerk mijn oor te luister gelegd wanneer de uitdrukking ter sprake kwam. Later zou ik er achter komen dat het woord ontleend is aan het Arabisch en '*safunè*' reeds door René Caillié werd gehoord (Jansen 1994A, p. 128, noot 5). Dit neemt echter niet weg dat mijn onjuiste veronderstelling over de etymologie interessant etnografisch materiaal heeft opgeleverd over de wijze waarop kennis gecontextualiseerd wordt.

De uitdrukking *safunètawulu* blijkt reeds decennia lang in Mande bekend. Ondermeer werd hij reeds rond 1910 in Kita gebruikt (uit Keita 1988, p 9):

> "Le chien qui a pris le savon n'epargnera pas un os
> Ce chiot preneur de savon
> Le chiot qui a pris du savon."

Daarmee had ik echter de betekenis nog niet ontrafeld. Ik besloot het daarom in Kela na te vragen 's Avonds dronk ik altijd thee met Lansine, zijn zonen en hun vrienden Gedurende zulke avonden luisterden wij vaak naar muziek op een cassetterecorder Lansine lag dan meestal te dutten in zijn hangmat Op een avond stopte ik de gewraakte opname in de cassetterecorder Iedereen bleek het lied te kennen en luisterde aandachtig

Toen de griot '*safunètawulu*' zong, begon ik luid te lachen. Iedereen keek verschrikt naar mij, ik was immers zo'n bedeesde jongen 'Ik versta '*safunètawulu*',' zei ik, 'dat vertaal ik als 'hond grijpt zeep', maar dat kan natuurlijk helemaal niet Hahaha, een hond die zeep grijpt!'

Tot mijn verbazing verzekerden alle omstanders mij dat ik deze woorden correct had vertaald. Daarop wilde ik de betekenis weten. Het antwoord hierop moesten zij mij echter schuldig blijven; het was een 'ancienne parole' en *gundo*, geheim. Zij stelden derhalve voor om Lansine wakker te maken. Na enig formeel bezwaar te hebben gemaakt, stemde ik hierin toe

Bij het horen van Banzumana's stem gaf Lansine onmiddellijk de diepere betekenis van de vreemde uitdrukking Hij zei dat ik de uitdrukking juist had vertaald. 'Het gaat over een moeder-hond,' zo meende hij, 'als zij zeep grijpt is dat natuurlijk een zeer uitzonderlijke daad Een dergelijke moeder zal dan zeer bijzondere en dappere zonen krijgen '

Door te verwijzen naar het belang van de moeder gaf Lansine een uitleg die typerend is voor de bevolking van Mande. De liefde voor de moeder besprak ik reeds in hoofdstuk 2 en noemde daar de uitdrukking 'alles wat je hebt, is je moeder'

Een jaar later deed zich de mogelijkheid voor om de 'hond grijpt zeep'-kwestie wederom ter sprake te brengen. Deze maal betrof het een opname van een Sunjata-*fasa* uit Kela zelf. Lansine had het bandje gekregen via een Franse onderzoeker die de opname rond 1978 had gemaakt. Ik kon het niet nalaten om te gaan giechelen toen ik de vrouwen uit Kela '*safunètawulu*' hoorde zingen. 'Dat zal ik nooit begrijpen,' zei ik hoofdschuddend, in het midden latend of Lansine zich nog zou herinneren dat hij mij ooit de uitdrukking had uitgelegd.

Deze maal werd de 'hond grijpt zeep'-zin gevolgd door een waarschuwing voor de gemene hond. De hond die zeep grijpt is dus een gemene hond. Ik was benieuwd welke verklaring Lansine nu zou geven. Een vergelijking met de zo geliefde moeder lag nu immers niet voor de hand.

Lansine verklaarde de uitdrukking als een waarschuwing. Als een hond zeep grijpt, is dat een onschuldige daad. Maar het is wel iets uitzonderlijks; andere honden kunnen dit niet. De zeepgrijper zal zijn ware aard tonen en onmiddellijk toeslaan als zich de mogelijkheid voordoet om het bot te grijpen.

Een dergelijk verhaal kwam mij bekend voor. Zoals ik in hoofdstuk 2 reeds vertelde, beweren vele machtige geslachten dat zij als vreemdeling zijn gekomen en de macht hebben gegrepen. Net als de hond zijn zij eerst als de onschuldige gast ontvangen en hebben zij zich later als veroveraar ontpopt. De opname uit 1978 legt ook dit verband met de vreemdeling: Sunjata wordt eerst bezongen als een machtige vreemdeling (*lolan*) voordat '*safunètawulu*' wordt gezongen.

Met zijn uitleg gaf Lansine wederom een plausibel en sluitend antwoord. Immers, nu de vrouwen de kracht van de vreemdeling hadden bezongen, moest aan 'hond grijpt zeep' in deze context betekenis worden verleend. Lansine contextualiseerde de uitdrukking beide malen moeiteloos door te verwijzen naar zowel de tekst als naar algemeen bekende waarden. Dit vereist veel creativiteit en een grote kennis van de samenleving.

De jongeren zeiden dat de betekenis van *safunètawulu* een geheim (*gundo*) was. De betekenis van 'oude woorden' is altijd geheim.[7] *Gundo* is een begrip dat verwijst naar de relatieve onbespreekbaarheid van een onderwerp. Het kan om iets onfatsoenlijks gaan; het is bijvoorbeeld een *gundo* dat 'de ongetrouwde dochter van X zwanger is van de zoon van Y'. Hoewel velen van zoiets op de hoogte zullen zijn, mag bijna niemand het zeggen. Maar ook kan de term *gundo* worden gebruikt als antwoord op een moeilijke vraag. De vragensteller moet dan berusten in de gedachte

[7] Een andere term voor geheim is *dalilu*. Sommigen maken een onderscheid tussen deze twee begrippen. Zo bevestigde M. Tounkara mijn opvatting van *gundo* (Amsterdam, 3 mei 1994), maar beweerde dat een *dalilu* een persoonlijk geheim is. Toen hij aan El Haji Bala had gevraagd hoe hij de Kitabolon had geopend louter door te spreken, zei deze dat dit een *dalilu* was. Een dergelijk onderscheid heb ik echter nooit kunnen vinden in de spreektaal in Kela. Cisse en Kamissoko geven een andere vertaling van *dalilu*, namelijk 'signification'. Bird en Kendall (1987, p. 16) schrijven echter: 'The means or powers required to perform an act are referred to as *dalilu*. The dangerous forces released through the performance of *dalilu* are referred to as *nyama*.' Dit werpt een ander licht op El Haji Bala's antwoord

dat de ondervraagde het niet opportuun acht een antwoord te geven, maar het wel weet

Het Sunjata-epos zit, evenals veel andere verhalen over het verleden, vol met *gundow* Zoals duidelijk werd in hoofdstuk 4 en 5 bevat het epos claims over de politieke verhoudingen Zo wordt het spreken over het verleden letterlijk en figuurlijk een beladen activiteit letterlijk wegens de *nyama* die vrijkomt, figuurlijk wegens de relatie tussen de verhalen en de politieke situatie in het heden Daarom is het maar enkele mensen - begenadigde sprekers met een hoge status - toegestaan om te spreken over het verleden Hoewel velen op de hoogte zijn van de verhalen over het verleden, mogen slechts weinigen er betekenis aan verlenen

Gundo en *kumaw koroba*, respectievelijk geheim en zeer oude woorden, zijn belangrijke termen voor een goed begrip van de positie van de Diabate uit Kela Ten eerste kunnen laatstgenoemden hun status vergroten door te beweren dat zij het geheim wel kennen, maar niet vertellen Ten tweede kunnen zij het geheim contextualiseren, zoals Lansine hierboven deed

Uit de case over 'hond grijpt zeep' blijkt hoe stabiel de sociale rangorde in de samenleving is De onbegrijpelijke uitdrukking ondermijnt de bestaande orde geenszins, zij geeft juist de mogelijkheid om de bestaande orde te bevestigen Want Lansine mocht zeggen dat hij de betekenis wel wist, maar niet vertelde omdat het een *gundo* was, of hij mocht de kennis contextualiseren Hij koos voor de laatstgenoemde optie In beide gevallen zou Lansine's status worden bevestigd

Slechts een ding zou het prestige van de Diabate kunnen ondermijnen teveel praten Daarom had niet iedere Diabate zijn eigen antwoord klaar, maar wezen zij mij door naar Lansine Daarom ook vertelt in Kela slechts een man het epos en zelfs die ene doet dat erg zelden Terwijl hij beschermd wordt door de 'de ouderen' (zie hoofdstuk 5), houden deze 'ouderen' juist hun mond Dat is het beste, want degene die teveel spreekt, wordt door ongeluk getroffen Van die opvatting gaf Bintan Kouyate hierboven reeds blijk

Bij officiele gelegenheden treden slechts enkele oude Diabate op als sprekers en deze zullen nooit met elkaar in discussie gaan Dat de oude Diabate niet veel zeggen, constateren de jonge Diabate ook Seydou Diabate, een zoon van El Haji Yamudu, merkte eens spontaan op 'De oude mannen leren je niets Ze leggen nooit wat uit Je leert slechts van de dingen die ze niet noemen '

De Diabate creeren een aura van exclusiviteit door schaarste te suggereren Zij doen geloven dat hun cultuurgoed slechts voor weinigen echt toegankelijk is [8] Dit is

[8] Ik dank Karim Traore voor de interessante discussie naar aanleiding van dit onderwerp februari 1994

waarschijnlijk ook de reden dat bij voorkeur alleen Bintan als *jelimuso* (griote, vrouwelijke griot) optrad. Wanneer zij afwezig was, bleek een vervangster moeiteloos te vinden. Het is blijkbaar normaal één vrouw te beschouwen als dé *jelimuso*. Op een avond groette de bovengenoemde Seydou een oude vrouw.[9] 'Zij was vroeger wat Bintan nu is,' lichtte hij mij toe.

De Diabate hekelen mensen die in hun ogen te pas en te onpas praten. Mijn buurman Mamadi stond bijvoorbeeld regelmatig bloot aan kritiek van D., een jongeman met wie ik bevriend was. 'Mamadi, il parle trop,' zei hij afkeurend, wanneer ik gezellig met Mamadi had gekeuveld en wat aantekeningen had gemaakt.

Ook de oude Mambi, classificatorisch de oudste *jeli*, stond vanwege zijn gedrag bloot aan veel kritiek. Mambi werd zelfs door kinderen voor gek versleten. 'Fou,' riepen ze, terwijl ze in zijn richting wezen. Mambi was echter geenszins gek of dement - dat kon ik opmaken uit mijn dagelijkse contact met hem - maar wel sentimenteler dan zijn leeftijdgenoten. Hij waardeerde het bijvoorbeeld zeer dat ik hem, volgens de regels, behandelde met alle egards die een oude man toekomen. Mambi toonde zijn gevoelens toen hij begon te huilen bij mijn vertrek uit Kela. 'Ik zal mijn zoon Sidiki nooit meer zien, want als hij terugkomt in Kela, dan ben ik er niet meer,' snikte hij. Dergelijk emotioneel gedrag viel niet in goede aarde bij zijn leeftijdgenoten. Zij keken kwaad naar Mambi, toen hij dit zei. Zo zagen zij niet dat ook ik snel een traan wegpinkte. De Diabate uit Kela vonden Mambi onuitstaanbaar weekhartig en daarom mag hij nooit in het openbaar spreken. Zijn leeftijdsgenoten snoerden Mambi zelfs de mond tijdens mijn opnames in november 1991, toen elke oude Diabate zijn zegje mocht doen.

Slechts afstandelijk en zelfbewust gedrag is gewenst. De Diabate uit Kela gedragen zich zeer vormelijk; zij leggen een grote nadruk op juiste omgangsvormen.[10] Zij ontvangen iedereen vriendelijk, doen alsof zij met iedereen open kaart spelen en alsof zij alles onder controle hebben. Maar zij zijn onpeilbaar. Zij kunnen erg vrolijk doen, maar van het ene op het andere moment 'verstarren'. Deze verstarring wordt dan veroorzaakt door een overtreding van de omgangsvormen die zij hebben gesignaleerd. Dan kunnen de Diabate vreselijk boos worden en zelfs niet meer eten, zo heb ik enkele malen ervaren, totdat de kwestie geregeld is.

De mannelijke Diabate wijzen openbaar sentimenteel gedrag af en wekken de indruk dat zij de voorkeur geven aan vormelijk, afstandelijk gedrag. Wanneer zijzelf verontwaardiging tonen, is dit mijns inziens meestal met voorbedachte rade. Ik heb

---

[9] Fanta Diabate, de moeder van Musa, een classificatorische broer van Lansine Zie hoofdstuk 2, beschrijving *lu* 5.

[10] Het is opvallend hoeveel nadruk Lansine legt op goede omgangsvormen in zijn vertolking van het Sunjata-epos. Er wordt steeds keurig gegroet, gevraagd hoe het met de familie gaat en verantwoording over gedrag afgelegd.

een paar maal meegemaakt dat de Diabate een gezellige stemming plotseling verstierden door verontwaardigd te reageren Dit is volgens mij een middel is om de aandacht op zich te vestigen en respect af te dwingen

CASE De verontwaardiging van de Diabate

Na de herdenking van het overlijden van Jemusa Sumano, de oude voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali' en voor de beediging van de nieuwe voorzitter, werd ene meneer Sumano beticht van het dansen op de Tiramagan *fasa* Gezeten naast zijn oudere broer El Haji Bala, hield El Haji Yamudu een tirade (let op de rolverdeling) Toen ik een omstander om vertaling had gevraagd, begreep ik werkelijk niet waarover El Haji Yamudu zich druk maakte De Tiramagan *fasa* is weliswaar een muziekstuk dat hoort bij de *jamuw* Traore en Diabate, maar ik had iedereen altijd op elke traditionele melodie zien dansen, wanneer iemand zich aangesproken voelde door de woorden, mocht hij reageren Op de melodie van *Tiramagan fasa* kunnen griots immers zingen en spreken voor dragers van elke mogelijke *jamu*

De omstander vertelde mij dat El Haji Yamudu een handje zand voor zich uit had gegooid op het moment dat de heer Sumano begon te dansen 'Heb je dat dan niet gezien?' vroeg hij verwonderd Met het werpen van het zand had El Haji Yamudu aangegeven dat er iets fouts gebeurde Namens de griots uit Kela klaagde hij dat de mensen uit Bamako geen omgangsvormen kenden

Volgens mij gaven de Diabate uit Kela met deze uitbarsting van verontwaardiging hun visitekaartje af aan de familie Sumano De Diabate gaven hiermee impliciet aan dat het nodig was om hen intensief te betrekken bij de organisatie van de ceremonie Die zou immers van geen waarde zijn, wanneer er teveel fout zou gaan De Sumano, die de Diabate hadden uitgenodigd om de nieuwe voorzitter te beedigen, konden niets anders doen dan trachten voortaan zulke confrontaties die gedurende enkele uren de stemming verpestten te vermijden Kortom, de Diabate 'hadden een punt gescoord'

In deze paragraaf werd duidelijk dat de woorden van de Diabate onlosmakelijk verbonden zijn met hun status alsmede met de krachten die het gesproken woord in zich herbergt De Diabate zijn zich bewust van deze krachten en zij worden alom gerespecteerd als degenen die de krachten kunnen beteugelen en de diepere betekenissen van de woorden kunnen doorgronden

'Jeliw' en schaamte

De Diabate uit Kela besteden veel aandacht aan dat wat zij als correct gedrag beschouwen Respect voor de ouderen staat daarbij centraal Natuurlijk is dit respect belangrijk in elk traditioneel Afrikaans dorp, maar in Kela lijkt het bijna overdreven

De Diabate uit Kela kennen in elke situatie een strakke onderlinge hiërarchische rolverdeling. Deze moet het belang bevestigen van een klein groepje oude Diabate, met El Haji Bala als middelpunt.

Deze aandacht voor respect (*bonya*) verklaart niet waarom mensen *jeliw* uitnodigen. Dat heeft zijn oorzaak in de woordkunst van de *jeliw*. Zij verstaan de kunst om mensen te laten 'opzwellen' (*ka bonya*) door lofprijzingen op basis van hun *jamu* te reciteren. Zou daarom iemand *jeliw* uitnodigen louter om zichzelf een pluim te geven? Een dergelijke voorstelling van zaken wordt gegeven door mensen die weinig affiniteit hebben met de activiteiten van griots. Ik meen dat er meer aan de hand is en men de griots waardeert, omdat zij bepaalde verhoudingen in de samenleving vertegenwoordigen én verkondigen.

In deze paragraaf geef ik aan waarom de bevolking van Mande zoveel waarde hecht aan *jeliw*. In eerdere hoofdstukken gaf ik aan hoe verwantschap, heden en verleden samen komen in iemands *jamu*. De inhoud die aan de *jamu* wordt gegeven is voor de drager ervan van groot belang. Aan de *jamu* koppel ik nu het begrip *malo*, 'schaamte'. Over dit begrip is mij geen literatuur bekend. Op grond van mijn veldwerk heb ik de indruk dat dit begrip van belang is bij het waarderen van de *jeliw*.

Met schaamte valt niet te leven en niet te spreken; men moet geen reden hebben om zich te schamen. Niemand weet echter zeker van zichzelf of hij geheel zonder schaamte is en de *jeli* kan daarbij uitkomst brengen door in het openbaar te verklaren dat iemand moreel hoogstaand is. Dat verdient een gift. De *jeli* bevestigt de afwezigheid van schaamte door de gulle gever in het openbaar te laten 'opzwellen'.

Op zijn beurt moet een *jeli* ook weer zonder schaamte zijn. Bij twijfel legt een *jeli* het probleem voor aan een hogere autoriteit. Hij zegt dan 'schaamte' te voelen om het te bespreken. De hogere autoriteit, in Kela bijvoorbeeld een man als El Haji Bala, kan deze schaamte wegnemen.[11] Als groep richten de Diabate uit Kela zich natuurlijk altijd tot de Keita Kandasi uit Kangaba als de hogere autoriteit - ook hier is wederom sprake van een 'draaiende put': elke groep zoekt autoriteit bij een andere groep. Zo weet de *jeli* hoe en of hij een bepaalde kwestie in het openbaar mag bespreken, of iemand in het openbaar mag roemen.

Wanneer een *jeli* eenmaal vrij van schaamte is, hoeft hij niet meer bang te zijn voor zijn publiek. Vele malen hoorde ik een Diabate uit Kela zeggen over zijn (groot)vader: 'Il n'avait pas peur!' Omdat de schaamte is weggenomen, weet de *jeli*

[11] Ik volg hier de beschrijving van een achterkleinzoon van Jemisa Sumano, de in 1992 overleden voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali'. De achterkleinzoon, een man van ongeveer twintig jaar oud, zei dat veel *jeliw* bij Jemisa langskwamen, wanneer zij zich ergens voor schaamden. Jemisa kon dan de schaamte wegnemen.

zich gesteund door zijn superieuren Hij is niet bang, omdat hij weet dat hij de waarheid (*tinye*) vertelt

Maar voorzichtigheid blijft geboden Het publiek kan zijn gedrag natuurlijk als schaamteloos ervaren! Wanneer de *jeli* echt te ver gaat, krijgt hij het etiket een 'leugenaar' te zijn Hogere autoriteiten zoals zijn gastheer en zijn 'oudere broers' zullen dan afstand nemen van zijn woorden en zo is zijn reputatie naar de knoppen Dit vraagt van de *jeli* dat hij een goed strateeg is

Het is in de literatuur over griots een wijdverbreide opvatting dat *jeliw* soms bewust liegen of zaken verdraaien Daardoor is het beeld ontstaan dat *jeliw* altijd leugenaars kunnen zijn en zij vaak niet meer dan de halve waarheid vertellen Ik ben het niet eens met dit beeld Mijns inziens doen de Diabate uit Kela - en vele andere *jeliw* met hen - altijd hun best zo 'objectief' mogelijk te zijn Het is echter onmogelijk 'objectiviteit' te realiseren, omdat nu eenmaal niet iedereen zijn zin kan krijgen en mensen identiteit krijgen in relatie tot elkaar Uit ergernis kan een benadeeld persoon de *jeli* een 'leugenaar' noemen De *jeli* zelf heeft nooit de bedoeling om te liegen Hij zal hoogstens een leugen toegeven om erger te voorkomen De *jeli* zelf wil liever de indruk wekken dat hij iemand kan maken en breken, wanneer hij maar wil Omdat iedereen een *jamu* heeft, en omdat deze belangrijk is voor zijn identiteit, is iedereen gevoelig voor de dreigende schaamte Dat is het fundament waarop de *jeli* kan bouwen, iedereen moet voelen dat zijn reputatie staat of valt met de woorden die de *jeli* over de *jamu* vertelt

De Diabate uit Kela bezorgen eigenlijk bijna nooit iemand schaamte Zij hoeven slechts de dreiging in stand te houden dat zij het kunnen Iemand echt voor schut zetten is veel te confronterend en kan leiden tot een conflict met die persoon Dat is gevaarlijk, omdat de betreffende persoon ongetwijfeld aanzien geniet, hij is immers iemand die status zoekt door in het openbaar een gift te doen

Voor de *jeli* is het belangrijk om bij zijn publiek a priori gevoelens van schaamte op te roepen Dan zal het publiek van te voren giften geven om de schaamte weg te laten nemen Het vormelijke gedrag van de Diabate, met El Hajı Bala als de absolute meester, werkt dit proces in de hand Omdat de Malinke normaliter hartelijke mensen zijn, voelt het publiek nattigheid wanneer de Diabate zo afstandelijk doen De Diabate versterken deze indruk door geen blijk van dankbaarheid te tonen, wanneer giften worden aangeboden 'Wij spreken niet voor geld, we zeggen gewoon de waarheid,' hoorde ik hen vaak zeggen Zo'n opmerking straalt onafhankelijkheid uit en die maakt de gever onzeker, hij krijgt de indruk dat de keuze van de lofprijzingen van de Diabate niet te beinvloeden is

Ik kreeg de indruk dat *jeliw* bij openbare optredens zelden schimpscheuten geven of belastende feiten uit de doeken doen Integendeel, bij een optreden is alles pais en vree, slechts lof valt het publiek ten deel De Diabate bezorgen tijdens openbare

festiviteiten niemand schaamte De een krijgt echter meer lof toegezwaaid dan de ander Zoals ik hierboven aangaf, beperken de Diabate hun verontwaardiging tot de voorbereiding van de openbare festiviteit, in dit geval met het doel de familie Sumano op het hart te drukken dat zij (de Diabate) een centrale positie verdienen

Landbouw en griotisme in Kela vijf portretten

Niet elke Diabate haalt inkomen uit muziek of woordkunst 'In Kela, daar bewerkt men het land!' 'Als je een echte *nyamakala* (ambachtsman) bent, dan bewerk je het land!' Dergelijke uitspraken heb ik vaak gehoord tijdens mijn verblijf in Kela [12] Het geeft goed aan dat landbouw de economische basis is voor alle inwoners van Kela, inclusief de Diabate

De economische zekerheid die de landbouw biedt, gebruiken de Diabate als een middel om grote giften te krijgen voor hun woorden 'Wij spreken niet voor geld, we zeggen gewoon de waarheid,' zeggen zij (supra) De Diabate uit Kela zijn beslist geen bedelaars Het spreekt voor zich dat het gepast is om grote giften te schenken aan dergelijke griots op het moment dat zij 'de waarheid' spreken

Uit de portretten die ik hieronder schets, blijkt ten eerste dat veel Diabate uit Kela hun hele leven op het land werken Ik schat dat ongeveer tien procent van de bewoners van de *luw* wel eens extra inkomsten hebben uit muziek of woordkunst Voor de Diabate uit Kela geldt dus ook wat ik in hoofdstuk 4 over de stereotiepen schreef elke Diabate is trots op het feit dat hij *jeli* is, maar slechts weinigen zijn daadwerkelijk actief als *jeli*

Ten tweede wordt duidelijk dat de giften soms groot zijn, maar incidenteel van aard, hoewel menig griot *jatigiw* (gastheren) heeft, mensen van wie de *jeli* met enige regelmaat (bijvoorbeeld elk jaar) een gift(je) krijgt Landbouw blijft altijd de activiteit die welvaart moet brengen De enige vrouw in Kela die substantiele bedragen verdient als griote is Bintan Kouyate Alleen in periodes waarin het de *jeli* echt voor de wind gaat met zijn muziek, kan deze ervan leven In die uitzonderlijke positie verkeert bijvoorbeeld Kasse Mady Diabate, een zoon van de overleden oudere broer van El Haji Bala Sinds enkele jaren woont en werkt Kasse Mady in Frankrijk Zijn cd's zijn in menige Nederlandse platenzaak te verkrijgen

Ten derde blijkt uit de portretten dat een Diabate niet aan Kela of het griotisme gebonden is Artiest of niet, hij kan ook elders een carriere beginnen op een totaal ander terrein Niemand is van jongs af voorbestemd om artiest te worden

---

[12] Vooral Lf Haji Mamadi Diabate uit Kela de jongere broer van *jelikuntigi* Mambi sprak deze mening vaak uit in mijn aanwezigheid

Ten vierde tonen de portretten dat iedere Diabate wel eens een tijdje buiten Kela heeft gewoond of gewerkt Dit geldt overigens voor bijna elke Malinke, mannen en vrouwen Wanneer de tijdelijke migratie een succes is, kan dit leiden tot permanente vestiging elders Wanneer een Diabate echter terugkomt naar Kela, betekent dit niet automatisch dat hij elders mislukt is

Ik schets eerst portretten van de drie oude mannen die het meest op de voorgrond treden Ik zal laten zien dat zij allen op hun eigen manier bepaalde familiebelangen behartigen Daarbij valt op dat het nageslacht van Kelabalaba (zie einde hoofdstuk 5) een centrale plaats inneemt temidden van de andere Diabate Daarna vertel ik het verhaal van twee volwassenen die inkomsten hebben uit *jeliya*, te beginnen met mijn 'oudere zus' Bintan Kouyate die hoopt op een professionele carriere als zangeres Daarna beschrijf ik hoe de carriere van mijn buurman Mamadi Diabate nooit van de grond is gekomen

CASE El Haji Bala Diabate - uitstraling

Wanneer de Diabate een officiele delegatie moeten samenstellen, is El Haji Bala per definitie het middelpunt Hij voert dan het woord namens Kela De anderen zwijgen verschillende meningen ondermijnen de status van de groep!

Hoewel Bala (geboren rond 1919) vriendelijk is tegen iedereen, kan menig bezoeker niet goed omgaan met zijn uitstraling Bala heeft een charisma dat elke bezoeker onzeker maakt Dit heb ik van vele collega-onderzoekers gehoord Zelf was ik ook nooit op mijn gemak bij hem, hoewel ik hem elke dag zag Op de een of andere manier voelde ik mij steeds te kijk gezet Terwijl ik andere *luw* rechtop lopend betrad, kwam ik bij Bala altijd schoorvoetend aan Ik voelde 'schaamte' en ik weet nog steeds niet waarom Bala's uitstraling kreeg nog een extra dimensie door het feit dat hij bijna de hele dag op de grond zat Zoals ik in hoofdstuk 5 uitlegde, is zitten een metafoor voor autoriteit Nu was Bala zo immobiel, doordat zijn heup versleten was, maar hij wist dit gebrek om te zetten in een teken van waardigheid

Iedereen die de Diabate in Kela bezoekt, gaat naar Bala, alle ogen in Kela zijn gericht op hem Malinese onderzoekers noemen hem 'le porte-parole des griots de Kela' en daarom stalt elke wetenschappelijke equipe zijn opname apparatuur voor hem uit Ook hoge functionarissen zag ik regelmatig bij El Haji Bala op bezoek komen, hun luxe personenwagen bij de ingang van de compound achterlatend als bewijs van hun aanwezigheid

Meer dan twintig jaar geleden was El Haji Bala een voortreffelijk *ngoni*-speler [13] Hij had toen zijn eigen groep artiesten rondom zich verzameld Bala's

[13] Een *ngoni* is een traditionele luit met drie of vier snaren

groep is ondermeer te horen op oude opnames van Bird (1968 en 1972) en Conrad (1976).

In Kela doen vele verhalen over Bala de ronde. Een volwassen mannelijke Diabate vertelde mij dat Bala een instrumentje heeft waarmee hij 's nachts mensen kan oproepen. Terwijl het geluid voor de inwoners van Kela niet te horen is, wordt een persoon elders gemobiliseerd om naar Kela te komen. Zelfs al woont diegene in Parijs! In hoofdstuk 1 schreef ik reeds dat Bala eind jaren zestig een onderzoeker had opgespoord, die zonder zijn toestemming over Kela had geschreven.

De hoeveelheid post die ik bij El Haji Bala zag binnenstromen, onderstreept zijn hoge aanzien. Tijdens mijn aanwezigheid in Kela ontving hij alleen meer brieven dan de rest van de bevolking uit Kela gezamenlijk.[14] De brieven kwamen uit geheel West-Afrika en Frankrijk. Ook in Bamako kenden veel mensen Bala. Zij noemden hem 'le marabout (islamitisch geleerde) Bala de Kela' of 'Kelabala'. Verscheidene malen ben ik in Bamako een Diabate tegengekomen die beweerde dat Bala zijn 'grand-père' was. Dit bleek dan in overdrachtelijke zin bedoeld te worden. Dat El Haji Bala welgesteld is, heb ik in hoofdstuk 2 reeds beschreven.

Hoewel jongeren in Kela mij vertelden dat El Haji Bala pas status kreeg ná het overlijden van zijn vader Bintusine, wijst de literatuur in Kela in een andere richting. Zo richtte Niane zich reeds eind jaren vijftig tot Bala. Ook Ly-Tall had hem als hoofdinformant voor Kela toen zij in de jaren zeventig veldwerk verrichtte in Mande. Als kenner van de traditie staat Bala dus al lang in de schijnwerpers. Zijn vooraanstaande economische positie heeft hij waarschijnlijk pas verworven na de dood van zijn vader Bintusine en diens broers. Toen kwam hem, als *lutigi*, het vaderlijk erfgoed toe.

Een deel van zijn aanzien ontleent El Haji Bala aan het feit dat hij marabout is. In die hoedanigheid krijgt hij veel opdrachten om amuletten te maken. 's Ochtends, wanneer ik de oude mannen ging groeten, vond ik Bala soms bezig met het vervaardigen van zo'n amulet. Op een briefje (van circa 10 cm bij 10 cm) maakte hij dan een tekening van een kruis en daaromheen schreef hij, héél langzaam en sierlijk, Arabische letters. Ongetwijfeld betrof het een tekst uit de Koran. Na het beschrijven vouwde Bala het briefje op en omwikkelde het met wit touw, zodat er een bolletje ontstond. De amulet gaf hij mee aan de persoon die naast hem zat te wachten totdat hij klaar was.

El Haji Bala vertelde mij dat hij in Kela de koranlessen had gevolgd bij de koranleraar (*karamogo*) Mambi Haidara. Later heeft hij nog elders gestudeerd. Uiteindelijk heeft hij een belangrijk diploma in de koranleer (*jaburu kitabu*) behaald. Van de oude Diabate is El Haji Bala de enige die veel koran-onderwijs heeft genoten.

---

[14] Ik nam vaak de post voor Kela mee uit Kangaba

El Haji Bala geniet ook aanzien om zijn kennis van geneeskrachtige planten. Vaker dan tot de andere ouden wendde men zich tot hem in geval van ziekte. Eenmaal trof ik bij Bala een jonge 'griote' uit Bamako aan. Zij had problemen met haar stem. Om deze te verhelpen, had zij Bala in Kela opgezocht. Zij is enkele dagen bij hem gebleven om medicijnen te krijgen (zie ook Inleiding).

El Haji Bala (links) en El Haji Yamudu (rechts).

CASE: El Haji Yamudu Diabate - artiest

El Haji Bala's jongere broer El Haji Yamudu (geboren in 1923) maakt een heel andere indruk op mensen. Hij kan goed de paljas spelen in informele situaties. Bij officiële gelegenheden neemt hij echter een andere gedaante aan; dan kan hij erg afstandelijk en formeel zijn. El Haji Yamudu is de gastheer van de meeste onderzoekers die naar Kela komen voor onderzoek naar orale traditie.[15] De jongere broer specialiseert zich nu eenmaal in 'externe contacten'.

El Haji Yamudu is vaak niet in Kela aanwezig. Hij is dan in een grote stad (Bamako of Segou). Wanneer hij wel in Kela is, maakt hij - evenals zijn broer Bala - bijna altijd deel uit van officiële delegaties wanneer de Diabate een andere plaats bezoeken.

In zijn jeugd is El Haji Yamudu handelaar geweest (Camara 1990, deel II). In de jaren veertig startte hij zijn carrière als artiest. Net als zijn oudere broer

[15] Bij hem verbleven onder andere Charles Bird, David Conrad en Massa Makan Diabate

Bala had El Haji Yamudu een groep om zich heen verzameld. Samen met Bremajan Kamisoko (gestorven in circa 1989) vormde hij daarvan de kern. Een foto in El Haji Yamudu's woonkamer herinnert nog aan die tijd. Zij is genomen ter gelegenheid van de feesten in het kader van de onafhankelijkheid van Mali in 1960.

Foto gemaakt bij de feesten ter gelegenheid van Mali's onafhankelijkheid in 1960. Rechts zit El Haji Yamudu, toen nog Yamudu. In het midden zit de balafoonspeler Nankoman Kouyate, de vader van Bintan Kouyate. Links van Nankoman zit Bremajan. Tweede van links staat Siramuri Diabate, Nankomans echtgenote. Zij zong en danste in deze groep en legde hiermee de basis voor haar latere roem.

Het 'duo Yamudu et Bremajan' genoot grote populariteit in de wijde regio in de jaren vijftig tot en met zeventig. Yamudu vertelde mij dat hij van Kayes tot Mopti en in Guinée en Ivoorkust heeft opgetreden. Dat El Haji Yamudu een groot artiest was, was soms nog te zien wanneer hij bij optredens in de jaren negentig met een sabel danste. Dat was echt entertainment: hij gooide de sabel in de lucht en ving hem vlak voor de gezichten van de omstanders op. Helaas verhindert zijn huidige zwakke gezondheid hem vaak om deze act op te voeren.

Het is geen toeval dat juist de broers Bala en Yamudu zulke belangrijke mensen zijn in Kela Hun *bonda* kent een lange traditie van grote faam en veel talent Deze roemrijke traditie begint met Kelabalaba, de eerste spreker bij de zevenjaarlijkse opvoering van het epos en de grootvader van beide broers Behalve Kelabalaba kent deze *bonda* de legendarische *ngoni*-speler Bintufaama, de vader van bovengenoemde Siramuri Diabate Hij kende het toppunt van zijn roem in de jaren veertig Zijn *ngoni* zou nog doorgespeeld hebben wanneer Bintufaama zelf al met spelen was opgehouden [16] Bintufaama's broer Bintusine, de vader van de twee broers El Haji Bala en El Haji Yamudu, was ook een beroemd man El Haji Bala toonde mij ooit een foto van hem Daarop zat hij te paard, gekleed als een groot krijger Bintusine en Bintufaama zijn nooit officieel verteller van het epos geweest, maar hun status staat buiten kijf Wanneer de Diabate uit Kela over zichzelf zongen, hoorde ik vaak de namen van deze twee voorouders

De jongere generaties van deze *bonda* gaan verder in de voetsporen van de ouderen Bala en Yamudu hebben inmiddels een grote reputatie, Siramuri is legendarisch en van de jongste generatie timmeren Kasse Mady, in Frankrijk, en diens jongere broer Lanfia, die nog in Kela woont, flink aan de weg Veel grote artiesten blijken dus voort te komen uit het onmiddellijke nageslacht van Kelabalaba

Bala en Yamudu genieten een hoog aanzien Dit betekent niet dat zij hiervan passief genieten Integendeel, bij officiele bijeenkomsten wringen zij zich in allerlei bochten om aan het woord te komen [17] Zij voelen blijkbaar een innerlijke drang tot spreken om hun gastheren in het openbaar te bedanken

CASE Lansine Diabate - jongere broer

In de jaren zeventig heeft Lansine (geboren in 1926)[18] de rol van Bremajan overgenomen als partner van El Haji Yamudu In die tijd zong en vertelde Lansine en speelde daarbij *ngoni* Toen ik in Jelibakoro was, in november 1992, bleek een man zich nog een optreden van Yamudu en Lansine te herinneren Ik was hierover verbaasd, omdat Lansine regionaal opvallend onbekend was

---

[1] Dit/elfde verhaal wordt verteld over de bovengenoemde griot Banzumana Sisoko (gestorven 1937) /ie Werdekker 1989

[17] I en mooi voorbeeld van dit ongeduld is te zien op de video over de opening van de Kitabolon (zie noot 3) De avond na de opening spraken vele gasten het publiek toe Zo ook El Haji Bala en El Haji Yamadu /ij werden aangekondigd door een ceremoniemeester De/e nam hiervoor ruim de tijd Dat irriteerde Bala zichtbaar Hij maakte steeds weer aanstalte om zijn verhaal te beginnen door de microfoon naar zijn mond te brengen, maar moest tot zijn ergernis enkele minuten wachten voordat hem het woord werd gegeven

[18] Volgens El Haji Yamudu die in 1923 geboren is, is dit geboortejaar - uit Lansine s paspoort - onjuist Lansine s ouder(broer Sokemadi is volgens El Haji Yamudu nog jonger dan twee van zijn eigen jongere broers Daarom moet er volgens El Haji Yamudu tussen hemzelf en Lansine een veel groter leeftijdsverschil dan drie jaar zitten

Iedereen in de wijde omtrek kende El Haji Bala en El Haji Yamudu, maar Lansine moest vaak uitleggen wie hij was. Zelfs in Kangaba kende men hem soms niet, hoewel daar de zevenjaarlijkse opvoering van het Sunjata-epos plaatsvindt.

Lansine heeft in zijn jeugd twee jaar gewoond in Abidjan, de hoofdstad van Ivoorkust. Daar verdiende hij zijn geld als *tabalitigi*, letterlijk 'eigenaar van een tafel', een handelaar op de markt. De rest van zijn leven heeft hij in Kela doorgebracht. Zelf zegt hij dat hij nooit langer dan een paar weken van huis is geweest.[19] In Kela werkte hij op het la, evenals zijn voorganger als officiële spreker bij de zevenjaarlijkse opvoering van het Sunjata-epos, Kanku Madi (zie Camara 1990, deel II).

Lansine heeft enig koranonderwijs genoten van zijn vader Moriba Diabate, een *karamogo* (koranleraar). Arabisch las hij echter niet vlot. Evenals zijn voorganger Kanku Madi is ook Lansine functioneel analfabeet (Camara 1990, deel II). Slechts de teksten die Lansine herkende, las hij snel. Dit bleek toen ik hem mijn Arabisch-Nederlandse Koran liet zien.

Naast zijn leven als landbouwer in Kela, heeft Lansine carrière gemaakt in de politiek. Hij was actief in de UDPM (Union Démocratique du Peuple Malien), de nationale eenheidspartij van de in 1991 afgezette dictator Mussa Traore. Lansine vertelde mij dat hij, samen met andere Diabate uit Kela, Mussa Traore enkele keren had ontmoet. Soms vonden die ontmoetingen plaats in Kangaba, waar Mussa een huis had, soms in Bamako. Ook was hij actief als vertegenwoordiger van de *jeliw* uit Kela. Hij liet mij een getuigschrift zien waarin hij wordt bedankt voor het 'benadrukken van traditionele waarden' tijdens een conferentie over het opstellen van een protocol van ontvangst voor leiders uit andere gemeenschappen. Deze conferentie werd in oktober 1989 gehouden te Bamako.[20] Tegenwoordig houdt Lansine zich, om begrijpelijke redenen, bij politieke zaken op de achtergrond.[21]

---

[19] Lansine zei altijd dat hij nooit uit de regio was weggeweest, wanneer ik hem vroeg waar hij zoal had gewoond tijdens zijn leven. Dat hij in Abidjan had gewoond, ontdekte ik bij toeval toen ik over Nederland sprak en vroeg of hij wist wat een zee (*kogoji*) was. Hij antwoordde toen dat hij de zee had gezien in Abidjan. Blijkbaar vond Lansine die periode nooit het vermelden waard.

[20] In de laatste periode van zijn regime legde Mussa Traore sterk de nadruk op traditionele waarden. Hiermee zocht hij een nieuwe basis voor zijn macht die toen al ter discussie stond (zie ook Zobel 1993). Lansine werd bij de conferentie over het protocol uitgenodigd als 'chef des griots de Kela' (Veldwerknotities, 1 november 1991).

[21] Ik heb mensen ontmoet die beweren dat Lansine door zijn verleden in de UDPM een onbetrouwbare informant is. Zijn epos-vertolking zou een waardeloos politiek pamflet zijn. Hiertegen wil ik inbrengen dat de vertolking van Kanku Madi en van Lansine zo goed als identiek zijn; in hoofdstuk 7 zal ik beargumenteren dat de versie uit Kela nauwelijks verandert, ongeacht wie hem reciteert. Daarnaast geloof ik dat Lansine's verleden niet zwaar telt in de regio; er waren zo veel mensen actief in de UDPM. En wanneer Lansine's positie wel ter discussie zou staan, is dit een argument om te geloven dat zijn vertolking juist wél 'authentiek' is Hij zou dan immers in zijn huidige positie het verhaal moeten vertolken op een manier die niet ter discussie mag staan. Slechts dan zou hij geloofwaardig zijn, omdat hem het prestige zou ontbreken om nieuwe perspectieven plausibel te maken.

In 1987 is Lansine officieel spreker van het epos geworden Hoewel deze functie prestigieus is, betekent dit niet dat Lansine automatisch altijd veel aanzien geniet in het dagelijks leven Daarin moet hij zich aanpassen aan de in hoofdstuk 2 beschreven samenlevingsprincipes waarin ouderdom centraal staat Het viel mij op dat Lansine vooral groot respect toont voor Yamudu, zijn classificatorische vader, en zijn classificatorische oudere broers El Haji Bala en El Haji Yamudu

Wanneer er delegaties naar dorpen buiten Kela gingen, maakte Lansine lang niet altijd deel daarvan uit Blijkbaar was hij te jong of te onbelangrijk om overal inspraak in te hebben Bij grote officiele gelegenheden was hij echter wel altijd van de partij in zijn functie van officieel spreker Bij begrafenisceremonieen van regionaal vooraanstaande personen had hij bijvoorbeeld de taak om de standaardlofprijzingen behorende bij *jamuw* te reciteren [22] Altijd weer dezelfde rijtjes! De woorden die speciaal voor de overledene als individu bedoeld waren, kwamen uit de mond van anderen, meestal de broers El Haji Bala en El Haji Yamudu Een dergelijke taakverdeling was bijvoorbeeld van kracht bij de begrafenis van de *dugutigi* van Figira-Koro, in januari 1992, en die van Jemusa Sumano, in oktober 1992

CASE Bintan Kouyate - carrièreplanning

In Kela is één *jelimuso*, een vrouwelijke *jeli*, actiever dan haar 'collega's' uit Kela Bintan Kouyate (geboren 1956) [23] Bintan zingt bij bijna elke officiele gelegenheid waarbij de griots uit Kela betrokken zijn Haar repertoire bevat zowel traditionele *fasaw*, de liederen behorende bij *jamuw*, als modernere liederen, bijvoorbeeld over liefde en huwelijk [24]

Hoewel zij niet uit Kela afkomstig is, vond geen enkele Diabate dit bezwaarlijk Bintan is immers de dochter van Siramuri Diabate en de kleindochter van Bintufaama Diabate (supra) Derhalve heeft haar kennis Kela als bron Evenals de bovengenoemde mannen spreekt Bintan zo goed als geen Frans Zij is getrouwd met Jetennemadi (wonend op de *lu* van Lansine), de voormalige gitarist van haar moeder Siramuri

Bintans activiteiten liggen, behalve in Kela en Kangaba, ook in Bamako Regelmatig wordt zij uitgenodigd om daar te zingen bij huwelijksfeesten en begrafenissen Zij gaat daar dan alleen heen en blijft ongeveer een week weg Bintan hoopt op een succesvolle tournee in het buitenland In 1993-1994 verbleef zij tien maanden in Parijs Uiteindelijk heeft dit verblijf wel tot enkele optredens

---

[22] Deze teksten zijn in kolom afgedrukt in Jansen et al 1994 Jansen 1991, p 37-56, geeft een overzicht van Lansine s standaardpakket' Zie' ook Jansen 1994C Menig onderzoeker, die met vragen over het epos naar Lansine werd doorverwezen, kreeg ook slechts deze woorden Dit heeft bij een enkeling de mening doen postvatten dat Lansine niet veel weet Zijn versie van het epos bewijst echter het tegendeel!

[23] Dit vermeldt haar paspoort Haar identiteitskaart uit 1989 vermeldde 1959'

[24] Voor een impressie van haar repertoire, zie Jansen 1991 en Jansen 1994C

geleid, maar niet tot een echte doorbraak. Bintan leek mij een beetje teleurgesteld toen ik haar in oktober 1993 in Parijs opzocht. Zij is de zoveelste die heeft ervaren dat in Frankrijk de concurrentie met andere *jelimusow* moordend is

Bintan wil zich niet definitief vestigen in het buitenland. Dat zei zij mij al in oktober 1992 Ik denk dat dit van realiteitszin getuigt Bintan heeft haar hese stem geerfd van haar moeder Siramuri. Een dergelijke stem ligt moeilijk in het gehoor bij het buitenlandse publiek dat de teksten van haar liederen niet kan begrijpen Bintan heeft als toekomstdroom enkele huizen in Kangaba te laten bouwen. Met de huuropbrengst ervan wil zij zich verzekeren van maandelijkse inkomsten Als begeleidster van de mannen kan zij deze droom niet realiseren Uit die activiteiten krijgt zij slechts incidenteel inkomsten, relatief kleine bedragen die de mannen aan haar afstaan. Hogere inkomsten verwacht zij pas, wanneer zij zelfstandig kan opereren. Haar regelmatige bezoeken aan Bamako zijn misschien een eerste aanzet voor een dergelijke carrière.

CASE Mamadi Diabate - pech

Hoewel iedere jongen in zijn jeugd probeert om het *ngoni*-spel onder de knie te krijgen, lukt dit slechts enkelen. Diabate met een goede stem zijn helemaal dun gezaaid En zelfs met een goede stem is de concurrentie groot en het toeval een belangrijke factor.[25] Dit blijkt uit de levensloop van mijn buurman Mamadi Diabate (geboren 1947).

De grootste tijd van zijn jeugd heeft Mamadi in Kela gewoond Soms woonde hij wel even in Kangaba en rond zijn zevende heeft hij een tijdje in Siguiri (noordoost-Guinée) gewoond Mamadi is vanaf 1956 naar school gegaan in Kangaba, samen met zijn broer Drissa die nu in Ivoorkust in een apotheek werkt Mamadi leest en spreekt Frans. Eind 1959 heeft Mamadi de school verlaten. Hij is toen verhuisd naar Bamako om kleermaker te worden Tot 1967 heeft hij in Bamako gewoond en gewerkt Ondertussen had hij zichzelf gitaar leren spelen.

In 1967 vertrok hij naar Ivoorkust om als rondtrekkend kleermaker zijn geld te verdienen. In die tijd was Ivoorkust een economisch paradijs. Na er negen maanden te hebben gewerkt, ontving hij een brief van zijn vader. Deze gebood hem terug te keren naar Kela. Daar was een crisis uitgebroken, omdat de *jeliw* in conflict waren geraakt met Mali's president Modibo Keita (voor die gebeurtenis, zie hoofdstuk 7).

Eenmaal in Kela is Mamadi daar blijven wonen. Tussen 1968 en 1979 werkte hij er als kleermaker. Ook trad hij op met zijn oudere broer Sidiki en

[25] Op *BBC (in de lente van 1989 op de Nederlandse televisie uitgezonden) is te zien hoe Kasse Mady zijn geboortedorp Kela bezoekt Hij vertelt dat de ouden hem sinds zijn vroege jeugd hebben geholpen als een soort uitverkorene Deze woorden tonen een culturele norm, Kasse Mady zal geen speciale hulp ontvangen hebben, aangezien elke generatie Diabate verschillende goede zangers kent

zijn beste vriend en zwager Issa Diawara. Mamadi zong, Sidiki speelde *ngoni* of gitaar en Issa speelde *jenbe* ('tam-tam').

In 1979 vertrok Mamadi weer naar Ivoorkust. Hij gold toen als een talent. In Ivoorkust verliepen de zaken voorspoedig. In ruim één jaar tijd spaarde hij voldoende geld voor instrumenten en geluidsapparatuur bijeen. Met dit materiaal spelen de Diabate nog steeds tijdens hun optredens in de regio.

Begin jaren tachtig keerde het tij voor Mamadi. Juist toen hij contacten had gelegd om een tournee door Europa te maken, werd hij ziek. Dat dwong hem om naar Kela terug te keren. Daarna is zijn carrière in het slop geraakt.

Tegenwoordig is Mamadi gezinshoofd van een kinderrijk gezin. Als jongste van de broers op de *lu* van Lansine heeft hij niet veel in de melk te brokkelen. Hij is landbouwer, zoals de meeste inwoners van Kela. Zijn naaimachine is al jaren geleden kapot gegaan; hij ligt onder het stof in een hoek van zijn woning. Enige bijverdiensten haalt Mamadi nog wel uit de muziek. In de droge tijd, van januari tot april, trekt hij met andere *jeliw* uit Kela van dorp naar dorp. De instrumenten en de geluidsapparatuur worden op de fiets vervoerd. Mamadi beperkt zich vaak tot het spelen van gitaar. Zingen gaat niet meer zo vlot, omdat hij nogal eens last heeft van een schorre stem.

Mamadi Diabate met enkele leden van zijn band, vlak voor vertrek naar een concert in een ander dorp. Van links naar rechts: Mamadi, Fodekaba Diabate, Issa Diawara en Seydou Kamisoko.

De Diabate uit Kela hebben een duidelijke en aanzienlijke rol in de samenleving. Het zijn beslist geen 'bedelaars-griots'. Net als van iedere inwoner van de Haut-Niger

wordt hun leven bepaald door de loop der seizoenen. Zij werken net zo hard als de anderen op de velden. Op sommige momenten hebben zij een extra taak als *jeliw* en daardoor extra inkomsten. In de droge tijd, wanneer werk op het land onmogelijk is (zie hoofdstuk 2), verdienen enkele 'jongeren' - zoals Mamadi - geld bij door op te treden.

Deze inkomsten zijn echter een bijzaak vergeleken bij de ontvangsten van de ouden wanneer deze uitgenodigd worden om te spreken bij officiële gebeurtenissen. De ouden zijn de vertegenwoordigers van het prestigieuze nageslacht van de vorsten van Kangaba. Daardoor hebben hun woorden een speciale dimensie. Wanneer een oude Diabate voor iemand een lofzang behorende bij een *jamu* reciteert, is dat iets anders dan wanneer zomaar een griot dit doet. Omdat de Diabate de status hebben te begrijpen waarover en over wie zij praten, zijn hun woorden letterlijk goud waard. Zo hebben de Diabate met hun woorden, en de vorsten van Kangaba met hun status, een niet te scheiden band.

De status van de vorsten van Kangaba komt ondermeer tot uiting door de wijze waarop de Diabate reageren op giften die afkomstig zijn van andere mensen dan de vorsten van Kangaba. De Diabate kunnen dan een goed woordje doen voor die schenkers, maar zij (de Diabate) weten dat de loyaliteit aan de Keita uit Kangaba nooit in het gedrang moet komen door de wederdiensten aan derden.

De Diabate klagen - net als elke andere griot - dat zij tegenwoordig niet voldoende giften krijgen om van te leven. Zij menen - net als elke andere griot - dat dit anders was ten tijde van de regering van de vorsten van Kangaba, voor de komst van de Fransen. In hoeverre dit waar is, valt niet meer te achterhalen. Zoals ik aangaf, weten zij zich goed te redden, juist omdat zij een zekere onafhankelijkheid uitstralen door hun inkomsten uit de landbouw. In de komende paragraaf zal ik aangeven in hoeverre de Diabate economisch steunen op giften verkregen op grond van hun verbale prestaties.

De relatieve waarde van de gift

De gift aan de griot is een onderwerp van discussie dat vooral onder Malinezen de emoties soms hoog doet oplaaien. Voorbeelden van exorbitante giften, auto's en huizen bijvoorbeeld, zijn overbekend (zie Duran 1989 en Werdekker 1989). Hoewel inkomsten uit het griotisme voor de Diabate uit Kela incidenteel zijn, kunnen zij toch aanzienlijk zijn. Toen de Diabate in Bamako waren voor de beëdiging van Bakari Sidiki Sumano als voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali', ontvingen zij bijvoorbeeld erg veel. In drie dagen tijd heb ik hen enkele duizenden guldens aan

geschenken zien ontvangen Daarnaast kregen zij stapels doeken en een damasten kostuum [26]

Wil men iets over deze giften zeggen, dan zijn vooraf twee opmerkingen op hun plaats Ten eerste vinden giften niet alleen plaats tussen *jeliw* en hun begunstigers Dat een *jeli* giften krijgt, is op zich niet verwonderlijk, omdat giften al het sociale verkeer regelen (zie ook hoofdstuk 2) Via giften toont men in Mande respect en bekrachtigt men relaties Een zoon schenkt aan zijn moeder, een gast aan zijn gastheer, een gastheer aan zijn gast, een man aan de familie van zijn overleden vriend en een *jeli* schenkt aan een andere *jeli* die hij bezoekt In giften zit vaak een vorm van wederkerigheid besloten Bij een veertigste-dag ceremonie, om een overledene te herdenken, onderhoudt de familie van de overledene de bezoekers Er wordt dan luxueus gegeten Na het eigenlijke overlijden, enkele weken eerder, hebben de bezoekers al giften gedaan om hun respect voor de dode te tonen

Ten tweede zijn giften niet te vergelijken met salarissen, want dan worden de giften van een exorbitante orde van grootte De wederkerigheid en de verplichting tot delen relativeert ook hier de grootte van de schenking Een dag arbeid levert in Kela bijvoorbeeld 250 F CFA op (zie hoofdstuk 2) Een gift van een kostuum van 40 000 F CFA lijkt in vergelijking daarmee iets groots, maar zij doet de *lu* niet op zijn grondvesten trillen, terwijl dit gelijk staat aan het maandsalaris van een ambtenaar met een modaal inkomen! Bij begrafenissen komt het regelmatig voor dat iemand een rund schenkt. De giften zijn echter niet altijd zo groot Mamadi zei dat een avond spelen met zijn groep (circa zeven personen) ongeveer 4 000 F CFA opleverde Vijf tot tien jaar terug was dat volgens hem soms wel 10 000 F CFA

Vaak zijn giften aan *jeliw* heel klein Wanneer de Diabate spraken bij een begrafenis of een doop in Kela, ontvingen zij enkele muntjes Zo gaf een vrouw, tijdens een optreden georganiseerd door 'de vrouwen van Kela'[27], 50 F CFA (1FF)

---

[26] Bintan Kouyate vertelde mij, na thuiskomst in Kela, dat zulke grote giften totaal nutteloos waren omdat ze in het openbaar waren geschonken De ontvanger zou na afloop belaagd worden door anderen die er aanspraak op maken Bintan vertelde dit naar aanleiding van een optreden van Tata Bembo Kouyate, tijdens de genoemde beediging van de voorzitter van de Union Nationale des Griots du Mali Tata Bembo kreeg tijdens haar optreden binnen tien minuten 40 000 F CFA (indertijd 270 gulden) in haar handen gestopt door mensen uit het publiek Voor menigeen meer dan een maandsalaris! Bintan zei dat Tata Bembo niets van dit geld zou overhouden omdat alle betrokken muzikanten hun deel zouden opeisen

Pas echt interessant was, volgens Bintan het bedrag dat Tata Bembo van tevoren had ontvangen op het moment dat Bakari Sidiki Sumano haar uitnodigde Dat bedrag was namelijk geheim! Omdat Tata Bembo een zelfstandige *jelimuso* is, kan zij er een dergelijke 'dubbele boekhouding' op nahouden Dit was ook Bintans ideaalbeeld Zij was ontstemd toen de oude Diabate haar slechts 10 000 F CFA gaven na afloop van het driedaagse optreden in Bamako Toen ik opmerkte dat zij ook nog een hoop doeken had ontvangen zei zij dat die waardeloos waren Het is echter goed mogelijk dat Bintans ideaalbeeld gedeeltelijk een fata morgana is, want niemand weet hoeveel een ander in het geheim' krijgt

[27] Specifiekere informatie heb ik niet

aan Bintan [28] Ook dit bedrag werd ontvangen met alle respect en alle egards, terwijl die avond ook enkele biljetten van 500 en 1000 F CFA werden gegeven

Slechts bij bijzondere, uren durende festiviteiten, waarbij gasten van elders genodigd waren, kunnen de Diabate rekenen op grote giften Dit bleek al bij het bovengenoemde bezoek aan Bakari Sidiki Sumano Bij de begrafenis van Siramuri Diabate, in december 1989, zouden wel tien runderen geschonken zijn aan Siramuri's familie [29] Deze zijn voor het merendeel geslacht om de bezoekers te voeden Zoals ik hierboven reeds opmerkte, is het schenken van runderen gangbaar bij het overlijden van een beroemd persoon

Velen, Afrikanen en niet Afrikanen, beweren dat *jeliw* vooral op geld uit zijn, maar daarmee ben ik het niet eens Dit beeld vind ik te eenzijdig, omdat het geen oog heeft voor de sociale verplichtingen die giften scheppen In de vorige alinea noemde ik al de plicht om mensen te voeden (zie ook hoofdstuk 2) De *luw* van de Diabate waren zo groot, omdat zij zo draagkrachtig waren De giften stapelen zich niet op, maar worden herverdeeld

Daarnaast zijn er sociale verplichtingen ten opzichte van de schenker van de gift Giftrelaties zijn in principe nooit eenmalig, mensen binden zich voor langere tijd aan elkaar Niet iedereen geeft daarom zomaar aan iedereen Vaak heeft de gift reeds een lange geschiedenis, de relatie tussen de Diabate en de vorsten van Kangaba is hiervan het duidelijkste voorbeeld De ene familie nodigt altijd *jeli* A uit, terwijl de andere altijd een *jeli* B zal uitnodigen Niet voor niets liet men Bintan naar Bamako komen, terwijl daar tientallen professionele *jelimusow* rondlopen

Toch maken de giften die *jeliw* krijgen hen tot een mikpunt van kritiek Dit bleek eens te meer na de val van het regime van Mussa Traore, 26 maart 1991 De invoering van persvrijheid had tot gevolg dat mensen nu vrij konden discussieren over onderwerpen die voorheen politiek gevoelig lagen Een van die onderwerpen was de rol van de *jeli* in de samenleving [30]

Elke machtswisseling lijkt te leiden tot een afkeer van *jeliw* Dit is onvermijdelijk, omdat *jeliw* alle mensen prijzen op grond van hun *jamu* Dat is nu eenmaal de kern van hun 'vak' Hiermee kweken de *jeliw* natuurlijk vijanden, vooral onder de oppositie van een machthebber Zo schrijft Bagayogo (1992 [dus na Mussa's val], p 391) naar aanleiding van een necrologie op de beroemde *jeli* Banzumana Sissoko en de niet minder befaamde auteur Massa Makan Diabate

---

[28] Ik ken de bedragen omdat zij bij ontvangst worden omgeroepen

[2] Gedurende mijn veldwerk hoorde ik verschillende aantallen een persoon sprak zelfs van tweehonderd runderen

[3] Voor een uitvoerige bespreking van de relatie tussen griots en politieke machthebbers verwijs ik naar Zobel 1993

> "Ainsi Cheick Mahamadou Cherif Kéita (JAMANA, no 24, 1989: 4-9) a vu dans les oeuvres littéraires et les chants des griots contemporains, le ferment de l'unité nationale Quelle stupefiante naiveté si ce n'est proprement une non moins stupefiante ignorance des structures socio-idéologiques de tout le Mali d'hier et d'aujourd'hui "

Bagayogo verwijt indirect de *jeliw* dat zij hielenlikkers en bedelaars zijn, omdat in de ogen van Bagayogo een griot niet te vertrouwen is en - 'hier et aujourd'hui' - zijn woorden beschikbaar stelt voor machthebbers Vanuit dit (voor)oordeel zouden moderne *jeliw* als Diabate en Sissoko nooit een positieve bijdrage hebben kunnen leveren aan een hoog goed als nationale eenheid Het lijkt mij echter vanzelfsprekend dat de juist in Mali populaire Diabate en Sissoko wel degelijk 'iets' hebben bijgedragen aan de groei van nationale eenheid en tegelijkertijd Mussa Traore de hemel hebben ingeprezen

Het bijzondere aan de giften aan de Diabate vond ik dat de ontvangers nooit onder de indruk waren van de gift Hiermee bedoel ik niet dat zij de gift snel vergaten Iemand als Lansine wist zich bijvoorbeeld nauwkeurig te herinneren wie hoeveel van wat gegeven had De Diabate waren niet onder de indruk in die zin dat elke gift als terecht werd beschouwd, alsof men dacht 'Blijkbaar heb jij zelf genoeg, en natuurlijk komen wij dan als eerste in aanmerking om te ontvangen ' De gift werd beschouwd als een middel voor de ander om status te verkrijgen en de Diabate wisten dat zij de woorden beheersten om een dergelijke status te 'bevestigen' Ook waren zij misschien wel zo koel, omdat zij weten dat een gift verplichtingen met zich meebrengt

Onder elkaar toonden zij soms hun tevredenheid over een gift[31] - daar kwam ik pas achter toen zij in 1994 in Nederland op tournee waren en ik de hele dag bij hen was - maar in het openbaar werd alles quasi-nonchalant aanvaard Hierbij moet ik een uitzondering maken voor Bintan die soms juist tot het andere uiterste overging na ontvangst van een gift barstte zij regelmatig in tranen uit Hiermee suggereerde zij volgens mij dat zij nog nooit een waardevollere *jatigimuso* (gastvrouwe) had gehad dan degene die haar nu een gift had geschonken Ook een manier om een relatie te continueren!

[31] Zij ontvingen grote giften van Malinezen en Guineers tijdens hun optredens in Amsterdam (6-11-94) en Antwerpen (9-11-94)

Ter afsluiting

De Diabate uit Kela zijn trots op hun status als *jeli* [32] Zij zitten niet in hun maag met het stereotiepe beeld van de *jeli* Dit bleek ondermeer al in hoofdstuk 4, toen zij claimden van een koning af te stammen en vrijwillig *nyamakalaw* te zijn geworden *Jeli* zijn geeft hun een meerwaarde De Diabate ontlenen aanzien aan hun rol van officiele bewakers van het Sunjata epos in combinatie met hun relatie met het nog altijd prestigieuze vorstengeslacht uit Kangaba Zij reproduceren dit aanzien door hun kennis als geheim te presenteren, slechts weinigen het recht tot spreken toe te staan, en relatief weinig op te treden De woorden van de Diabate uit Kela zijn omgeven met een aura van exclusiviteit en daarom zijn maar enkele Diabate nodig om de Diabate als groep zo'n uitstraling te geven In dit hoofdstuk behandelde ik deze selecte groep El Haji Bala, El Haji Yamudu, Lansine en Bintan Zij compenseren ruimschoots de minder getalenteerden, waarvan er natuurlijk velen zijn, zolang deze laatsten de getalenteerden aanvaarden als personen met exclusieve kennis, de zogeheten geheimen

Hoewel de Diabate scherp van de tongriem zijn gesneden, laten zij dit zelden blijken Ze gedragen zich in de regel vriendelijk, formeel, soms afstandelijk Deze houding maakt anderen onzeker Zij gaan zich 'schamen' en wenden zich dan tot de Diabate om die schaamte weg te nemen, de Diabate moeten hun reputatie herstellen Hierbij is een gift op zijn plaats

Jeliw ontvangen giften en daarmee zouden zij afhankelijk van de schenkers kunnen worden Dat kan hun reputatie schaden, omdat men dan kan denken dat zij niet meer de 'waarheid' spreken De kracht van de Diabate uit Kela ligt in het feit dat zij zelden om giften vragen Zij weten dat zij onafhankelijkheid moeten uitstralen, omdat een dergelijk gedrag op termijn het meest rendabel is De Diabate uit Kela lijken geenszins op de 'bedelaars' met wie *jeliw* soms worden vergeleken 'Wij vragen geen geld, wij bewerken het land,' klonk het steeds weer vol trots De Diabate weten dat hun kracht ligt in de reproduktie van hun status als onafhankelijke griots, niet in geldelijk gewin op de korte termijn

Voor de continuiteit van de status is het natuurlijk noodzakelijk om een gesloten front te vormen opdat het Sunjata-epos, het ultieme politieke verhaal, niet onder kritiek komt te liggen Daarvoor moet de overlevering van het verhaal zorgvuldig geschieden In het volgende hoofdstuk zal ik beschrijven hoe zij hun kennis van het epos koesteren en aan elkaar overdragen, zodat de volgende generatie wederom dezelfde hoge status zal hebben

---

[32] Zij noemen zichzelf *nwaraw* Dit is een eretitel voor een goede *jeli* die weet waarover hij spreekt Met de titel *nwara* onderscheiden *jeliw* zich van gewone griots Tijdens mijn veldwerk bleek dat bijna elke *jeli* zichzelf en zijn familieleden *nwara* noemde

HOOFDSTUK 7
DE OVERDRACHT VAN HET GESPROKEN WOORD IN KELA

'Zeg deze woorden nooit in het openbaar,
en vertel niemand dat ik je ze heb geleerd '[1]

Inleiding

'Je hebt geluk dat je vandaag in Kela bent aangekomen,' zei Mamadi Diabate enkele uren na mijn aankomst op 24 oktober 1991 Die avond sprak Lansine urenlang over de *mokew*, de legendarische voorouders Alle mannelijke Diabate zaten om hem heen, terwijl tientallen vrouwen en gasten op enige afstand Lansine's verhaal volgden (zie ook infra, Uitvoering 2) Die avond kon ik nog niet weten dat deze eerste kennismaking tegelijkertijd de laatste keer zou zijn dat ik in Kela in het openbaar uitvoerig over Sunjata zou horen praten

De Diabate waken zorgvuldig over hun kennis over Sunjata Zelden lichten zij meer dan een tipje van de sluier op omdat zij hun kennis beschouwen als 'geheimen' Slechts door mijn langdurige verblijf ben ik in staat om gerede gissingen te maken over de wijze waarop zij wordt overgedragen

Een speciale rol is in dit hoofdstuk weggelegd voor mijn gastheer *kumatigi* Lansine Diabate, de officiele spreker bij de zevenjaarlijkse uitvoering van het Sunjata epos De handelingen van de *kumatigi* en zijn training krijgen uitvoerige aandacht Ik bespreek de kleine marges waarbinnen de *kumatigi* zijn tekst mag varieren en welke informatie hij anderen beschikbaar stelt Veel aandacht besteed ik aan de zeldzame gelegenheden waarbij Lansine Diabate gedeeltes van het Sunjata epos vertelt Aan de hand daarvan wil ik uitleggen dat er sprake is van een 'school van orale traditie' in Kela, in de zin dat iedereen in Kela steeds weer dezelfde teksten vertelt

Bij 'school van orale traditie' denk ik niet aan gestructureerd onderwijs Met dit hoofdstuk wil ik bestrijden dat de Diabate voor hun kennis van het epos afhankelijk zijn van een tekst, een gedachte die Seydou Camara uitwerkt in zijn proefschrift (1990) Voordat ik mij waag aan een analyse van de processen van kennisoverdracht, moet ik daarom - na mijn inleiding hierover in het vorige hoofdstuk verder uitweiden over de status van het geschreven en het gesproken woord in Kela

---

[1] Bintan Kouyate infra

Over geschreven teksten en een goed geheugen

'Il sait bien parler ' Met dit compliment wordt een griot gewoonlijk geprezen, iets juist kunnen zeggen wordt blijkbaar meer gewaardeerd dan louter de kennis De Diabate uit Kela, jong en oud, luisteren aandachtig wanneer een griot spreekt Bijzondere aandacht hebben zij voor opnames van overleden griots Met mijn eigen opnames van Siramuri Diabate heb ik veel mensen blij kunnen maken Deze cassettes werden gekoesterd als een waardevol bezit Nog meer onder de indruk was men van opnames die ik had gevonden in de Indiana University Archives of Traditional Music (Bird 1968 en 1972, Johnson 1974 en Conrad 1976) [2] De vijf griots die in Nederland een toernee hebben gemaakt, hebben allen kopieen hiervan gemaakt Keer op keer kropen zij bijna in de speakers, wanneer ik de bandjes afspeelde, zij wilden alles woord voor woord verstaan

Een griot wordt dus beoordeeld op zijn verbale kwaliteiten Daarbij is het natuurlijk ook belangrijk wat hij zegt, maar men gaat er van uit dat hij hierbij sowieso geen fouten maakt Zelf werd ik wel eens geprezen voor mijn goede geheugen, bijvoorbeeld wanneer ik een lofprijzing uit mijn hoofd kon opzeggen, maar een dergelijk goed geheugen beschouwden de Diabate uit Kela als iets vanzelfsprekends voor iemand die spreken kon Het zelfvertrouwen in hun eigen geheugen blijkt ondermeer uit de volgende anekdote

CASE 'Mijn geheugen is beter dan het jouwe '

In het begin van mijn verblijf in Kela, op 23 november 1991, had Lansine, in aanwezigheid van zijn classificatorische vader Yamudu, mij enkele lofprijzingen verteld Toen vroeg Yamudu mij ze te herhalen Daarop declameerde ik de teksten die ik zojuist fonetisch had opgeschreven Plotseling griste Yamudu mijn aantekeningen uit mijn handen 'En nu nog een keer,' zei hij 'Dat kan ik niet,' antwoordde ik beduusd 'Mijn geheugen is beter dan het jouwe,' zei Yamudu toen met een brede grijns en hij gaf mij mijn aantekeningen terug

Deze case geeft aan dat de Diabate geschreven teksten overbodig achten als hulpmiddel om kennis vast te leggen Zo belangrijk als zij het vonden om de stemmen van de overledenen te horen, zo overbodig vonden zij de boeken die ik schreef Zij gaven toe dat alles wat in 'mijn boek' (in de literatuurlijst 'Jansen 1991') stond, 'de waarheid' was, maar waren ervan overtuigd dat die kennis ook nog aanwezig zou zijn bij hun kleinkinderen en dat het daarom voor henzelf overbodig was zich toe te leggen op het vastleggen van hun verhalen

---

[2] Hiertoe zijn onder meer El Haji Bala Diabate (op *ngoni*) het duo El Haji Yamudu Diabate en Bremajan Kamisoko de voormalige *kumatigi* Jeli Kanku Madi Diabate en de huidige *kumatigi* Lansine Diabate te horen

De lage status van geschreven teksten kent één uitzondering: de Koran. De Koran staat in het geheel niet ter discussie. Daarmee wijkt hij af van gesproken verhalen die wel ter discusssie kunnen komen te staan. Zo vormt de Koran een aparte categorie, namelijk die van 'Heilig Boek'. De Diabate uit Kela bewonderen de Koran, reciteren de teksten, maar houden zich niet bezig met de exegese ervan, onder andere omdat zij geen Arabisch spreken.

De oude Diabate in Kela zijn allen functioneel analfabeet [3]. Lansine bijvoorbeeld kon, langzaam spellend, de woorden uit mijn Arabisch-Nederlandse Koran lezen, maar hij begreep ze niet. Sommige stukken echter herkende hij van zijn training op de koranschool en deze stukken reciteerde hij snel. El Haji Bala is de enige oude Diabate in Kela die Arabische letters kan schrijven. De manier waarop El Haji Bala amuletten schrijft (infra) geeft aan dat schrijven voor hem voornamelijk een sacrale bezigheid is en niet zozeer een middel om te communiceren (vergelijk Mommersteeg 1991). De oude Diabate lijken geen behoefte te hebben aan het schrift als communicatiemiddel. Zij kunnen spreken en zijn gezegend met een perfect geheugen. Dat is hun volste overtuiging.

De Diabate gebruiken geen geschreven teksten bij de overdracht van hun traditie. Daarvoor heeft geschreven tekst een te lage status en spreken een te hoge status. Met deze mening wijk ik af van Camara (1990) die stelt dat de *kumatigi* beschikt over een tekst (in het Malinke in Arababische orthografie) die hij tweemaal per week reciteert voor een vaste groep leerlingen.[4] Tijdens de repetities zou de *kumatigi* de geschreven tekst verfraaien zodat het een orale traditie lijkt. De *kumatigi* lijkt bij Camara erg op een *karamogo*, een koranleraar. Ik heb echter gedurende de periode van mijn veldwerk - negen maanden zij aan zij met Lansine - niets gezien dat overeenstemt met Camara's voorstelling van zaken (voor een uitvoerige kritiek, zie Jansen 1995).

Het gerucht dat er teksten bestaan in Kela is niet van recente datum, maar leidt reeds een lang leven in de Haut-Niger. Al in 1937 schrijft Sidibe dat lokale historici in Kela over het privilege ('apanage') van een *tarikh* (een uit het Arabisch afgeleide term voor een geschreven verhaal) beschikken (in *Notes Africaines* 1959, p. 50). Sidibe vertelt niet of hij met 'lokale historici' de Haidara of de Diabate bedoelt.

---

[3] Geschreven taal is toegankelijk voor slechts een kleine groep mensen, aangezien daarvoor goede kennis van het Frans nodig is. Dat maakt geschreven taal tot een vreemd terrein. Bijna niemand is in staat de 'landstaal' (*balilukan*) te schrijven, hoewel er in Kela - evenals in menig ander dorp in Mali - de mogelijkheid bestaat om een lees- en schrijfcursus in de *balilukan* te volgen. Velen dachten dat het überhaupt niet mogelijk zou zijn om hun spreektaal op te schrijven, omdat deze nauwelijks een geschreven traditie heeft (zie Vydrin 1995).

[4] Camara noemt als informanten M. Kone uit Kangaba (Camara 1995) en Namankoumba Kouyate, die als student in 1967 Arabische teksten zag in Kela. Zijn D.L.S.-scriptie (Algiers 1970) heb ik nooit gelezen. Voor een fascinerende beschrijving van een 'inheems' systeem van Malinke orthografie, zie Vydrin 1995.

Leynaud en Cisse noemen als bewijs voor de mogelijke waarachtigheid van de verhalen van *jeliw* het bestaan van Arabische manuscripten in Kela (1978, p. 102). Hierover hoorde ik zelf ook spreken: toen ik in december 1988 mijn onderzoek uitlegde aan mijn gastheer Badigi Kouyate, antwoordde deze dat het overbodig werk was omdat in de moskee van Kela al eeuwenlang de gehele geschiedenis, jaar na jaar, werd opgetekend.

Het is goed mogelijk dat er Arabische teksten zijn in Kela. Mungo Park noemt bijvoorbeeld al rond 1800 een marabout nabij Siby die vijf boeken in eigendom had (1983, p. 241). De Haidara uit Kela zullen ongetwijfeld ook al lang geschriften in hun bezit hebben, waarschijnlijk ondermeer de Tarikh el Fettach, omdat Vidals informatie uit Kela overeenkomt met dat geschrift (Vidal 1923, p. 607-608). Ik zie echter geen reden om te geloven dat er een tekst in het Malinke van het Sunjata-epos zou zijn, zoals Camara beweert. En zelfs als die er zou zijn, dan zouden de Diabate hem niet gebruiken; daarvoor dichten zij hun woordkunst en hun geheugen een te hoge status toe. Met dit hoofdstuk hoop ik tegenwicht te geven aan Camara's stellingname door uit te leggen hoe overdracht verloopt.[5]

Tot slot wil ik in deze paragraaf wijzen op het belang van de afwezigheid van Sunjata-teksten in Kela voor de beleving van het verhaal door de lokale bevolking. Een Nederlander kan zich misschien moeilijk voorstellen hoe een samenleving eruit ziet en functioneert, wanneer zij niet de mogelijkheid heeft om het schrift te gebruiken voor de opslag en overdracht van informatie (zie Ong 1982, vooral p. 32ss.). Men dient zich te bedenken dat een vertelling van het Sunjata-epos een bijzonder gebeuren is, omdat de woorden ervan reeds vervlogen zijn op het moment dat zij gehoord worden. De vertelling is helemaal afhankelijk van de sociale interactoren, te weten de verteller en de toehoorder; er is geen extern referentieobject zoals een geschreven tekst. De Diabate uit Kela zijn zich niet bewust van de tientallen epos-versies die ik in mijn boekenkast heb staan; er is slechts één man die in sommige contexten alles weet. Wanneer men vergeet om dit in aanmerking te nemen, is het onmogelijk om het belang in te schatten van een groep mensen als de Diabate uit Kela voor de bevolking van de Haut-Niger.

De overdracht van geheimen

In het vorige hoofdstuk liet ik zien dat slechts enkele oude mannen de status hebben om alles te weten; zij mogen kennis contextualiseren en problemen oplossen. Sociaal

[5] Het is mogelijk dat er ooit teksten ontdekt zullen worden die informatie verschaffen over Mande en de *jeliw* uit Kela. Maar in hoeverre zou dit de huidige studie weerleggen? Ik denk dat eventuele teksten slechts kleine nuances zullen toevoegen (bijvoorbeeld over de geschiedenis van het dorp). Het Sunjata-epos is ingebed in de samenleving; het is geen duidelijk af te bakenen tekst

prestige en intellectueel prestige gaan hand in hand De oude mannen kennen de geheimen en dat maakt hun positie bijna onaantastbaar

Maar hoe vindt de overdracht van de kennis plaats? Wie of wat zorgt ervoor dat deze kennis niet verloren gaat? In deze paragraaf laat ik zien volgens welke mechanismen kennis en status worden overgedragen aan de volgende generatie

De jongeren zwijgen en zij beweren steevast dat zij 'les paroles' of 'l'histoire' niet kennen, hoewel zij met grote regelmaat allerlei verhalen horen en dus minstens iets moeten weten Mijns inziens ontkennen zij kennis van zaken te hebben, omdat het ongepast is om het verleden te kennen op hun leeftijd Jongeren van twintig hoorde ik zelfs beweren dat zij de lofprijzingen voor de *jamuw* niet kennen Kleine kinderen hoorde ik echter diezelfde lofprijzingen opdreunen alsof het kinderrijmpjes waren

De jongere generatie Diabate kent dus wel degelijk veel van het erfgoed dat de ouden uitspreken, maar het is ongepast dit in het openbaar te zeggen In het vorige hoofdstuk noemde ik al dat Seydou Diabate zei dat men slechts kon leren van wat de ouden niet zeiden Het is niet vreemd dat de jongeren ontkennen iets te weten, omdat er van de lofprijzingen grote en gevaarlijke kracht uitgaat in sommige contexten (zie hoofdstuk 6) Wanneer een jongere de woorden zou uitspreken, zou hij misschien de krachten die hij oproept niet kunnen beheersen

Oudere kinderen gaan erg ver in hun ontkenning van de kennis over het verleden Zo trof ik Lansine's zoon Damori soms aan terwijl hij, met zijn oor tegen de speaker van de cassetterecorder, geconcentreerd luisterde naar zijn vaders stem Deze reciteerde lofprijzingen die mij goed bekend waren Toen Damori mij zag, sprak hij de wens uit om ooit nog eens zo te kunnen spreken als zijn vader

Volwassen *jeliw*, zoals Lanfia, Mamadi en Bintan, bleken de lofprijzingen ook goed te kennen Zij gebruikten strofen uit de lofprijzingen in hun gezangen, maar regen deze nooit aaneen tot de lange opsommingen die Lansine, El Haji Bala of El Haji Yamudu maakten (voor een indruk, 'zie' Jansen 1994C)

Dat iedereen kennis had, maar deze tevens moest ontkennen, werd mij duidelijk toen Bintan Kouyate mij de lofprijzing voor de Kouyate leerde Dit waren de woorden waarmee Karim Diawara mij begroette (zie de inleiding van hoofdstuk 4) Ik kende daarvan wel het begin, maar na enkele zinnen was ik steevast het spoor bijster Toen ik op een ochtend met Bintan stond te kletsen, begon zij mij 'onze' lofprijzing leren Nadat ik de tekst naar behoren onder de knie had, gaf Bintan mij een waarschuwing 'Zeg deze woorden nooit in het openbaar En vertel niemand dat ik je ze heb geleerd ' Ik moest tot driemaal toe beloven dat ik ze nooit zou uitspreken Pas toen ik zei dat ik wist dat het een *gundo* was, liet Bintan mij gaan

De opvatting over geheime kennis bij de Diabate uit Kela is inzichtelijk te maken via een vergelijking met Bellmans theorie over het geheim in geheime genootschappen

bij de Kpelle in Guinée. Bellman stelt dat een geheim geen verborgen informatie is, maar informatie waarop sancties liggen indien zij onjuist wordt gebruikt (1984, p. 4). In Mande zijn het Sunjata-epos en de lofprijzingen dergelijke informatie. De sociale context bepaalt hoezeer de lofprijzing 'geheim' is, oftewel welke sancties er op liggen.

Omdat woorden hun kracht ontlenen aan de context, kan fout gebruik tot een sanctie leiden die de overtreder schaamte (*malo*) bezorgt. Zoals ik in hoofdstuk 6 schreef, kan een griot niet spreken wanneer hij zich schaamt. De band tussen geheim als 'iets wat men voor zich houdt' en schaamte is ten aanzien van de Dogon (Oost-Mali) reeds opgemerkt door Van Beek (1991, p. 150). Angst voor schaamte is voor een inwoner van Mande een belangrijke reden om te zeggen dat iets 'geheim' is.

Tot welk een verwarring het verband tussen geheim, schaamte, en sanctie kan leiden voor iemand die niet goed op de hoogte is van dergelijke normen voor 'geheim', blijkt uit het volgende. Toen Lansine's jongste zoon, de zesjarige Koman(wulen), mij vanuit de wastobbe uitvoerig groette als Kouyate met dezelfde woorden die Bintan mij hierboven leerde, liep zijn volwassen zus Hawa naar hem toe en gaf hem een uitbrander. '*Enpoli* (= uit het Frans afgeleide term voor 'onfatsoenlijk' - JJ),' verontschuldigde zij zich tegen mij. Blijkbaar mocht Koman in deze situatie deze lofprijzing niet ongestraft reciteren; hoewel hij tranen met tuiten huilde, greep niemand in. Toen Koman dezelfde lofprijzing echter enkele weken eerder had gereciteerd in aanwezigheid van zijn vader Lansine en van zijn 'oom' Mamadi, hadden deze twee hartelijk gelachen. Hawa echter noemde nu het spreken van Koman onfatsoenlijk, enerzijds omdat zij de lofprijzing misbruikt voelde worden en anderzijds omdat zij haar autoriteit moest doen gelden tegenover haar vaak brutale broertje. Op het erf accepteerde iedereen dat zij Koman het zwijgen oplegde.

Hawa liet op een directe manier zien wat er speelt bij het uitspreken van een lofprijzing. Dit verklaart het verbod van Bintan om lofprijzingen uit te spreken, hoewel ik ze wel - als welopgevoede Kouyate - uit mijn hoofd moest kennen. Bintan wilde niet dat ik hetzelfde risico liep als Koman door de lofprijzingen op het foute moment uit te spreken; een lofprijzing kan uitgesproken worden in een ontspannen situatie, maar brengt niet altijd ontspanning met zich mee.

Jongeren mogen slechts de 'zeer oude woorden' uitspreken wanneer de situatie niet beladen is en hun grondhouding serieus is. Althans, dat moet mijns inziens de reden geweest zijn dat jongeren soms niet gestraft werden, wanneer ze 'oude woorden' uitspraken. Karim Diawara kon mij bijvoorbeeld prijzen zonder dat iemand daaraan aanstoot nam. Blijkbaar ging er geen dreiging uit van die situatie. Hetzelfde geldt voor enkele jongetjes die instrumenten hadden nagemaakt van gierststengels. Zij liepen daarmee in optocht over de erven van de Diabate, luidkeels liederen zingend. 'Wat zingen ze?' vroeg ik aan Moriba Diabate, een jongeman van twintig jaar. 'Oh, dat zijn de liederen die zij gisteren hebben gehoord toen de jagers uit X

optraden,' zei Moriba. 'Hoe kan dat nou?' zei ik, 'dat zijn toch 'zeer oude woorden'? Die mogen ze toch niet zingen?' 'Dit hier is niet erg, want ze begrijpen het toch niet,' antwoordde Moriba laconiek.

Jonge kinderen imiteren de jagers die daags tevoren hebben opgetreden in Kela

Het kennen en mogen uitspreken van *gundow* is afhankelijk van iemands sociale status en zijn sociale positie in een context. Net als bij het zoeken naar *korow* bepalen ouderdom en sociale positie of iemand *gundow* worden toegeschreven, dan wel of diegene in staat wordt geacht om nieuwe *gundow* uit te spreken.[6]

Gundow blijven binnen de familie; het kennen van *gundow* is een erfelijke kwestie. Wanneer een oude man of vrouw sterft, kan - op termijn respectievelijk zijn zoon of haar dochter geheimen erven. Het kennen van *gundow* heeft namelijk niet louter betrekking op het kunnen uitspreken van woorden die iedereen toch al passief kent. Ik wil hier wederom verwijzen naar Bellman die stelt (1984, p. 48 ss.) dat de aanschaf van een bepaald medicijn de persoon in kwestie niet garandeert dat het voor hem eveneens werkt. Men dient het recht op gebruik van het medicijn

[6] Natuurlijk wordt het via de concepten *gundo* en *dalilu* mogelijk dat bepaalde mensen nieuwe verhalen toevoegen aan de mondeling overgedragen geschiedenis Van iemand als El Hajı Bala zegt men bijvoorbeeld dat hij 'geboren is met geheimen' (zie Jansen 1994B)

geerfd te hebben Sommige medicijnen werken slechts bij bepaalde families of binnen bepaalde afstammingsgroepen Het medicijn is nutteloos zonder deze dimensie van erfelijkheid Zo kan in Kela iemand, Malinke of onderzoeker, woorden opschrijven en imiteren, maar als hij die niet als *gundow* heeft geerfd, zijn het slechts luchttrillingen die, tot overmaat van ramp, in sommige contexten nare gevolgen kunnen hebben Het geheim is dus niet een verstopte tekst, maar het recht op begrip ervan Immers '( ) it is the very nature of secrets that they most often are told,' (ib p 3) Ook daarom heeft een tekstedítie van het Sunjata-epos weinig waarde in vergelijking tot een gesproken 'live' versie

Het Sunjata epos is een 'geheim' dat de Diabate als groep in bezit hebben, het epos heeft pas zin wanneer zij het vertellen De geheimen van de Diabate zijn te vergelijken met de familiegebonden medicijnen bij Bellman Het geheim is de familiegebonden status om alom bekende woorden te begrijpen en correct uit te spreken Hoewel het epos een gemeenschappelijke erfenis is van de Diabate, maken zij onderling het nodige onderscheid in de mate waarin geheimen overgedragen kunnen worden van de een op de ander Deze overdracht volgt bloedverwantschap erg nauw, zoals ik zal beschrijven aan de hand van de overerving van 'geheimen' door Siramuri Diabate aan haar dochters

CASE De erfenis van Siramuri Diabate

Toen Siramuri in oktober 1989 onverwacht stierf, leek haar kennis definitief verloren gegaan Althans, dat meende ik op grond van opmerkingen die ik in die tijd hoorde in Kangaba Toen ik in 1991 terugkeerde naar Mali, waren oude mensen nog steeds die mening toegedaan

Jongere inwoners van Kela en Kangaba beweerden dat Bintan gelukkig de geheimen van haar moeder had geerfd In Bamako hoorde ik hetzelfde over Bintans oudere zus Sanunje, die daar werkte als professioneel zangeres Deze jongere generatie, de ouderen van de-toekomst, reproduceert dus de opvatting dat er slechts een persoon is die de geheimen kent Hierin lijken zij op de ouderen-van-nu die immers hun generatiegenoot Siramuri als laatste een volledige kennis toedichten De jongere generatie gelooft nu dat de kennis van Siramuri's dochters verdwenen zal zijn na het overlijden van die dochters

Kortom, de zogeheten geheimen blijven constant verdwijnen, omdat oude mensen geheimen hebben op grond van hun status (vaak op basis van leeftijd), en niet op grond van hun persoonlijke kennis Die kennis nemen zij immers in hun graf mee

Hiermee neem ik afstand van de vele auteurs die beweren op grond van

informatie van hun informanten - dat de orale traditie verdwijnende is.[7] Elke generatie ouderen uit namelijk deze klacht. Toen Frobenius door West-Afrika trok, klaagde zijn informant reeds dat iedereen naar de koranschool ging en niemand meer tijd over had om verhalen over vroeger te leren (Frobenius 1926, p. 9). En in 1941 begon de redactie van het tijdschrift *Notes Africaines* een actie om Westafrikaanse orale tradities vast te leggen. Zij was in de overtuiging dat die snel zouden verdwijnen.

Siramuri Diabate (maart 1989).

Tijdens mijn onderzoek hoorde ik vaak de klacht dat jongeren slechts muziek maken en zich niet meer interesseren voor de verhalen. Het beeld dat jongeren slechts muziek maken, is op zich een juiste constatering. Maar dat betekent niet dat zij geen verhalen meer leren vertellen. Op grond van hun leeftijd is het hun nog niet toegestaan om de verhalen te vertellen. De oude Diabate houden nu eenmaal het

[7] Zie Jansen 1994A en 1994B. Het moge duidelijk zijn dat ik hiermee afstand neem van mijn doctoraal-onderzoek (gepubliceerd in Jansen 1990 en Jansen 1991) Daarin stel ik dat kennis van de orale traditie verdwijnt; de rol van muziek zou steeds belangrijker worden. Een dergelijke, veelgehoorde klacht gaat voorbij aan principes van overerving die ik hier beschrijf

recht om oude woorden uitvoerig te bespreken voor zichzelf Zo blijft het verhaal, in het bijzonder het Sunjata-epos, een exclusief en schaars produkt De jongeren van-nu, de 'muzikanten', zijn de sprekers-van straks, en de muzikanten van toen zijn de sprekers van nu

Eenzelfde klacht was hoorbaar over muzikanten Hierbij ging het vooral om het spel op de *ngoni*, het enige instrument dat het Sunjata epos mag begeleiden Velen konden *ngoni* spelen, maar slechts enkelen werden als goede *ngoni*-spelers beschouwd Betrokken bij grote plechtigheden waren meestal Lanfia (zoon van El Haji Bala's overleden oudere broer), El Haji Bala's zoon Madu, El Haji Yamudu's zoon Komanwulen en Kasemadi Kamisoko, de zoon van El Haji Yamudu's overleden partner Bremajan Kamisoko Zij allen beschouwden Sidiki Diabate (de oudere broer van mijn buurman Mamadi) als hun leraar, hoewel deze nooit systematisch onderwijs gaf en zelf nog maar weinig speelde [8] Hij was echter wel de favoriete begeleider van Lansine Evenals het gesproken woord, leert een jonge griot een instrument bespelen zonder systematische instructie 'Luisteren en naspelen' luidde het devies

Hoewel weinigen *ngoni* speelden bij officiele gelegenheden, tokkelde menige jongere 's avonds bij het haardvuur op dit snaarinstrument De jongeren moesten zichzelf nog bekwamen en wachtten op hun beurt Een mooi voorbeeld van een dergelijke jongere was Sidiki's zoon Brehman Deze puber was een gepassioneerd muzikant Hij maakte zelf trommels en trad op bij feesten voor jongeren Ook speelde hij goed *ngoni* Vaak zag ik hem 's avonds over het erf lopen, introvert tokkelend op zijn *ngoni* Soms schoof hij even aan bij een groepje om het gesprek van achtergrondmuziek te voorzien De enige gelegenheden waarbij ik Brehman heb zien optreden met een gevestigd *ngoni*-speler, waren mijn opnames van het Sunjata epos (Uitvoering 4 6, infra) Voor het overige wachtte Brehman af

Sommige kinderen bleken begiftigd met een talent voor muziek Dit gold zeker voor Koman(wulen), Lansine's jongste zoon Dit knaapje kon uit alles muziek krijgen Dat viel ook een relatieve buitenstaander op Op doorreis in Kela signaleert de in Mali woonachtige handelaar Pieter Theunissen het volgende (uit een brief aan zijn familie, 18 juli 1994)

> ''s Middags trommelt de zoon van Lansine op zijn blikje van tomatenpuree[9] pour la grande famille Z'n vriendje speelt op een bidon (= jerrycan - JJ) van 20 liter De andere kinderen eromheen Kuma (= Koman - JJ) is duidelijk de

---

[8] Lvenzo werd Jetennemadi Bintans echtgenoot beschouwd als de gitaarleraar van iedereen Jetennemadi heeft echter al jaren geen gitaar meer aangeraakt Overdekt met een dikke laag stof en vol barsten stond zijn gitaar in een hoek van zijn huis Blijkbaar verwijst een dergelijk leraarschap vooral naar iemands status en niet zozeer naar zijn educatieve activiteiten

[9] Dit zijn blikken met een inhoud van circa een liter

baas en organisateur Soms pakt hij de stok uit de hand van z'n vriendje om hem het juiste ritme te tonen Prupapoempoe, Prupoepoempoe, Prupoepoempoe klinkt het dan over het veldje achter het toilet Een ander gebouw, met golfplaten daken, resoneert het geluid van hun ritmische arbeid De andere kinderen worden wild Ze beginnen allemaal te dansen Koman stopt Hij zegt sommigen op te houden te dansen, eerst zij, en zij, dan zij, en 'bam' daar begint ie zijn betoverend getrommel op zijn tomatenpureeblikje Z'n vriendje begeleidt hem perfect op zijn bidon van 20 liter "

Zelf was ik erg onder de indruk van de verzameling gierststengels van Koman Hij had na de gierstoogst van 1991 enkele holle stengels in stukken gebroken Met deze verzameling stengels sjouwde hij de hele dag rond Soms ging hij met gestrekte benen in een hoekje zitten en legde hij de stengels naast elkaar uit op zijn benen Zo ontstond een soort balafoon, maar dan een kwartslag gedraaid Met twee stokjes op de stengels slaand maakte Koman dan muziek, een heuse melodie, terwijl hij er luidkeels bij zong Ooit riep Mamadi mij terwijl Koman zo aan het spelen was 'Jij wilt toch altijd weten hoe wij dit allemaal leren,' zei hij mij, 'welnu, zo gaat het We spelen gewoon Koman sera un grand griot ' De dag dat zijn grote zus Hawa de stengels in het haardvuur had gegooid, omdat Koman iets ondeugends had gedaan, was hij ontroostbaar

Evenals bij de lofprijzingen die hij vanuit de badkuip zong, had Koman ook nu weer een harde leerschool Maar Hawa nam de juiste beslissingen, want in beide gevallen was Koman in ieders ogen ondeugend geweest en daarvoor moest hij boeten [10] Zo leert een Diabate dat woorden en muziek slechts onder bepaalde omstandigheden 'geproduceerd' mogen worden, namelijk wanneer men zich correct gedraagt Het woord moet exclusief blijven Iedereen moet de indruk hebben dat slechts de ouden het nog weten en dat de traditie verdwijnt [11] De Diabate weten blijkbaar dat hun woorden aan prestige zouden verliezen, wanneer het iedereen geoorloofd zou zijn om ze uit te spreken, of wanneer zij iedereen zouden toestaan om hun verhalen te begeleiden op de *ngoni* De Diabate creeren een aura van exclusiviteit en hoge status, omdat weinigen onder hen spreken, zij zelden toestaan om opnames te maken en zij het Sunjata-epos officieel slechts vertellen in de Kamabolon

---

[10] Voordat de lezer een vreemde voorstelling krijgt van Lansine s familie Koman was intelligent en ondernemend Tijdens mijn eerste verblijf was hij dagelijks tot ieders ergernis erg brutaal Tijdens mijn tweede en derde veldwerkperiode was hij veel liever en hoorde ik niemand meer over hem klagen

[11] Of de traditie werkelijk verdwijnt valt moeilijk te bepalen Natuurlijk is zij aan verandering onderhevig In ongetwijfeld wordt zij relatief minder belangrijk met de opkomst van geschreven geschiedenis en populaire muziek Maar die twee tradities zorgen juist ook voor het behoud van de traditie en zijn een stimulans om de traditie vast te leggen Mijn argument is voornamelijk gericht tegen de onderzoekers die beweren dat men snel moet zijn voordat alles verdwenen is, ofhewel de mensen die in navolging van Ampatouh Bâh stellen dat er telkens wanneer er een oude man sterft een bibliotheek afbrandt

De kenners van de traditie bij de jeliw' van Kela

Omdat het spreken van woorden zo'n beladen kwestie is, wordt het interessant om te kijken wie er in Kela gerechtigd zijn te spreken en bij welke gelegenheden zij spreken Eerst bekijk ik wie er in het dagelijks leven spreekt en op welke manier dit gaat

Wanneer het over alledaagse kwesties gaat, voeren velen het woord Zo voerden circa tien mensen het woord bij een bijeenkomst waarop een inwoner van Kela klaagde over een paar loslopende ezels van de Diabate [12] Bij deze gelegenheid waren meer dan veertig mannen uitgelopen

Bezoekers worden door velen om de beurt verwelkomd met mooie woorden Het bezoek zelf zal dan rekenschap afleggen (*ka dantege*) van zijn komst De boodschap van de bezoeker wordt dan vele malen herhaald het bezoek vertelt aan A om het te vertellen aan de groep, A vertelt het aan B, B aan C De toehoorder bevestigt elk zinnetje van de spreker met '*naamu*' (= inderdaad) Bij een officiele gelegenheid loopt een dergelijke herhaling via vele 'schijven' Toen ik in oktober 1994 afscheid nam, vertelde ik dat mijn contract afgelopen was en dat ik nu niet meer naar Mali kon terugkeren Ik sprak de hoop uit dat ik een onderzoeksbeurs zou krijgen om in 1996 de Kamabolon-ceremonie bij te wonen Dit verhaal werd zes maal doorverteld, elke volgende versie werd korter Uiteindelijk kwam men uit bij Yamudu Diabate, de classificatorische vader, de oudste aanwezige Hij gaf mij uitvoerig zegeningen en verzekerde mij dat deze zouden volstaan om de gewenste beurs te krijgen [13] Een dergelijke manier van spreken en boodschappen doorgeven was overal in de Haut Niger gangbaar, ook broers bespraken de problemen op de *lu* op deze manier

Wanneer 'zeer oude woorden' gesproken moeten worden, zijn veel minder mensen gerechtigd te spreken Camara (1990) stelt in zijn proefschrift twee functies bij de Diabate uit Kela centraal *jelikuntigi* (chef van de *jeliw*) en *kumatigi* ('Meester van het Woord') Camara geeft aan de personen die deze functies vervullen de verantwoordelijkheid voor de reproduktie van het Sunjata epos Dit is volgens mij een onjuiste voorstelling van zaken

De functie van *jelikuntigi* komt automatisch terecht bij de classificatorisch oudste mannelijke Diabate in Kela [14] Momenteel is dit de zachtaardige Mambi (zie hoofdstuk 6) De *jelikuntigi* waakt over een fetisj Na de dood van de vorige

---

[12] s Ochtends 25 oktober 1991

[13] Zie hoe briljant deze woorden zijn Wanneer ik ooit terugkeer met of zonder onderzoeksbeurs zal ik moeten toegeven dat dit aan de zegeningen van de Diabate te danken is en zal ik moeten zeggen dat mijn proefschrift geslaagd is dankzij de zegeningen die zij erover hebben uitgesproken Zo creeren de Diabate een afhankelijkheidsrelatie voor het leven

[14] Hoewel El Haji Bala de oudste was in leeftijd was hij classificatorisch een zoon van Yamudu

jelikuntigi wordt deze fetisj in een kalebas verhuisd naar het huis van de opvolger Vrouwen en kinderen dienen bij die gelegenheid binnenshuis te blijven[15] Daarom hebben slechts weinigen - enkele volwassen mannelijke Diabate - de fetisj gezien De *jelikuntigi* moet de rest van zijn leven over de fetisj waken, hij mag Kela daarom nooit verlaten ouderdom en immobiliteit gaan samen De fetisj lag tijdens mijn onderzoek in de hut van Mambi, onder een kalebas naast de ingang van zijn hut

Jelikuntigiw zijn meestal slechts enkele jaren in functie, de oudste is immers gedoemd om relatief snel te sterven Lansine noemde zeven *jelikuntigiw* sinds 1960 [16] Na Mambi zullen bij leven en welzijn achtereenvolgens de 'classificatorische vaders' El Haji Mamadi en Yamudu *jelikuntigi* worden Daarna is hun generatie, de vaders, uitgestorven, omdat familieleden van buiten Kela niet meetellen Van de nieuwe generatie, de zonen, is El Haji Bala de oudste

De status van de *jelikuntigi* is afhankelijk van zijn persoonlijkheid, een *jelikuntigi* kan men nu eenmaal niet kiezen Daarom kan een strategisch zwak iemand in deze functie terecht komen De in 1986 overleden Komanfin, voormalig *lutigi* op de *lu* van Lansine, was bijvoorbeeld een man met een hoge status (infra) Mambi, de huidige *jelikuntigi*, genoot daarentegen weinig prestige in de periode dat ik veldwerk deed Hij mocht zich nergens mee bemoeien en bracht de tijd door voor zijn hut, kolanoten raspend en de schilfers kauwend in zijn tandeloze mond Ikzelf was de enige die hem, tot zijn intense vreugde, aansprak met '*jelikuntigi*' Maar hij had geen enkele functie met betrekking tot de kennis van woorden

De eindverantwoordelijkheid voor de correcte hervertelling van het Sunjata-epos ligt bij de *kumatigi* Lansine is de huidige *kumatigi* Hij moet het Sunjata-epos integraal vertellen bij de zevenjaarlijkse uitvoering Van de *kumatigi* zegt men dat hij nimmer een fout maakt bij het reciteren van het epos [17]

Hoewel de *kumatigi* de status heeft om de ultieme vertelling te geven, betekent dit niet dat hij het altijd en overal voor het zeggen heeft, dan wel de ultieme kennis heeft, of het meest geraadpleegd wordt Degenen die meestal in het openbaar het woord voeren namens de griots uit Kela zijn El Haji Bala en El Haji Yamudu (zie hoofdstuk 6) In hoofdstuk 5 liet ik zien hoe Lansine's positie beschermd wordt door

---

[1] Een oude gewoonte in Mande Vallière (1885 p 328) meldt al dat de vrouwelijke bevolking van Siby opgesloten was toen hij onverwacht het dorp binnenkwam tijdens de viering van een Komou ceremonie

Lansine sprak over de periode waarin Kanku Madi *kumatigi* was geweest 1960 1987 Deze lijst wijkt af van Camara s lijst die slechts dertien *jelikuntigiw* bevat vanaf het moment dat de Diabate zijn aangekomen in Kela (1990 p 313) aan het einde van de negentiende eeuw of eerder Dertien personen in 100 jaar vind ik een erg gering aantal

[7] *Foti ma bo a ko* (Hij heeft geen fouten gemaakt) vertelde El Haji Bala mij (21 november 1991)

het feit dat hij zijn status ontleent aan groepen die belang hebben bij een 'juiste' vertelling van het epos de Diawara uit Kela en, vooral, de Keita Kandasi uit Kangaba Nu wil ik beargumenteren dat de positie van de *kumatigi* ook wordt beschermd door de teruggetrokken rol die hij inneemt

De positie van Lansine als *kumatigi* is moeilijk in te schatten De volgende alinea stond in een eerdere versie van dit hoofdstuk Ik ben het daarmee nu geheel oneens Omdat zij goed aangeeft hoe verraderlijk geconstrueerd observaties vaak zijn bij onderzoek in Mande, vermeld ik haar geheel

> "Het merendeel van de tijd is het optreden van de *kumatigi* juist beperkt tot een bijrol Het viel mij op dat Lansine altijd dezelfde zaken ter sprake bracht bij optredens, hij reciteerde voornamelijk de lofprijzingen behorende bij de *jamuw* Deze beperkte rol van de *kumatigi* bleek bijvoorbeeld bij de begrafenis van de dorpschef van Figira, een Keita Kandasi Daar voerden El Haji Bala en Lansine het woord namens de Diabate uit Kela El Haji Bala weidde uit over de bijzondere verdiensten van de overledene, zijn voorbeeldige gedrag als islamiet, en de bijzondere kwaliteiten van zijn naaste verwanten Lansine herhaalde slechts constant de genealogie van Sunjata (de lofprijzing voor de Keita) "

Uit de eerste vijf hoofdstukken bleek dat de genealogie van de Keita een belangrijke reden is om het epos te vertellen Deze genealogie representeert het leiderschap van de Keita Kandasi Daarom is het belangrijk dat er een persoon is die constant 'alles-in-een notedop' vertelt, en is het essentieel dat diegene buiten schot blijft voor lieden die zouden kunnen beweren dat 'de griots uit Kela tegen betaling uit de school klappen' Tot dit inzicht ben ik geleidelijk gekomen gedurende mijn onderzoek

In zijn functie van *kumatigi* moet Lansine niet te veel op de voorgrond treden bij bijvoorbeeld begrafenissen om zodoende de authenticiteit van zijn verhaal te garanderen Wanneer hij zou spreken over allerlei zaken, wordt de kans groot dat zijn woorden ter discussie zouden komen te staan Dit zou funest zijn voor de status van het Sunjata-epos Dit mechanisme maakt El Haji Bala zo'n speciaal fenomeen Hoewel hij het meeste aanzien geniet van alle inwoners van Kela, veruit het rijkst is, en menig onderzoeker zich tot hem richt, verzekerden jongeren mij regelmatig dat El Haji Bala wel de algemene lijnen van de verhalen kende, maar dat ik toch echt bij Lansine moest zijn om 'woorden' te leren Blijkbaar wordt vermeden om iemand permanent de status van de 'allesweter' te geven, omdat dan de Diabate als groep het gevaar zouden lopen om - in geval van overlijden - de traditie 'kwijt te raken' (in de optiek van de bevolking van de Haut-Niger)

De juiste uitspraak van de lofprijzingen voor de *mokew* beschouwen de Diabate uit Kela van ultiem belang Dit realiseren zij zich ook Liggend in mijn hut hoorde ik in de nacht voor mijn vertrek in maart 1993 hoe Lansine werd overhoord door een oude man Ik meen de stem van de classificatorische vader Yamudu te hebben

herkend Deze vroeg de lofprijzing voor Sunjata en voor Fakoli Dit zijn lofprijzingen die Lansine een paar maal per maand in het openbaar reciteert en die hij dus goed kent Deze overhoring wordt des te noemenswaardiger tegen de achtergrond dat iedereen deze lofprijzingen kent Blijkbaar weten de Diabate dat de lofprijzingen belangrijk zijn en niet mogen veranderen Lansine toonde zijn relatie tot Yamudu door zich als een kind te laten controleren en zo aan te geven dat hij zijn kennis van zijn 'vader' heeft

In hoofdstuk 5 zei ik al dat velen menen dat El Haji Yamudu over minstens evenveel kennis beschikt als Lansine El Haji Yamudu houdt bijvoorbeeld duidelijk controle over Lansine's woorden, in veel gevallen meer dan Yamudu deed bij bovengenoemde nachtelijke controle voor de zevenjarige uitvoering van de Kamabolon-ceremonie in 1989 ging Lansine regelmatig bij El Haji Yamudu 'oefenen' [18] Bij de aanstelling van Lansine als *kumatigi* deed het gerucht de ronde dat eigenlijk El Haji Yamudu voor deze functie in aanmerking kwam Vanwege zijn slechte gezondheid zou hij voor deze eer hebben bedankt (Camara 1990, p 315) [19] Een andere reden voor de veronderstelde weigering van El Haji Yamudu heeft te maken met de ceremonie rond de zevenjaarlijkse uitvoering van het Sunjata-epos (ib) De broers El Haji Yamudu en El Haji Bala zouden hebben geweigerd om rond het heiligdom in Kangaba te lopen, omdat zij, als El Haji's, reeds om de Ka'aba in Mekka hadden gelopen [20]

Ik hecht weinig waarde aan dergelijke informatie, status representeert men nu eenmaal in Mande door een ander een 'oudere' status te geven Ik meen namelijk dat El Haji Yamudu nooit *kumatigi* zou hebben kunnen worden, omdat het nageslacht van Kelabalaba de functie van *kumatigi* systematisch buiten zijn *bonda* houdt om zo controle te kunnen uitoefenen De voorouder van deze *bonda*, Balaba, is 'later' gekomen dan Damori, de voorouder van Lansine Hier zijn wederom de tendensen zichtbaar die ik in hoofdstuk vijf heb uitgewerkt de 'lateren' genieten als groep meer status en hebben meer macht dan de 'eerderen' De autoriteit die de 'eerderen' wordt toegeschreven, is echter onmisbaar om de macht van de 'lateren' te laten gedijen, de 'eerderen' zorgen voor de continuiteit Wederom wordt de dynamiek van de *minimunkolon* zichtbaar als individu is Lansine een jongere classificatorische broer of classificatorische zoon van oudere Diabate die hem opdrachten geven, als

---

[8] Informatie van de Belgische fotograaf Erik Sacré Lansine zelf ontkent ook maar enigszins door iemand te zijn opgeleid dan wel te worden gecontroleerd

[1] Erik Sacre hoorde dit ook toen hij de ceremonie van de Kamabolon bijwoonde in 1989 (persoonlijke informatie Kangaba februari 1992)

[2] Dit verhaal staat in Camara 1986 zonder dat er namen worden genoemd Seydou Camara vertelde mij in oktober 1994 dat het beide broers betrof

Diabate uit Kela is hij een jongere in relatie tot anderen - Diawara of Keita Kandasi - die beweren het epos beter te kennen, maar zijn *bonda* en zijn functie (*kumatigi*) representeren de autoriteit en de continuiteit van het oudere Soms kan men dus zeggen dat Lansine een jongere is die niets weet, maar op een ander niveau in een andere context is hij juist een oudere die alles weet

De *kumatigi* mag geen al te prominente rol spelen, en daarom heeft sinds (de legendarische?) Kelabalaba nooit meer een afstammeling uit diens geslacht de functie van *kumatigi* gehad Steeds waren het leden van de andere *luw*, waarbij een sterke nadruk ligt op de *lu* waartoe Brehman (Kanku Madi's voorganger als *kumatigi*), Jetennemadi (*kumatigi* in Lansine's jeugd) en Lansine behoren Een *kumatigi* moet buiten schot blijven en dit kan de reden zijn waarom de namen van vroegere *kumatigiw*, met uitzondering van die van de allereerste, Kelabalaba, zelden tot nooit genoemd worden wanneer de Diabate beroemde voorgangers opnoemen Zij schenken wel veel aandacht aan Bintufaama, de oudere broer van El Haji Bala's vader (zie hoofdstuk 6), Bintusine, El Haji Bala's vader, Kelabalaba en Damori, de allereerste Diabate in Kela

Het nageslacht van Kelabalaba heeft altijd een meer prominente rol dan de andere *bondaw* gespeeld, het is de rijkste *bonda*, het brengt beroemde artiesten (Bintufaama, El Haji Yamudu, Siramuri, Kasse Mady, Lanfia) voort, en het is politiek gezien de meest prestigieuze *bonda* El Haji Bala is de spreekbuis van alle Diabate (zie hoofdstuk 6) Toch levert deze *bonda* sinds Kelabalaba nooit meer de *kumatigi*, die positie is weggelegd voor de armere *bondaw* die 'eerder' waren

Door de *kumatigi* op de achtergrond te plaatsen, wordt de kennis van de Diabate ongrijpbaar en dus onaantastbaar Bij hun onderzoek in Kela, in het begin van de jaren zestig, worden Leynaud en Cisse voornamelijk te woord gestaan door Lansine (= Bintusine), de vader van El Haji Bala en El Haji Yamudu *Kumatigi* Kanku Madi wordt niet genoemd als informant In de in 1988 gemaakte film over Kela als het geboortedorp van de beroemde Diabate-zoon Kasse Mady (BBC 1988), zit Lansine zwijgend naast El Haji Bala die met veel vuur vertelt dat zijn familie reeds vierenzeventig generaties bestaat Mochten in beide gevallen de recent als *kumatigiw* aangestelde Kanku Madi en Lansine niet spreken of hielden de oude Diabate hen bewust buiten schot, omdat zij geen hoogte kon krijgen van het soort informatie dat werd gezocht?

De leerweg van een 'kumatigi'

Eerder in deze studie bleek dat iedereen in grote lijnen op de hoogte is van de informatie die de *kumatigi* als enige vertellen mag Het Sunjata-epos is welbekend en vanzelfsprekend (zie hoofdstuk 4) binnen de Haut-Niger Dit betekent echter niet dat iedereen in staat is om het Sunjata-epos te vertellen op de juiste manier

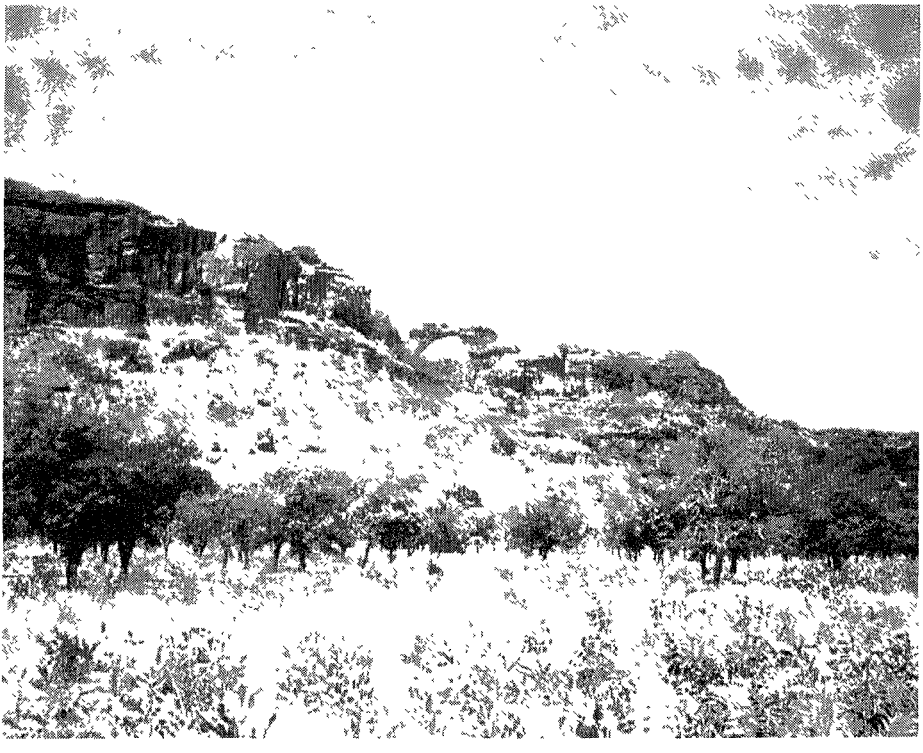
Na de dood van een *kumatigi* wijzen de ouden zijn opvolger aan. Mamadi Diabate, mijn buurman, reageerde verontwaardigd toen ik vertelde dat ik in een boek had gelezen dat de nieuwe *kumatigi* aangewezen werd via een 'concours'.[21] 'Dat zouden wij nooit doen, omdat het 'competition' in de hand werkt,' zei Mamadi. Ook Lansine zei dat hij 'gewoon' was aangewezen door de ouden.

In tegenstelling tot *jelikuntigi* wordt men niet automatisch *kumatigi* door lang te blijven leven. Aan de functie gaat een lange leerschool vooraf. De Diabate ontkennen dat van tevoren vaststaat wie een overleden *kumatigi* opvolgt. Dit is misschien wel waar, maar eveneens is waar dat er een voorselectie plaatsvindt. Ik acht het bijvoorbeeld geen toeval dat Bala (toen nog geen El Haji) en Lansine rond 1970 samen op de foto staan met de grote mannen van die tijd: Komanfin en Bintusine, Bala's vader. Deze foto was in het bezit van Jetennemadi Diabate, de zoon van Komanfin. Dezelfde foto staat ook in Cisse en Kamissoko (1988, verso p. 180). Cisse geeft als onderschrift: 'Bintu-Sinè Djabâté, chef des griots de Kéla, entouré de ses frères et de ses élèves, et de Y.T. Cissé'. Twintig jaar later zullen precies die twee 'leerlingen' de twee grote *bondaw* vertegenwoordigen.

Foto van foto uit circa 1970: twee generaties Diabate: linka sttand Lansine, midden staand El Haji Bala, links zittend Bintusene, midden zittend Komanfin.

[21] Ik refereerde hiermee naar Camara 1990 (p. 314), die spreekt van een *nyogondan*.

Lansine zelf beweerde dat hij nooit les heeft gekregen;[22] er was een geest (*jin*) aan hem verschenen. Zoiets hoorde ik wel vaker. Op 21 november 1991 vertelden de Diabate mij dat zij - als groep - via het verschijnen van een geest ooit 'het woord' hadden ontvangen. Lansine's uitspraak dat hij nooit les heeft gekregen, is in het Bambara '*Ne ma kalan*'. Dit betekent echter ook 'ik heb nooit Koran-onderwijs gehad'. De Diabate zeiden '*A ma kalan*' ('Hij heeft nooit les gehad.') over alle *jeliw* die zij mij stuk voor stuk opsomden toen ik naar de leerlingen en de leerschool vroeg. Dit zegt niet alleen iets over hun opvattingen over hun geheugen dat blijkbaar alle informatie moeiteloos oppikt. Tegelijkertijd geeft het aan dat de Diabate een onderscheid maken tussen de kennis uit de Koran en de kennis van de Mansa Jigin, het Sunjata-epos.



'Vanzelfsprekende kennis': de poort van Kamajan bij Siby.

[22] In Jansen 1994B, p. 115, noot 8, stel ik ten onrechte dat Lansine zei dat hij nooit 'geleerd' had Valentin Vydrin wees mij erop (Leiden, 22 maart 1995) dat ik het woord *kalan* hier ten onrechte in zijn transitieve betekenis heb vertaald, terwijl de zin geen object heeft

Leren bestaat vooral uit luisteren op de momenten dat oude mannen spreken Deze leermethode wordt ook genoemd door Conde, in zijn doctoraalscriptie over de *jeliw* uit Fadama (Conde 1989) Conde noemt een gezamenlijke reis of een toevallig gesprek onder een boom belangrijke leermomenten De leerling moet gewoon wachten tot de meester begint te spreken

De contacten tussen een jonge *jeli* en zijn leermeester zijn schaars Dit vormt geen probleem, omdat veel kennis besloten ligt in de opvoeding en in de organisatie van de samenleving Veel informatie is voor de jonge *jeli* vanzelfsprekend

Een mooi voorbeeld van 'vanzelfsprekende' kennis vind ik de '*Kamajan donda n'a bòda*' (= de toegangspoort en uitgangspoort van Kamajan) Voor een vreemdeling is dit een vreemd en abstract begrip Wie echter de rots met die naam heeft gezien in Siby, zal minder moeite hebben het verhaal te onthouden waarin Kamajan het gat in de rots slaat.

Kennisoverdracht is ook mogelijk doordat verhalen verwijzen naar algemeen geldende normen. Hoe men op deze manier kennis verwerft, noteerde ik op een avond in Kela [23]

CASE. 'Een 'jeli' is nergens bang voor.'

Op een avond dronk ik, zoals gewoonlijk, thee in aanwezigheid van Lansine's zonen en hun vrienden. Terwijl een jonge Diabate op de achtergrond op de *ngoni* tokkelde en de classificatorische vader Yamudu goedkeurend luisterde, begon Lansine ineens te vertellen. Hij vertelde drie verhalen.

Het eerste verhaal vertelde hoe Sita Fata, de *mokè* (legendarische voorouder) van de Diawara, Tiramagan aanspoorde om Jolofin Mansa te onthoofden en hem zijn goud af te nemen (zie Hoofdstuk 4)

Het tweede verhaal dat Lansine vertelde ging over een 'oudere broer' van Bremajan Kamisoko, de overleden partner van El Haji Yamudu. Deze oudere broer diende in het Franse koloniale leger in Guinée. De Fransen vroegen in die tijd een hoofdelijke belasting in rubber van elke mannelijke inwoner van Kela. De Fransen zamelden dit rubber jaarlijks in aan de oever van de Niger. Wie niet de gevraagde hoeveelheid bracht, moest zich ontkleden en werd tot bloedens toe met een zweep geslagen Daarna werd de gestrafte in de Niger geworpen en door het zand gerold Toen de broer van Bremajan deze praktijk ter ore kwam, vroeg hij Bremajan om hem te mogen vervangen bij de jaarlijkse inzameling. Eenmaal aan de beurt, vroeg de Franse officier de broer zijn rubber Deze antwoordde dat hij niets had Daarop gebood de officier hem zich uit te kleden

[23] Ik bedank Modibo Diabate voor de vertaling ter plaatse Hetzelfde verhaal vertelde Lansine enkele avonden voordat ik met hem 'het tweede gedeelte' van het Sunjata-epos zou opnemen (te vinden in Jansen et al 1995 vers 463-664) Lansine vroeg de ochtend na dit 'praatje' of ik dit soort *kumaw* wilde horen Ik heb toen geantwoord dat vooral het verhaal over Tiramagan mij interesseerde

De broer weigerde en zei dat hij zich nooit en te nimmer voor iemand zou uitkleden De officier was dermate onder de indruk van Kamisoko's standvastige optreden dat hij Kela ontheffing van belasting schonk

Het derde verhaal ging over Komanfin Diabate, hierboven reeds genoemd als vooraanstaande *jeli* en later *jelikuntigi* [24] In november 1968 bracht president Modibo Keita een bezoek aan Kangaba Bij deze gelegenheid hield hij een donderspeech tegen de Keita Hij verweet hun conservatisme Als vergeldingsmaatregel dreigde Modibo Keita met het afbreken van de Kamabolon, de heilige hut waarin het Sunjata-epos wordt verteld

Deze bedreiging pikte Komanfin niet Hij stapte uit de menigte naar voren en vertelde de president zonder omhaal dat zoiets nooit gebeuren zou Vervolgens liet de president Komanfin oppakken en hem gevangen zetten in Bamako De belediging van de Kamabolon en van de Diabate bleef echter niet zonder gevolg Enkele dagen later, op 22 november 1968, kwam Keita's regime ten val door een staatsgreep die werd geleid door Mussa Traore [25] Het gesuggereerde verband tussen de belediging en de val van de machthebber spreekt voor zich 'Komanfin, il etait un griot qui n'avait pas peur,' besloot mijn tolk Modibo zijn vertaling

Ik dacht eerst dat Lansine's betoog uit drie afzonderlijke verhalen bestond Pas in tweede instantie besefte ik dat ze een wijze les vormden voor de jongeren die die avond samen met mij thee dronken De verhalen voorzien namelijk niet alleen in 'historische' kennis uit verschillende perioden Dat zou de jongeren nauwelijks kunnen boeien, want alle drie de verhalen waren bekend Lansine had echter de verhalen met elkaar verbonden Hij vertelde indirect dat een *jeli* nooit bang moest zijn om te spreken in het openbaar Dit geldt als het eerste gebod voor een *jeli* [26]

Deze wijze les is subtiel opgebouwd, omdat Lansine verwijst naar de drie *jeliw*-groepen in Kela, te weten de Diawara, de Kamisoko en de Diabate Tevens laat Lansine zien dat de nimmer versagende *jeli* een verschijnsel van alle tijden is Sita Fata leefde in de tijd van Sunjata, Bremajan's oudere broer in 'de tijd van de Fransen', en Komanfin hebben de aanwezige jongeren allemaal nog gekend De jongeren zullen daarom de boodschap goed begrijpen aan hen de taak om deze traditie voort te zetten Waarschijnlijk hebben de jongeren de structuur van Lansine's wijze les niet bewust opgemerkt, maar zij begrepen de boodschap ongetwijfeld

---

[1] Ik volg hier de verhaallijn uit Kela Voor een meer historische' versie zie Camara 1990

[25] Komanfin werd onmiddellijk na de staatsgreep vrijgelaten Diezelfde nacht nog begaf hij zich naar de radio-studio om op de melodie van de Tiramagan *fasa* de Keita uit Kangaba en Mussa Traore lof toe te spreken Deze opname is vaak op de Malinese radio te horen geweest tijdens periodes van politieke onrust Enkele Diabate in Kela hebben deze opname op cassette Zie ook paragraaf 7 7

[2] De tegenhanger van deze uitdrukking is ongetwijfeld De *jeli* zegt dat hij niet bang is maar het zweet staat op zijn voorhoofd (persoonlijke informatie van Esger Duintjer)

Ook is veel kennis vanzelfsprekend in die zin dat veel verhaalthema's in verschillende gedaantes 'door Mande zweven' Elders heb ik gewezen op de overeenkomst tussen een 'volksverhaal' en een passage uit het Sunjata-epos, te weten de geschiedenis van Madogoto, het oude vrouwtje dat grote rijkdom verwerft (Jansen 1994B) Overeenkomsten tussen het Sunjata-epos en jagersverhalen (bijvoorbeeld Coulibaly 1985) zijn reeds door anderen besproken, ondermeer door Bulman en K Traore Dit is ook een reden waarom het epos een duidelijk verhaal is voor de toehoorders

Tot slot zijn verhalen vaak vanzelfsprekend, ook wanneer men ze nooit gehoord zou hebben, omdat zij verlopen via de patronen die ik heb uitgewerkt in hoofdstuk 4 en 5, waarin ik bijvoorbeeld de relatie tussen de Diawara en de Traore besprak of de positie van Sunjata als middelste broer Samenleving en verhaalpatronen veronderstellen elkaar in Mande, zodat beiden vanzelfsprekend zijn Een verhaal dat deze patronen niet in zich heeft is moeilijk reproduceerbaar, in die zin dat het moeilijk te onthouden is en er geen gehoor voor is

Veel vaardigheden die een *jeli* moet leren om ooit *kumatigi* te worden, leert hij dus niet via gestructureerde training Veel oefening is echter vereist Zo moet een *jeli* in de loop der jaren leren hoe hij een publiek bespeelt Daarvoor moet hij zorgen dat hij aanzien verkrijgt, bijvoorbeeld door een goed artiest te worden in lichtere genres dan het Sunjata epos In hoofdstuk 6 besprak ik hoe de huidige generatie sprekers (El Haji Bala, El Haji Yamudu, Lansine en de in 1989 overleden Bremajan) vroeger naam maakte als artiest Hun verteltechnieken ontwikkelden zij dus toen zij nog als 'entertainer' door de regio trokken

De leerweg van een *kumatigi* bestaat voornamelijk uit luisteren en bevestigen Wanneer een oude man reciteert, bevestigt degene tot wie de oude man zich richt elke zin (zie hierboven) Hiervoor gebruikt de aangesprokene meestal het woord *naamu* (inderdaad), soms ook een ander woord, bijvoorbeeld *tinye* (de waarheid), *o te* (natuurlijk) of *hali* (ja zelfs) [27]

Naamu-zeggen is vanzelfsprekend in bijna elke dialoog, maar dit betekent niet dat iedereen zomaar als een goede *naamunaamuna* (= *naamu*-zegger[28]) kan functioneren bij een lange vertelling van een oude man Het vergt een lange studie en vooral veel samenwerking, aangezien de *naamu*-zegger min of meer het ritme van de vertelling bepaalt Ook vereist het een groot concentratievermogen een *naamunaamuna* moet soms wel vier uur achtereen luisteren en elke zin bevestigen met het woordje '*naamu*'

---

[27] Voor een voorbeeld van de (beperkte variatie) zie Johnson (1978 en 1986) en Jansen et al 1995

[28] Deze term ontleen ik aan Johnsons werk

Vroeger was Lansine een veelgevraagde *naamunaamuna*. Hij vervulde bijvoorbeeld die rol bij Ly-Talls opname met Kanku Madi in 1979. Ook is Lansine te horen als *naamunaamuna* op de opname van Johnson uit 1974 waarop *kumatigi* Kanku Madi en Bremajan Kamisoko spreken.[29] In combinatie met de hierboven beschreven foto toont dit aan dat Lansine's functie als *kumatigi* niet uit de lucht kwam vallen.[30] Camara's informatie over het 'concours' is ongeloofwaardig. Alles wijst erop dat er een voorselectie plaatsvindt en dat de geselecteerden jarenlang zo vaak mogelijk dezelfde verhalen te horen krijgen

De oude mannen zijn selectief met hun keuze van *naamunaamunaw* De *naamunaamuna* moet immers niet alleen goed kunnen luisteren, hij moet in de toekomst ook goed kunnen spreken Lansine zelf had altijd een voorkeur voor zijn jongere broer Sidiki als *naamunaamuna* (infra, Uitvoering 3-6). Ook Fantamadi (een andere 'jongere broer' uit de *bonda* van Lansine) en Mamaduba Kamisoko, een zoon van El Haji Yamudu's overleden compagnon Bremajan Kamisoko, vervulden vaak de taak van *naamunaamuna* Mamaduba kan geen *kumatigi* worden, omdat hij geen Diabate is, maar de andere twee zijn kandidaat om Lansine ooit op te volgen.[31]

Fantamadi is een rustige, vriendelijke man. Van Cemako Kante heb ik vernomen dat hij een begenadigd spreker is Dit heeft Fantamadi getoond tijdens de begrafenis van Siramuri Diabate [32] Cemako Kante raadde mij aan om Fantamadi voor opnames te benaderen; Fantamadi's verhaal zou interessanter zijn dan dat van Lansine. Fantamadi heeft mij enkele malen uit eigen beweging voorgesteld om opnames met hem te maken. Hij zou mij verhalen vertellen die Lansine nooit verteld had.[33] Toen ik aan Lansine toestemming vroeg om deze opnames te maken, reageerde hij furieus. Hij verbood het mij ten strengste. Blijkbaar voelde Lansine zich bedreigd of aangetast in zijn eer.

Ikzelf heb Fantamadi nooit horen spreken over de *mokèw* Maar hij was altijd bij

---

[29] Voor zover mij bekend is, zijn de twee opnamesessies die ik hier noem, de enige uit de jaren zeventig overgeleverde verhalende opvoeringen uit Kela Voorts ben ik in de loop van mijn onderzoek ook wel oude opnames van lofliederen tegengekomen, zoals de in de Inleiding genoemde opnames die in Indiana bewaard worden

[30] De laatste foto in Meillassoux 1968 geeft aan dat Lansine reeds lang nauw betrokken was bij de ceremonie van de Kamabolon, hij is de uiterst rechts zittende figuur

[31] Mamaduba's positie toont hoe versmolten de belangen van de Diabate en de Kamisoko uit Kela zijn Hij zou een belangrijk verteller kunnen worden Zijn 'vader' Bremajan was dit ook, getuige zijn rol bij Conrad's opnames (1976)

[32] Opnames hiervan werden bewaard door het ISH Ik vrees dat ze ten prooi zijn gevallen aan de plundering van het ISH tijdens de revolutie van 26 maart 1991

[33] Ik vermoed dat het hier om het Sunjata-epos ging Fantamadi kon niet weten dat Lansine mij dit verhaal reeds in besloten kring had verteld Dit geldt ook voor Kante die nooit het epos heeft mogen vernemen uit Lansine's mond - ik mocht mijn opname ervan immers slechts buiten Mali vertalen Kante liet ik steeds weer lofliederen (*fasaw*) van Lansine vertalen

de oude mannen Vaak droeg hij El Haji Bala's tas [34] Als oude Diabate ergens heen moesten om te spreken, dan trad Fantamadi bijna altijd op als begeleider, Fantamadi voelde zich op zijn gemak bij de oude Diabate

Lansine's jongere broer Sidiki is een andere potentiele opvolger als *kumatigi* Lansine vroeg hem altijd als assistent wanneer hij met mij opnames maakte van het Sunjata-epos (infra) Het valt op dat leden van de *bonda* van El Haji Bala niet de rol van *naamunaamuna* vervullen bij officiele gelegenheden Dit onderschrijft mijn stelling dat het nageslacht van Kelabalaba de functie van *kumatigi* systematisch buiten de eigen *bonda* houdt, aangezien niemand uit dit nageslacht momenteel de positie inneemt die een *kumatigi* in zijn jeugd hoort in te nemen

Ik krijg de indruk dat de ouden als *kumatigi* een niet al te oude man aanstellen, zodat de *kumatigi* lang in functie kan blijven (in tegenstelling tot de *jelikuntigi*) Lansine's voorganger Kanku Madi (1913-1987) is gedurende zevenentwintig jaar *kumatigi* geweest en diens voorganger, Brehman (gestorven in 1960), is volgens zeggen ruim twintig jaar in functie geweest (zie Camara 1990, p 314) [35]

Lansine heeft slechts drie *kumatigiw* meegemaakt Naast Kanku Madi en Brehman heeft hij als jongen nog Jetennemadi[36] gezien Daarvóór zijn er volgens de overlevering nog hoogstens twee *kumatigiw* geweest Dit waren Kelabalaba, El Haji Bala's grootvader, en, als allereerste, Kuramadi [37]

Een lange aanstelling van de *kumatigi* maakt een grote continuiteit van de traditie mogelijk, doordat één man dan twee generaties kan 'begeleiden' Zelfs al zouden alle ouderen in een korte periode sterven, dan blijven er altijd enkelen over die in ieders ogen het cultuurgoed tot zich hebben genomen via de vorige *kumatigi* Zo hoorde ik van een jonge Diabate uit Kela dat een kleinzoon van Yamudu op dezelfde rustige manier sprak als Kanku Madi vroeger deed Deze kleinzoon, een teruggetrokken jongen die nooit contact met mij heeft gezocht, had in 1993 gesproken bij de begrafenis van een Keita in Kangaba Iedereen zou bij die gelegenheid gehuild hebben, omdat de jongeman klonk als Kanku Madi Het feit dat de jongeren reeds

---

[34] Dit is bijvoorbeeld te zien op Sumano 1992

[35] Men kan *kumatigi* zijn en vervolgens *jelikuntigi* worden Dit is gebeurd in het geval van Brehman Het is mij niet bekend of een *jelikuntigi* in dat geval ook de verplichting heeft om in Kela te blijven Brehman heeft als *jelikuntigi* nooit naar Kangaba hoeven gaan voor de zevenjaarlijkse uitvoering van het Sunjata-epos omdat hij eind 1960 is overleden In 1954 was hij nog geen *jelikuntigi*, en in 1961 was hij gestorven

[36] Het is opvallend dat ik deze naam pas te horen kreeg, toen ik Lansine vroeg wie er *kumatigi* was toen hij werd geboren Bij elke andere gelegenheid werd Jetennemadi weggelaten Ook Camara (1990 p 314) vermeldt diens naam niet

[37] Lansine bracht deze naam met twijfel en pas na diep nadenken te berde Camara (1990, p 314) noemt deze naam niet, maar geeft wel de naam van ene 'Banani Tamoro' en zegt geen verdere gegevens over hem te hebben

hebben bepaald wie de beste spreker onder hen is, toont dat jonge Diabate zich bewust zijn van hun culturele erfgoed.

Bij de aanstelling van een nieuwe *kumatigi* zijn de ouden zich bewust van de goede en slechte kwaliteiten van de persoon van hun keuze. Dit kon ik ondermeer afleiden uit de kritische opmerkingen die ik hoorde over Lansine. Men zei dat hij, in vergelijking met Jeli Kanku Madi, te gehaast sprak en te nerveus overkwam. Vandaar dat de jongeren de voorkeur gaven aan hun rustig sprekende leeftijdsgenoot.

Het onderwijs door een 'kumatigi'

De *kumatigi* vertelt niet slechts het Sunjata-epos. Hij geldt ook als officiële leermeester voor bezoekers en voor jonge Diabate uit Kela zelf. De rol van officieel leermeester betekent voor de *kumatigi* dat hij eindverantwoordelijk is voor antwoorden op vragen over Sunjata en andere *mokèw*. Echt systematisch onderwijs geeft hij zijn leerlingen niet.

Veel Westafrikaanse *jeliw* beweren dat zij hun kennis ontlenen aan de Diabate uit Kela.[38] Veel *jeliw* overdrijven de lengte van hun verblijf in Kela, zo leidde ik af uit gesprekken met jonge Diabate in Kela, maar zijn wel degelijk in Kela geweest. Johnson (1986, p. 92) heeft aangegeven dat een bezoek aan Kela nauwelijks invloed heeft op het repertoire van een *jeli*. Een *jeli* zal altijd voortbouwen op het repertoire dat hem met de paplepel is ingegeven. Een bezoek aan Kela geeft vooral status bij het thuisfront van de *jeli*.

Er komen nog regelmatig mensen, volwassenen en jongeren, naar Kela om woorden te leren. Volwassen mannen komen wel eens met Lansine praten over de geschiedenis van Mande, maar zulke gesprekken duren nooit langer dan een paar uur. Volgens mijn observaties hebben deze gesprekken een informeel karakter; er is geen sprake van systematische instructie.

Jonge mannen uit *jeli*-geslachten van elders wonen soms enkele maanden tot een jaar in Kela, zo vertelde men mij. Bij hun vertrek moeten zij ten overstaan van de oude mannen 'les généalogies des ancêtres' foutloos reciteren. (Hiermee worden de alom bekende lofprijzingen behorende bij de *jamuw* bedoeld.) Wanneer dit goed gaat - en dat gaat het natuurlijk altijd - geven de ouden hun zegeningen en kan de jongeman vertrekken.

Dergelijke jongeren worden 's avonds na het werk geïnstrueerd door Lansine, zo beweerde iedereen als ik ernaar vroeg. Het grootste deel van hun tijd brengen zij echter door met werken op het land. Gedurende mijn gehele veldwerk heb ik niets

[38] Bijvoorbeeld de beroemde *jembe*-speler Adama Drame (zie Drame en Senn-Borloz 1992) of Kelemonzon Diabate (zie hoofdstuk 4) Fa-Digi Sisoko uit Kita ging naar Kela alvorens de status te krijgen de authentieke versie van het Sunjata-epos te vertellen (Johnson 1986, p. 92).

gezien dat op een stage als *jeli* leek Lansine zei mij altijd dat ik zelf momenteel zijn enige leerling was Hij noemde mij eens drie van dergelijke leerlingen sinds zijn aanstelling in 1987 Twee daarvan kwamen uit Gambia, hetgeen toont hoe verbreid de netwerken liggen in Mande [39]

Mijn buurman Mamadi zei dat *jeliw* uit Kela zelf nooit hoefden te reizen om kennis te vergaren 'Alles wat we moeten weten, is hier al in Kela,' zei hij mij eens toen ik naar zijn scholing vroeg Dat een begrip als 'leren' afhankelijk is van de definitie die men ervan geeft, blijkt uit de woorden van de uit Kela afkomstige, in Bamako woonachtige gitarist Lansine Diabate Hij vertelde dat het graf van Tiramagan zich niet bevond in het naburige Balanzan, maar bij de Gangaran bij Kita Lansine legde uit dat hij deze kennis had vergaard toen hij op reis was (Jansen 1991, p 87, regel 270) Natuurlijk komt een *jeli op de hoogte van* allerlei wetenswaardigheden wanneer hij op reis is De basis waarop hij altijd weer terugvalt, blijft de kennis die hij van jongs af aan heeft gehoord, informatie van elders zal hij slechts toevoegen om zijn eigen status op te schroeven

Lansine Diabate heeft ook de taak om - als *kumatigi* - onderzoekers te woord te staan die naar Kela komen Iedereen die inhoudelijke informatie over Sunjata wil, wordt door de griots uit Kela doorgestuurd naar Lansine [40] Zo liggen nu eenmaal de patronen in Mande men kan iemand altijd doorsturen naar een hogere autoriteit die tot dan toe op de achtergond was gebleven Ik ben in de loop van mijn onderzoek menig onderzoeker tegengekomen die in Kela met Lansine opnames heeft gemaakt van *fasaw* met lofprijzingen, of van verhalen over de *mokèw* in Mekka Het Sunjata-epos hebben de *kumatigiw* slechts verteld aan Ly-Tall, in 1979, en aan mij, in 1992 Dit heeft ongetwijfeld te maken met de grootte van de gift die hieraan ten grondslag lag De Diabate zijn zich bewust van de waarde van hun erfgoed en koesteren het als een grote schat

Veel onderzoekers zijn vooral geinteresseerd in het verhaal van El Haji Bala,[41]

---

[39] Waarom Lansine zo n gering aantal noemde is mij een raadsel Tegen Clemens Zobel had hij het over meer dan tachtig leerlingen sinds 1987 (Persoonlijke informatie Bamako eind maart 1993) Dit is veel maar nog altijd minder dan de mensen die Lansine de afgelopen jaren te woord heeft gestaan Al met al geeft dit voorbeeld aan dat Lansine geen scherp beeld van leerlingen heeft

[40] Zelf was ik voor zover ik weet, de enige die zich rechtstreeks wendde tot Lansine Zoals ik in de Inleiding vertelde berustte deze achteraf gelukkige keuze op onwetendheid over de sociale verhoudingen in Kela

[41] Vergelijk El Haji Bala's informatie in Ly-Tall 1977 en Niane 1975 (onderzoek in 1959) Deze verschilt niet van wat bijvoorbeeld Lansine zegt Er zijn natuurlijk ook uitzonderingen Zo wilde een Amerikaanse onderzoeksequipe El Haji Bala's levensverhaal Als antwoord daarop vertelde El Haji Bala een mengsel van eigen avonturen zijn vaders reizen en verzinsels De equipe maakte de methodische fout te denken dat de griots uit Kela' een 'tête historique hebben, dat zij een soort databestanden zijn Uit mijn onderzoek wordt hopelijk duidelijk dat griots de indruk kunnen maken dat zij alles weten', omdat zij terugvallen op bepaalde vertelpatronen De vraagstelling van de equipe dwong El Haji Bala hun verzinsels op de mouw te spelden Aangezien een *jeli* niet mag zwijgen, had El Haji Bala geen

waarschijnlijk omdat hij de beroemdste Diabate is Zij krijgen bij El Haji Bala in principe dezelfde informatie over het verleden als bij Lansine Zoals in de laatste twee hoofdstukken duidelijk werd, is bijna alles bekend, maar krijgt kennis pas status wanneer zij uitgesproken wordt door iemand met status Aan de onderzoeker de keus wie hij status toeschrijft Helaas voor de onderzoeker zal altijd wel iemand na opnames met El Haji Bala opmerken dat Lansine het beter weet en na opnames met Lansine dat El Haji Yamudu het nog beter weet Na opnames met El Haji Yamudu, valt ongetwijfeld te horen dat zijn 'oudere broer' of de *kumatigi* het beter weet En wanneer een onderzoeker met al deze personen zou hebben gesproken, komt hij ongetwijfeld weer mensen tegen die beweren dat hij er verstandiger aan had gedaan naar een ander dorp te gaan, omdat daar een authentiekere griot zou wonen Zo werkt nu eenmaal 'de draaiende put'

Inhoudelijke informatie repetities van het Sunjata epos
Hoewel er geen systematisch onderwijs plaatsvindt, zijn er wel bijzondere leermomenten, momenten waarop een *naamunaamuna*, samen met andere Diabate, kennis vergaart Bij deze leermomenten komt tegenwoordig de passie voor kopieen van geluidsopnames uit Kela Ik ben bijvoorbeeld in Kela vijf Diabate tegengekomen die een opname hadden van een Tiramagan *fasa* die Komanfin in 1968 onmiddellijk na zijn vrijlating had gesproken voor de nieuwe president, Mussa Traore Deze opname was regelmatig te horen op de radio ten tijde van Mussa's regime De opname is van belang voor de regionale geschiedenis, omdat er uitvoerig wordt gesproken over de Keita Kandasi die rond 1968 aanzien genoten in Kangaba Zo versterken de moderne massamedia de lokale traditie, in tegenstelling tot wat velen beweren[1]

Over opnames van het Sunjata-epos heb ik nooit iets gehoord Zo zij er zijn, worden zij angstvallig verborgen gehouden Er zijn sowieso maar weinig momenten waarin lange gedeeltes van het Sunjata epos te horen zijn, in negen maanden veldwerk heb ik er zes meegemaakt Drie daarvan heb ik zelf geinitieerd, en van de drie overige vond er slechts een in Kela plaats Omdat zulke leermomenten inzicht geven in de aard van het epos geef ik van alle zes een beschrijving [42] Ik begin echter met een uitvoering die ik niet zelf heb bijgewoond

Uitvoering 1 een repetitie voor de zevenjaarlijkse ceremonie, april 1989
In de week voor de ceremonie bij de Kamabolon komen vele griots naar Kela Er

---

keus

[12] Ook te vinden in Jansen 1995 waarin ik tevens de literatuurwetenschappelijke vraag stel in hoeverre een literaire term als epos weerklank vindt bij de Diabate uit Kela zelf

vinden dan, volgens zeggen, 'repetities' van het Sunjata-epos plaats. Hierover heb ik geen verdere informatie; in 1996 hoop ik deze leemte te kunnen opvullen.

Wel bestaat er een opname op cassette die ik toegestuurd heb gekregen van de fotograaf Erik Sacré die overigens geen permissie had gevraagd voor het maken van de opname. Sacré vertelde mij dat de repetitie plaatsvond op het houten platform dat staat op de open ruimte tussen de *luw* van de Diabate, voor El Haji Yamudu's hut.[43] De melodie die op de cassette te horen is, is de Sunjata *fasa*. De uitvoering begint met een lied dat a capella wordt gezongen door een grote groep mannen. Daarna spreekt Lansine en vervult Mamaduba Kamisoko de rol van *naamunaamuna*. Soms interrumpeert El Haji Bala, soms is er discussie. Lansine vertelt over Sunjata's rivaal, Sumaoro Kante en over de ontmoeting tussen Sumaoro en Bala Fasake. De opname bevat veel lofprijzingen behorende bij *jamuw*.

Uitvoering 2: voor de gasten van de Diabate[44]

Aan het begin van dit hoofdstuk vermeldde ik reeds hoe gelukkig ik was om op 24 oktober 1991 in Kela te arriveren. Die avond, na het eten, verzamelde iedereen zich bij het hierboven genoemde houten platform. Lansine nam erop plaats, terwijl Mamaduba Kamisoko en de classificatorische vader Yamudu naast hem gingen zitten. De rest van het platform zat vol met mannelijke Diabate. El Haji Bala zat naast het platform op een stoel, naar ik vermoed omdat hij een versleten heup heeft. Voor de Diabate zaten twee *ngoni*-spelers uit Bamako. Het overige publiek bestond uit vrouwen en kinderen en de vele gasten die toen in het dorp waren. Zij allen stonden of zaten rondom de gaslamp die voor het platform stond.

Plotseling hieven de Diabate het in Uitvoering 1 genoemde a capella gezongen lied aan. Het was het begin van een uitvoering die langer dan drie uur zou gaan duren. Gedurende die tijd bleef de Sunjata *fasa* de melodie. De eerste twee uur sprak Lansine en zei Mamaduba *naamu*. Soms kwam iemand een gift brengen aan El Haji Bala (wat muntjes, een bankbiljet, sigaretten of een zak snoepjes).[45] Dat was voor El Haji Bala aanleiding om Lansine te onderbreken, iets te zeggen en zegeningen uit te spreken. Het publiek beantwoordde die zegeningen met *amina* (amen). Soms riep een man of een vrouw een zegening voor El Haji Bala. Wederom was hier, evenals bij andere officiële gelegenheden, El Haji Bala de spil waarom alles draaide.

Deze uitvoering komt wat betreft de tekst voor een grrot deel overeen met

---

[43] Een dergelijk platform (*kòlè*), staat in elke *kabila*, het wordt in het dagelijks leven door mannen gebruikt als een informele ontmoetingsplaats.

[44] Ik heb Lansine geen toestemming gevraagd om opnames te maken. Zoals ik in hoofdstuk 1 uiteenzette, heb ik mijn opname-apparatuur de eerste maand van mijn verblijf in mijn koffer gehouden Later is mij van verschillende kanten verteld dat, indien ik het gevraagd zou hebben, ik nooit opnames zou hebben mogen maken van deze avond. De dag na de opname was langslopend bezoek mij behulpzaam met het noteren van mijn observaties

[45] Na afloop telden Lansine en zijn 'jongere broer' Jetennemadi het geld De opbrengst bleek 4 000 CFA te zijn De volgende dag, toen er op de *lu* van El Haji Bala een 'soirée' was voor een mevrouw uit Bamako, bracht Jetennemadi een tas vol zakjes thee en suiker mee. Hij zei mij dat hij die had gekocht van de opbrengst van de dag ervoor. Zo werd alles keurig verdeeld onder alle classificatoire broers.

Uitvoering 1. Ik hoorde Lansine spreken over welbekende *mokèw*: Sunjata, Tiramagan, Fakoli, Sumaoro, Bala Fasake en Sita Fata. Vele standaardlofprijzingen passeerden de revue. Toen alles langzaam ten einde leek te lopen, namen de gasten het initiatief over. Eén voor één stonden zij op om El Haji Bala en Kela lof toe te zwaaien op een - in mijn ogen - bijna agressieve manier, zozeer waren zij overtuigd van hun woorden. Soms werden zij onderbroken door Sidiki, Lansine's jongere broer, de *ngoni*-speler. Hij heette iedereen welkom en maakte het publiek aan het lachen. Mamaduba bleef gedurende de hele uitvoering *naamu* zeggen.

Uitvoering 3: de beëdiging van de nieuwe voorzitter
De beëdiging van Bakari Sidiki Sumano tot voorzitter van de 'Union Nationale des Griots du Mali', een soort vakvereniging, vond plaats in Bamako en duurde van 13 tot en met 15 oktober 1992. Het festijn trok tientallen gasten uit Mali en Guinée. De Diabate uit Kela waren uitgenodigd om Bakari Sidiki te beëdigen als opvolger van Jemusa Sumano. Een dozijn mannen uit Kela en één vrouw, Bintan, waren voor die gelegenheid naar Bamako gekomen.

De eerste avond werd iedereen welkom geheten door de *jeliw* uit Kela. Er werden verschillende *fasaw* gespeeld.[46] De tweede dag begon met een herdenking van de overledene. 's Middags werd deze gevolgd door een hulde aan zijn opvolgers, de nieuwe generatie. De uitvoeringen die dag duurden ieder enkele uren en vonden plaats voor het huis van de overledene. Daartoe was de gehele straat afgezet en een groot afdak van tentzeil gemaakt, zodat honderden mensen het schouwspel konden gadeslaan. De griots speelden die dag de drie meest bekende en geliefde *fasaw*, lofliederen behorende bij *jamuw*: Sunjata *fasa*, Tiramagan *fasa* en Fakoli *janjo*.[47]

Diezelfde avond vond de officiële beëdiging van Bakari Sidiki plaats. Dit was een groot media-gebeuren: vele beroemde *jelimusow* uit Mali zongen voor de nieuwe voorzitter en El Haji Bala beëdigde hem met een zwaardslag[48] in de schijnwerpers van de camera's van Radio Télévision du Mali. Dit zwaard, symbool van de functie, was die avond eerst gegeven aan anderen die op grond van hun leeftijd meer recht hadden op de functie. Stuk voor stuk dansten die er even mee rond om het vervolgens door te geven, als teken dat men van de functie afzag. Uiteindelijk belandde het zwaard bij Bakari Sidiki.

De derde avond was de meest interessante vanuit het oogpunt van vertelkunst. Na het eten kleedde Lansine zich om terwijl ik toevallig in dezelfde ruimte was. Hij schoof een leren armband om zijn bovenarm en zei mij dat hij die ook droeg tijdens de ceremonie rond de Kamabolon. Er waren die avond ongeveer honderd mensen op

---

[46] Tot mijn verbazing beweerde Madu, El Haji Bala's zoon, de volgende dag dat 'toute l'épopée' was opgevoerd Lansine zelf noemde het 'namennoemerij'

[47] De Sumano zijn genealogisch verbonden met de *Mansaren*, de vorstelijke Keita (zie hoofdstuk 4). Vandaar dat de Sunjata *fasa* vaak en lang werd gespeeld bij deze gelegenheid

[48] El Haji Bala had dit klaarblijkelijk nog nooit meegemaakt, want een 'neef' van Bakari Sidiki moest hem instructies geven en zijn hand leiden (zie Sumano 1992).

het erf van de overleden Jemusa Sumano, een veel selecter gezelschap dan bij de voornoemde uitvoeringen [49] Er werd deze avond in totaal langer dan vier uur gesproken, terwijl iedereen muisstil luisterde De eerste uren sprak Lansine op het ritme van de Sunjata *fasa*, later op de Tiramagan *fasa* Mamaduba en Sidiki vervulden afwisselend de rol van *naamunaamuna* Lansine besprak achtereenvolgens de verbanning van Sunjata, zijn bezoeken aan koningen met wie hij *sigi* speelt, en de daden van Bala Fasake Soms nam Lansine een pauze om Bintan in gelegenheid te geven om lofprijzingen te zingen Na ongeveer twee en-een half uur namen andere sprekers het woord Toen werd het publiek rumoeriger en duidelijk meer ontspannen, zo nu en dan werd iets gezegd dat het publiek aan het lachen maakte

Uitvoering 4 het begin van het 'echte' epos
In februari 1992 beloofde Lansine mij een opname van 'twee cassettes' onder de voorwaarde dat ik ze nooit zou laten afspelen in Mali Vertaling en publikatie ervan werden wel toegestaan (zie Jansen et al 1994 en Jansen et al 1995) Ik had Lansine gevraagd om dezelfde 'woorden' te spreken als Kanku Madi had gedaan in 1979 (de versie van Ly Tall et al 1987) Lansine herinnerde zich die opname goed, omdat hij daarbij *naamunaamuna* was geweest

De opname vond plaats in het gebouwtje van de 'maternite' in Kela Slechts weinig mensen waren aanwezig Sidiki, Lansine's jongere broer, was *naamunaamuna* en speelde *ngoni*, daarbij geassisteerd door zijn zoon Brehman Lansine's oudste zoon Brehman zette thee voor ons, terwijl Lansine's jongste zoon Koman het eerste uur in een hoekje zat te luisteren

Tot mijn verbazing kopieerde Lansine min of meer de opname uit 1979 Ook hij begon met de strijd tegen Kayibara en vervolgde met dezelfde thema's in dezelfde volgorde Op micro-niveau waren er echter wel vele verschillen aan te wijzen (voor een uitvoerige vergelijking, infra)

Toen Lansine stopte na drie uur onafgebroken vertellen, leek hij uitgeput en klaagde hij over hoofdpijn Na een paar minuten was hij echter hersteld en sprak hij met trots over de prestatie die hij zojuist had geleverd

De volgende ochtend zei Lansine dat hij de cassettes had beluisterd en dat er geen fouten in zaten Hij vertelde dat hij de bandjes had opgeborgen in de koffer in zijn kamer Later die dag stelde hij voor om het daaropvolgende jaar wederom twee cassettes op te nemen Nog enkele dagen later zei hij, terwijl hij zijn handen op zijn buik legde, dat er nog voldoende woorden in hem (- hij gebruikte het achterzetsel *kono* = '[er]in') zaten om tien jaar lang door te gaan

Bij een eerste vertaling bleek dat Lansine het epos had verteld tot Sunjata's vertrek uit Nema Hij was dus opgehouden op tweederde van het verhaal dat Jeli Kanku Madi had verteld Dit noodzaakte mij nogmaals in de buidel te tasten om 'de rest

---

Dit is de gelegenheid waarbij Lansine volgens eigen zeggen de electriciteit liet uitvallen Zie hoofdstuk 6

van het epos' op de band te krijgen

Uitvoering 5 het vervolg in het daarop volgende jaar
Reeds een week voor deze opname, die plaatsvond op 6 december 1992, nam Lansine mij apart om te vragen wat hij nu moest vertellen Ik antwoordde hem steeds dat hij 'de rest' moest vertellen, vanaf het moment dat Sunjata uit Nema vertrokken was om terug te keren naar Mande Natuurlijk verwachtte ik wederom een kopie van Kanu Madi's verhaal Ik weerhield mij er echter van om Lansine eraan te herinneren dat hij de opnames van vorig jaar in zijn koffer bewaarde

Twee avonden voor de opname dronk ik thee met Lansine's zonen en hun vrienden Lansine vertelde toen een aantal verhalen, waaronder de geschiedenis van de onthoofding van Jolofin Mansa (p 226) De daaropvolgende morgen vroeg hij mij of ik dit soort verhalen wilde opnemen Ik antwoordde dat vooral de geschiedenis van Jolofin Mansa mij erg beviel

Bij de opname waren wederom slechts Sidiki en de twee Brehmans aanwezig Het gebeuren vond ook nu weer plaats in de 'maternite' Wederom werd de Sunjata *fasa* gespeeld Toen Lansine begon, had hij binnen een paar seconden Sunjata's strijd met Sumaoro Kante besproken om te vervolgen met een uitvoerige beschrijving van de onthoofding van Jolofin Mansa Opvallend hierbij was dat bij dit verhaal Sidiki geen *naamu* zei, Lansine sprak op het ritme van de hoofdknikjes die ik maakte op de momenten dat een *naamunaamuna* '*naamu*' zou zeggen [50]

Na het verhaal over Jolofin Mansa hervatte Sidiki zijn taak en sprak Lansine over Niani Mansa Kara en over de koningen na Sunjata Op dat moment stopte hij, terwijl ei slechts een kant van een cassette van negentig minuten vol was Lansine vroeg mij toen waarover hij nu moest spreken Ik zei dat ik graag een uitvoerige beschrijving had van Sunjata's strijd met Sumaoro Lansine gaf deze, gevolgd door lofprijzingen voor enkele *mokew* Hoewel het bandje nog lang niet vol was, verklaarde hij toen dat het afgelopen was Hij besloot deze sessie door met een trotse blik te verklaren dat 'alle woorden van Afrika (sic) in hem zaten'

Nog diezelfde avond nam ik Lansine apart en zei hem dat ik mijn 'baas op mijn werk' (*baarayoronyemogo*) had beloofd om twee cassettes mee terug te nemen Wat moest ik nu doen? Vriendelijk zoals altijd, antwoordde Lansine dat dit geen probleem was, wij zouden een tweede cassette zo spoedig mogelijk opnemen Ik bedankte hem en zei dat ik deze keer een bandje van zestig minuten zou nemen

Uitvoering 6 een 'sudden death'
De opname vond plaats op de dag voor mijn vertrek op 16 december 1992 De uitvoering vond plaats in een hut op het erf waarop Lansine woont Lansine begon

---

Tijdens een radio opname in Keulen 4 november 1994 zou ik dit wederom doen en deze keer veel duidelijker Dit leidde tot hilariteit vooral bij de jonge mannen Lanfia Diabate en Kasemadi Kamisoko maar kreeg tevens ieders goedkeuring

met een lang verhaal over Mekka[51] dat vanzelf overging in een verhaal over Badara Ali. Dit waren de eerste woorden van Uitvoering 4! Ik legde de opname stil en vroeg hem een ander verhaal. Lansine zei dat dat geen probleem was. Na een poosje 'slipte' hij echter wederom in een verhaal dat ik al kende, namelijk de geschiedenis van Kala Jula Sangoy.

Na circa drie kwartier stapte Lansine's classificatorische vader Yamudu de hut binnen. Lansine sprong toen over op lofprijzingen. Ik had de indruk dat dit te maken had met de komst van Yamudu. Na enkele minuten stopte Lansine hiermee en verklaarde tegenover Yamudu dat hij had gesproken ten behoeve van mijn vertrek. Yamudu knikte en maakte een goedkeurende opmerking. Ik had natuurlijk achteraf veel vragen over het gebeurde kunnen stellen aan Lansine. Maar aangezien dat niet lag in de lijn van mijn onderzoekstrategie, prefereerde ik te zwijgen. Nooit heeft iemand mij aangesproken op deze opnamesessie die de goedkeuring van alle ouderen misschien niet kan hebben. Want anders was Lansine niet zo hals-over-kop van onderwerp veranderd.

Op toernee door Nederland. Zittend: Lansine Diabate (links) en El Haji Yamudu Diabate. Staand van links naar rechts. Lanfia Diabate, Bintan Kouyate en Kasemadi Kamisoko. De jonge mannen dragen een ngoni.

[51] Op uitvoering 4 en 5 is de tekst van de epos-vertaling gebaseerd. Uitvoering 6 is niet uitgegeven. Ik heb hiervan een eerste vertaling gemaakt samen met Boubacar Tamboura.

Uitvoering 7 een repetitie in huis bij Sidiki Kouyate en Fanta Diabate
De dag voor hun eerste concert in Nederland, dat zou plaatsvinden in Deventer op 21 oktober 1994, hadden de griots vrijgehouden om te repeteren De muziek die zij moesten spelen, het 'traditionele' repertoire, vormde niet zozeer een probleem, maar wel de lengte ervan Ik had gezegd dat een lied maar tien minuten mocht duren Deze beperking is moeilijk voor griots, omdat zij urenlang kunnen doorgaan op een melodie

Terwijl ik nog bezig was met de afwas van het ontbijt, waren de vijf bij elkaar gaan zitten om te oefenen Er werd gezongen, gesproken en getokkeld op de *ngoni* Ik hoorde dat Lanfia, die reeds de nodige ervaring had op westerse podia - hij is zanger van het trio Bajourou - een goed idee had 'Wij spelen de Tiramagan *fasa* Daarin kan Lansine vertellen over onze voorouder Kala Jula Sangoy Op het moment dat hij is aangekomen bij de lofprijzing die Jelimusonin Tumu Mininyan zingt op onze voorouder, wisselen Kasemadi en ik van ritme en melodie op onze *ngoni* en zingt Bintan de woorden van Jelimusonin Tumu Mininyan Die overgang, die moeten wij oefenen '

De anderen stemden met Lanfia's voorstel in en dus werd de Tiramagan *fasa* gespeeld Bintan zong enkele lofprijzingen voor Tiramagan en Lansine begon te vertellen Hij begon zijn verhaal met de opmerking dat Mansa Dankaran Tuman zijn dochter Tasuma Gwandilafe naar Sumaoro had gestuurd Dit bleek een tamelijk ongelukkige keuze, omdat het een kwartier bleek te duren voordat Lansine was gearriveerd bij het moment dat Kala Jula Sangoy lof werd toegezwaaid Ondertussen was ik klaar met de afwas en had ik bij mijn gasten plaatsgenomen Omdat ik Lansine's tekst inmiddels bijna uit mijn hoofd kende, kon ik horen dat hij bijna letterlijk de tekst volgde die hij in 1992 had gereciteerd en die ik met Esger Duintjer en Boubacar Tamboura heb vertaald

Iedereen luisterde aandachtig naar Lansine Bintan reageerde goed op het teken waarmee Lanfia aangaf dat zij moest beginnen te zingen Onmiddellijk daarna legde Lanfia de repetitie stil Hij zei dat Lansine een ander beginpunt moest kiezen, omdat zijn verhaal veel te lang was Ik zei dat ik het daarmee eens was - voor het merendeel van het Nederlandse publiek zou zo'n 'geheim' verhaal immers paarlen voor de zwijnen zijn maar voegde eraan toe dat ikzelf dit verhaal erg mooi vond

Lansine dacht even na en de repetitie werd hervat Nu maakte Lansine een grote sprong in het verhaal, waardoor hij in een halve minuut klaar was Hiermee was de zaak afgedaan En wat deed Lansine tijdens de concerten? Hij nam geen enkel risico In de Tiramagan *fasa* introduceerde hij altijd, volgens afspraak, Kala Jula Sangoy Hij zei dan 'Onze voorouder Kala Jula Sangoy is Tasuma Gwandilafe gaan halen uit Soso Op de dag van zijn terugkomst heeft Jelimusonin voor hem gezongen' en vervolgens nam Bintan het over Zo was Lansine in tien seconden klaar [52]

[2] Dit zogeheten accordeon-effect, het vertellen van eenzelfde verhaal in totaal verschillende lengtes is al opgemerkt door Diabate (1977)

Uit deze opnames blijkt dat Lansine zijn verhaal zeer goed voor ogen heeft Ten eerste blijkt hij een vaste volgorde te hebben voor zijn thema's Hij kan thema's overslaan (Uitvoering 5), thema's tussenvoegen (Uitvoering 6) of thema's inkorten (Uitvoering 7), maar de volgorde zal hij niet veranderen

Ten tweede blijkt dat Lansine de thema's bijna identiek vertelt Daardoor herkende ik bijvoorbeeld binnen drie regels dat hij begonnen was met het verhaal over Badara Ali (Uitvoering 6) Terwijl ik zijn eerdere teksten slechts vaag begreep, herkende ik deze tekst onmiddellijk, omdat ik Uitvoering 4 reeds had vertaald Het verhaal over de verbanning vertelt Lansine nagenoeg gelijk in Uitvoering 3[53] en Uitvoering 4 Ook hier gebruikt hij vaak dezelfde zinnen Uitvoering 7 spreekt voor zich Lansine moet dus erg veel geoefend hebben en het verhaal vaak identiek gehoord hebben Hoezeer stukken tekst door Lansine's hoofd zweven, bleek ook toen ik in oktober 1994 mijn vertaling met hem checkte Wanneer ik een zinswending of een woord navroeg, herhaalde hij vaak letterlijk een hele passage, om te controleren of hij mijn vraag goed begrepen had Er is dus veel te zeggen voor Johnsons mening dat een ervaren griot het Sunjata-epos als 'mental text' in zijn hoofd heeft zitten en dat hij hieruit naar keuze passages selecteert (Johnson 1995) [54]

Ten derde blijkt dat Lansine niet gewend is om onafgebroken te spreken De opnames die uit Kela bekend zijn (Ly-Tall 1979 en mijn Uitvoering 4 + 5) laten de *jeli* continu aan het woord [55] Dit komt echter niet overeen met 'live'-opnames Daar stopt Lansine soms om anderen, El Haji Bala (Uitvoering 1 + 2) of Bintan (Uitvoering 3), het woord te geven Vandaar dat Lansine hoofdpijn had na het beeindigen van Uitvoering 4, dit was een teken van vermoeidheid

Ten vierde krijgt men de indruk dat de Diabate uit Kela een duidelijk onderscheid maken tussen 'de tekst' en hetzelfde verhaal in andere woorden Lanfia liet Lansine immers het volle kwartier uitpraten en durfde hem blijkbaar niet te onderbreken Men kan vrijelijk praten over de daden van Kala Jula Sangoy, maar wanneer de *kumatigi* de geschiedenis van Kala Jula Sangoy reciteert, is het blijkbaar een gebeurtenis van een andere orde

Veel tekstedities van het Sunjata epos zijn gebaseerd op opnames van twee tot

---

[3] Door Comako Kante vertaald

[4] Philip Lutgendorf (University of Iowa) stelde mij voor (Leiden 16 mei 1995) om te spreken van een buik tekst omdat Lansine immers beweert dat zijn verhalen in zijn buik zitten

[5] Seydou Camara heeft mij verteld dat Ly Tall haar opname heeft verdeeld in een ochtend en een middagsessie Lansine vertelde mij dat er tussendoor gegeten was Ook vertelde Camara dat Ly Tall tijdens de redaktie van de vertaling herhalingen heeft weggehaald Het is inderdaad weinig plausibel dat elke lofprijzing slechts eenmaal zou voorkomen in een lange vertelling (vergelijk hiertoe Ly Tall et al 1987 en Jansen et al 1995) Het is ook mogelijk dat een zangeres bij de opname aanwezig is geweest om de pauzes op te vullen Dit zou kunnen verklaren waarom de opname volgens zeggen zes uur heeft geduurd terwijl de uiteindelijke tekstedite niet veel langer is dan die van Jansen et al 1995 die gebaseerd is op een vier uur durende opname Jammer genoeg bevat de tekst van Camara (1990 deel II) deze herhalingen ook niet

drie uur Ik denk dat deze tijdsduur het maximaal haalbare is voor een *jeli* aan wie geen pauze wordt gegund Er zit echter een verschil tussen lange 'live' uitvoeringen (Uitvoering 1 3) en bewust geconstrueerde uitvoeringen (Uitvoering 4-6 en de opnames waarop andere onderzoekers hun tekstedítie hebben gebaseerd) De laatstgenoemde groep bestaat, als het ware, uit 'samenvattingen' die voornamelijk de nadruk leggen op de loop van het verhaal Dergelijke versies besteden weinig aandacht aan het contextualiseren van het verhaal, bijvoorbeeld door lofprijzingen te geven die het publiek aanspreken De *kumatigi* kan het Sunjata-epos binnen ongeveer vier uur vertellen, zoals blijkt uit uitvoering 4 en 5 Een dergelijke tekst is een 'mental text' die een *kumatigi* in het openbaar nooit laat horen Bij een optreden wordt de 'mental text' levendiger gemaakt door anderen het woord te geven en verwijzingen naar het publiek in te bouwen Bij een dergelijke aanpak wordt het onmogelijk om de gehele '*Mansa Jigin*' te vertellen

Het publiek heeft nooit moeite om de passage te plaatsen, aangezien zij min of meer op de hoogte zijn van het verloop van het verhaal Daarom wordt het spannend welke passage Lansine uitlicht en op welke manier hij bepaalde mensen in relatie brengt met zijn verhaal (zie hierover ook de volgende paragraaf)

Er bestaan geen opnames van het epos zoals dat verteld wordt in de Kamabolon Op grond van de bovengenoemde uitvoeringen valt niet te verwachten dat de Kamabolon-versie wezenlijk andere informatie bevatten zal dan in de trainingen wordt uitgesproken Auteurs die over de Kamabolon ceremonie hebben geschreven, zoals Dieterlen en Camara, menen dat er ook ontstaansmythes worden verteld [56] Op grond van de verhalen die Lansine vertelt,[57] acht ik het bijna onmogelijk dat Lansine ontstaansmythes zou kennen [58] Ik verwacht dat hij in de Kamabolon de woorden van Uitvoering 4 en 5 vertelt en de taakverdeling van Uitvoering 3 aanhoudt

De kracht van de hervertelling variatie in de woorden van Kanku Madi en Lansine

Aan het begin van dit hoofdstuk wees ik reeds op de bijzondere dimensie van een hervertelling in een samenleving waarin het schrift niet gebruikt wordt om kennis op te slaan Hierboven liet ik zien hoezeer in Kela de hervertelling van het epos

---

Dieterlen was geinspireerd door het werk van Griaule die verwachtte overal in de Soedan varianten van de ontstaansmythes van de Dogon te vinden (Van Beek 1991 p 142)

Ik denk hier niet alleen aan het Sunjata epos maar ook aan andere verhalen die ik in de loop der tijd uit zijn mond heb gehoord

[58] In Jansen 1995 stel ik dat zulke verhalen behoren tot het discours van de grondchefs de *dugukolotigiw* omdat die verantwoordelijk zijn voor vruchtbaarheid en reproduktie Daarnaast acht ik het mogelijk dat dit soort verhalen de laatste decennia in de Haut Niger verdwenen zijn of gemarginaliseerd geraakt zijn onder invloed van de Islam

gestandaardiseerd is en hoe de Diabate als groep zich indekken tegen mogelijke dwalingen van de *kumatigi* De Diabate geven hun versie goed door van generatie op generatie en er is onder hen overeenstemming over de inhoud van het epos In deze paragraaf ga ik op zoek naar de kleine marges waarbinnen de *kumatigiw* hun uitvoering van het epos varieren, zodat zij een persoonlijk accent in hun verhaal leggen en de belangstelling van het publiek kunnen vasthouden

Misschien is het een gevolg van jarenlang laten luisteren, misschien geeft de *kumatigi* een training die een buitenstaander nooit heeft bijgewoond Hoe dan ook, de *kumatigi* geeft zijn versie van het epos zeer nauwkeurig door aan zijn leerling, die op zijn beurt weinig variatie toelaat in zijn uitvoering, die hij immers baseert op een 'mental text' De geringe variatie per generatie blijkt uit een vergelijking tussen de versies van Lansine en Kanku Madi, Lansine's voorganger als *kumatigi* [59]

Beide volgen dezelfde verhaallijn en nemen hetzelfde beginpunt, namelijk Badara Ali's strijd tegen Kayibara Daarna lopen hun verhalen parallel tot het moment waarop Sunjata vertrekt uit Nema [60] Dan is er al ongeveer drie uur verteld! Lansine had ook een ander thema als begin kunnen kiezen, zoals blijkt uit Uitvoering 6 Evenals dat het epos verschillende slotpassages kan hebben,[61] bewijst Lansine dat het epos verteltechnisch een verschillend begin zou kunnen hebben Dat het begin bij beide *jeliw* identiek is, moet derhalve deel zijn van de traditie [62]

Na het vertrek van Sunjata uit Nema lopen de versies iets uiteen, al bevatten de afzonderlijke thema's nog steeds bijna exact dezelfde informatie 'Nieuw' in Lansine's versie is de fetisj die Sunjata, met behulp van de marabouts van Mande, maakt van een patrijs Ook voegt Lansine een verhaal tussen dat verklaart waarom Sunjata slaags raakt met Niani Mansa Kara Dit verhaal moet ook bekend zijn geweest aan Kanku Madi, omdat Wa Kamissoko uit Krina het ook kent (Cisse en Kamissoko 1988 en 1991) Kanku Madi's verhaal is echter goed te begrijpen zonder

---

[5] Natuurlijk is er wel variatie in stijl Er bestaat verschil tussen de spreekstijl van Kanku Madi en van Lansine Wanneer ik Kanku Madi hoor spreken (op Johnson 1974) krijg ik de indruk dat hij soms langere zinnen maakt dan Lansine Ook praat hij rustiger Lansine maakt erg korte zinnen hij heeft en dit toont de typografie van Jansen et al 1995 in vergelijking met de tekstedities van Innes en Johnson het maken van korte zinnen tot een kunst verheven Dit soort verschillen doet niets af aan het prestige dat zijn woorden kunnen hebben hij is nu eenmaal de *kumatigi* en zijn verhaal verandert niet wezenlijk per uitvoering

Voor een kleine afwijking zie Jansen et al 1995 noot 275

[1] Voor een uitvoerige bespreking van het open ended karakter van het Sunjata epos zie Johnson 1978 en 1986

[2] Vidals schematische beschrijving van het verhaal dat hij hoorde in Kela in de jaren twintig begint ook in Mekka maar dan met de naam van Sena Bilal (Asse Bilali bij Lansine Diabate) Aangezien Vidal de verhalen vond bol staan van bijgeloof en overdrijving en aangezien hij slechts geinteresseerd was in de genealogie van de koninklijke familie is het goed mogelijk dat hij een groot deel van het begin heeft weggelaten aangezien de daarin voorkomende personen geen rechtstreekse functie hebben in de geschiedenis van de koninklijke familie Het verhaal over Batara Alin kan natuurlijk ook pas na de jaren twintig zijn toegevoegd

dat men weet waarom Niani Mansa Kara een pijl schiet in de richting van Sunjata en de zijnen

Lansine en Kanku Madi verschillen ook ten aanzien van het verhaal over de *baya* (de ketting die Malinke vrouwen vroeger om hun heup droegen, soms als enige kledingstuk) die Fakoli rooft van Nyagalen Denba Mugu Traore Kanku Madi noemt dit verhaal niet, maar Vidal hoorde het reeds in 1923 in Kela eeuw Aan de andere kant is Kanku Madi de enige die de oorsprong van de politieke macht van Kangaba verklaart, aan de hand van het schitterende verhaal over de zonen van Fakanda (zie hoofdstuk 3 en 5) Dit verhaal zal zeker ook bekend zijn bij anderen

Kanku Madi en Lansine wijken dus vooral af op het einde van hun verhaal Ik denk dat het slot er niet zoveel toe doet, zolang het begin, de volgorde en de inhoud van de afzonderlijke thema's maar vaststaan In hoofdstuk 5 legde ik al uit dat Sunjata's mobiele periode en de vorstelijke genealogie belangrijk waren

De bovenstaande vergelijking toont slechts een gedeelte van de vaardigheden van de *kumatigi* Daarnaast is hij in staat om binnen het bekende materiaal allerlei effecten in te bouwen Dit maakt de hervertelling van bekend materiaal tot een sensationele ervaring

Als voorbeelden van dergelijke effecten geef ik eerst het verhaal over Batara Aliu (= Ali, de vierde kalief en schoonzoon van Mohammed), die in Mande geldt als de voorouder van de Cisse, en daarna het verhaal over Madogoto en Sena Bilal, een knecht van de profeet Mohammed en de eerste voorouder van de Keita-vorsten

In Kela begint men het Sunjata-epos met het verhaal over de slag bij Kayibara Deze werd gewonnen door de inspanningen van Batara Aliu Tijdens zijn aanval op Kayibara rukt hij de ijzeren stadspoorten uit de grond en werpt ze de lucht in Wanneer na de overwinning op Kayibara de overwinnaars de buit verdelen, horen zij een enorm lawaai het zijn de stadspoorten die neerstorten Op dat moment realiseren zij zich dat zij zijn vergeten om Batara Aliu te betrekken bij de verdeling van de buit Tot zo ver vertellen Kanku Madi en Lansine het verhaal op dezelfde manier Kanku Madi voegt echter toe dat de engelen de poorten zo lang hebben vastgehouden Door dit goddelijk ingrijpen krijgt het verhaal een religieuze dimensie Lansine laat daarentegen deze opmerking weg waardoor Batara Aliu een net zo heldhaftige krijger wordt als bijvoorbeeld de *mokew* die Sunjata hebben geholpen Hieruit blijkt dat de *kumatigi* met een kleine toevoeging of weglating een groot effect kan bereiken het bepaalt in dit geval of Batara Aliu als een heldhaftig mens of als een religieus mens wordt afgeschilderd

In het verhaal over de eerlijke koopman Sena Bilal bouwt Kanku Madi een ander effect in Sena Bilal heeft drie zemelenbollen meegekregen van het oude vrouwtje

Madogoto [63] Hij moet deze bollen voor haar verkopen Madogoto is zo arm dat zij met haar man één kledingstuk deelt Daarom kunnen zij slechts om de beurt de deur uit Met de verkoop van de drie bollen hoopt Madogoto geld te krijgen voor een tweede kledingstuk In de versie van Kanku Madi moet Sena Bilal de bollen nog ophalen Terwijl hij de naam van Madagoto roept, vindt hij het huis waarin haar man zonder kleren opgesloten zit Kanku Madi vervolgt met (Ly-Tall et al 1987)

> "Sena Bilal vint pour entrer dans la concession La porte était fermée, Bilal ne vit personne <Qui donc m'a appele?> - <C'est moi>, dit la voix qui venait de l'interieur Sena Bilal saisit le battant et introduisit sa tête dans la maison Dès qu'il vit qu'il était nu, il referma aussitôt la porte "

Met deze confrontatie met een blote man ontlokt Kanku Madi natuurlijk minstens een glimlach aan zijn publiek Lansine vertelt dat Madogoto zelf de bollen bij Sena Bilal brengt Voor de verdere loop van het verhaal doet dit verschil er niet toe, maar het illustreert hoe variatie mogelijk is bij een hervertelling

De beide *kumatigiw* varieren ook met getallen en in het geval van personen in een bijrol Zo bedient bij Kanku Madi de leproze koning zich van vierentwintig jonge tovenaressen om muizen te verjagen, terwijl Lansine hem met zeven jongens en zeven meisjes laat omringen [64]

Zo zitten er ongetwijfeld nog veel meer verschillen tussen de beide hervertellingen van het Sunjata-epos Vanwege mijn bescheiden kennis van het Bambara en vanwege onvoldoende gegevens over de opnames van Ly-Tall kan ik veel variaties niet achterhalen Tot op welk niveau variatie mogelijk is, wees Esger Duintjer mij, toen hij de zinsnede opmerkte waarmee de *kumatigi* aangeeft dat Tasuma Gwandilafe een volwassen vrouw is (Jansen et al 1995, noot 51) Kanku Madi zegt ' *o sin kuru bara fa, fo k'a la*' ('van wie de borsten waren volgroeid en zelfs al waren gaan hangen' Lansine zegt. ' *o sorolen k'a kunbaya, k'a fa*' ('die reeds volwassen was en een volgroeid lichaam had') Deze twee zinnen hebben hetzelfde ritme en dezelfde boodschap De woorden zijn echter anders

Een dergelijk voorbeeld geeft aan hoe de *jeli* met kleine afwijkingen zijn eigen

---

[63] Kanku Madi maakt ten onrechte (zie Jansen et al 1995, noot 15), een man van Madogoto

[64] Getallen moet men niet letterlijk nemen in de Mande orale traditie, niet alleen omdat ze erg varieren en bijna altijd klinken als poetische constructies Het voornaamste argument tegen een letterlijke interpretatie is de geschiedenis van het Malinke-telsysteem De Malinke en de Bambara kenden in de vorige eeuw namelijk zowel een 80-tallig stelsel als een 100-tallig stelsel, terwijl tegenwoordig alleen het laatstgenoemde wordt gebruikt Het woord *keme* betekende bijvoorbeeld vroeger vaak tachtig en soms 'honderd', maar tegenwoordig altijd 'honderd' En wanneer er voorheen sprake was van bijvoorbeeld het poetisch klinkende *keme-saba-ni-tan-ni-saba* (= *keme*-drie-en-tien-en-drie, voorheen 253 tegenwoordig 313 - afkomstig uit de lofprijzing voor Sumaoro Kante) is dit natuurlijk niet veranderd in de afgelopen decennia in *keme-fila-ni-bi-duuru-ni-saba* Opvallend is dat elke auteur, inclusief ikzelf tegenwoordig *keme* vertaalt met 'honderd', ogenschijnlijk zonder zich af te vragen of die vertaling juist is

theaterstuk creëert. Terwijl het onontwikkelde publiek zich vermaakt met een blote man, veertien jongeren of vierentwintig tovenaressen, is het voor anderen belangrijk hoe de drie bollen steeds weer geruild worden voor andere objecten en hoe Sena Bilal een eerlijk koopman blijft.[65] Ook een gestandaardiseerd verhaal als het Sunjata-epos geeft enige ruimte voor variatie. De *kumatigi* maakt hiervan gebruik.

Ter afsluiting: Kela als 'school van orale traditie'

In hoofdstuk 6 beschreef ik hoe de Diabate uit Kela als groep hun status hooghouden, in dit hoofdstuk kwam aan de orde hoe zij hun grote schat, het Sunjata-epos, van generatie op generatie doorgeven. Daarbij wees ik op de bijzondere positie van een vertelling en zijn verteller in een samenleving die geen schrift gebruikt voor de opslag van kennis.

De Diabate genieten ondermeer zo'n hoge status doordat het epos beschouwd wordt als een geheim dat slechts zij goed kunnen beheren. Deze gedachte berust ondermeer op de overtuiging dat zij een uitstekend geheugen hebben. In eigen kring hebben de Diabate verantwoordelijkheden verdeeld om de juistheid van de hervertelling te garanderen. Zij zijn ervan overtuigd dat slechts enkele oude mannen 'geheimen' kennen. Enkele van hen spreken zelden in het openbaar. Als een Diabate overlijdt, blijkt de kennis over het verleden, de 'geheimen', over te gaan van vader op zoon, of van moeder op dochter. Een ander die probeert de geheimen te verwoorden, zal schaamte ten deel vallen.

Een analyse van verschillende uitvoeringen van het Sunjata-epos door *kumatigi* Lansine Diabate toont aan dat Lansine een gestandaardiseerde tekst voor ogen heeft. Deze tekst is een reservoir waaruit hij kan putten, zodat iedere hervertelling een 'nieuw' verhaal oplevert zonder de boodschap geweld aan te doen. Een vergelijking tussen de vertellingen van Lansine Diabate en zijn voorganger Kanku Madi Diabate laat zien dat ieder een eigen spreekstijl en vertelstijl heeft, maar dat zij zich beiden houden aan dezelfde opbouw van het epos en van de afzonderlijke verhaalthema's.

Uit de mate van variatie in de teksten van de twee *kumatigiw* blijkt dat de boodschap van het epos op een zeker niveau extreem stabiel is, waardoor er zeker sprake is van een 'school van orale traditie' van Kela. Deze heeft niets te maken met georganiseerd onderwijs; het is meer een school in de zin van een gedeelde traditie, een gedeelde optiek. De school van Kela staat vooral ten dienste van de vorsten van Kangaba; in hoofdstuk 5 bleek dat de Kela-versie van het epos hun statusclaims representeerde.

---

[65] Voor een analyse van dit verhaal, zie Jansen 1994B.

Het lijkt onwaarschijnlijk dat er een geschreven tekst van het epos aan de basis ligt van de epos-versie uit Kela, niet alleen vanwege de geringe status van het geschreven woord als middel tot kennisopslag en het analfabetisme van de oude Diabate, maar ook omdat de vaardigheid van de *kumatigi* gedeeltelijk ligt in het creëren van een onderhoudende hervertelling. Het verwerven van die vaardigheid vraagt om een jarenlange oefening die bestaat uit luisteren en het gehoorde met '*naamu*' bevestigen. Het geheim is een hoogwaardig en schaars goed!

CONCLUSIES
UIT DE DRAAIENDE PUT VAN MANDE ?

'De weg van de waarheid is een draaiende weg '[1]

'De draaiende put, wie kent de draaiende put?
Wie hem niet kan zien valt niet in die put,
slechts degene die hem kan zien valt erin '[2]

In dit boek heb ik getracht de relatie tussen het Sunjata-epos en de samenleving van de Haut-Niger in historisch perspectief te beschrijven Ik heb dit gedaan aan de hand van de metafoor 'de draaiende put' Nu, na zeven hoofdstukken, ben ik diep in de put geraakt Tot slot wil ik daarom trachten om uit de put te krabbelen

De twee uitgangspunten van dit onderzoek waren de prestigieuze versie van het Sunjata-epos die de griots uit Kela vertolken en de omstreden positie van hun machtige patronen, de vorsten van Kangaba Door de relatie tussen deze twee gegevens te bestuderen, werd duidelijk hoezeer het Sunjata-epos verbonden is met een ideale voorstelling van de samenleving, het epos geeft het vorstelijk perspectief op de samenleving in termen van het verleden De ordening van dit verleden en de ordening van de samenleving veronderstellen elkaar Het Sunjata-epos bleek een verzameling verhalen en genealogieen te zijn waarbinnen variatie mogelijk is, zodat aanpassingen aan de regionale situatie mogelijk zijn

Zodoende bleek het epos niet zozeer een van generatie op generatie overgeleverd verslag over de stichting van een groot rijk, een gebeurtenis uit het verre verleden, maar een verhaal dat de contemporaine situatie representeert Het feit dat het epos binnen eén gemeenschap, bijvoorbeeld Kela, nauwelijks aan verandering onderhevig is, toont aan dat oude statusclaims nog steeds opgang maken Het bestaan van verschillende 'scholen van orale traditie' geeft aan hoezeer het Sunjata-epos een erkend en actueel middel is om statusclaims te verwoorden

---

[1] Dit gezegde vond ik in Bird 1995 Volgens Bird is het een Malinke gezegde Hij geeft het echter in een Bamanakan orthografie *Tinyesira ye munun unusira ye*

[2] Uitspraak van Siramuri Diabate (ondermeer in Jansen 1991 p 69) Siramuri en haar dochters gebruiken de term de draaiende put regelmatig in traditionele lofprijzingen

De relatieve stabiliteit van zijn inhoud ontleent het epos dus aan stabiliserende tendensen in de samenleving. Ik heb aangegeven dat dergelijke maatschappij-ontwrichtende factoren te veel nadruk hebben gekregen in de studies over de Mande-samenleving. Onderzoekers hebben zich volgens mij te veel laten beïnvloeden door de opvattingen van de Franse koloniale ambtenaren. Het begrip *fadenya* (broeder-twist, kinderen van verschillende moeders) biedt weliswaar een verklaring voor een uit de hand gelopen conflictsituatie, maar in de praktijk komt zoiets nauwelijks voor. Mensen zoeken altijd *badenya* (harmonie, kinderen van één moeder), in termen van een relatie tussen een oudere en jongere broer, ook wanneer zij vergroting van hun status nastreven in relatie tot een andere groep. Daarnaast bleek dat een *fadenya*-relatie slechts actueel is in een bepaalde context, namelijk wanneer het conflict slechts de 'halfbroers' als de voornaamste partijen heeft. Diezelfde 'halfbroers' kunnen echter samenwerken op basis van *badenya* in relatie tot een ander familielid. Hun - gezamenlijke - moeder traceren zij dan één generatie verder terug.

Het Sunjata-epos is een gestandaardiseerde gebeurtenis in een samenleving waarin groepen zich ordenen volgens bepaalde principes. In de Haut-Niger is een vertelling van het epos zelfs gestandaardiseerd tot een ceremonie, de zeven-jaarlijkse Kamabolon-ceremonie. De dynamiek in het epos is dus voor mij in eerste instantie af te leiden van de context waarin het wordt verteld. Hierin wijk ik grondig af van eerder onderzoek, door historici en literatuurwetenschappers, waarin de epos-teksten het uitgangspunt waren. Mijn afwijkende standpunt beargumenteerde ik aan de hand van een nog nimmer gemaakte analogie tussen statusrelaties in de eposteksten, in andere orale tradities, en in de samenleving. De principes volgens welke de samenleving zich ordent, bleken dezelfde principes te zijn volgens welke het verleden wordt geordend. Het feit dat juist in de Haut-Niger één versie van het epos een zo hoge status geniet, is een directe afspiegeling van de status die de Keita uit Kangaba als de 'ultieme' jongste broer genieten.

Mijn metafoor van 'de draaiende put' gebruikte ik om patronen van variatie en transformatie te omschrijven, zowel in de orale traditie, de ordening van het verleden, als in de ordening van de samenleving. Na zeven hoofdstukken is duidelijk geworden dat deze elkaar veronderstellen: de draaiende put kent geen bodem. In Mande zijn slechts relatieve waarheden die verwijzen naar andere relatieve waarheden; 'de weg van de waarheid is een draaiende weg'. Alle kennis krijgt betekenis binnen een bepaalde context en is slechts daarbinnen geldig. Nu, aan het slot van deze studie, waag ik een poging om uit de bodemloze draaiende put van Mande te komen. Ik doe dit door terug te kijken van hoofdstuk 7 naar hoofdstuk 1.

In hoofdstuk 7 blijkt dat de versie van het Sunjata-epos uit Kela een vergaand gestandaardiseerde tekst is. Tijdens een uitvoering van het Sunjata-epos selecteert

Lansine Diabate, de huidige 'Meester van het Woord' bij de Diabate-griots in Kela, verschillende thema's uit de woorden die hij voor ogen heeft, of - zoals Lansine het zelf zegt - in zijn buik zitten. Lansine is de enige die het epos mag vertellen en een van de weinigen die de status heeft het epos te kennen. Een hervertelling van het epos is interessant voor de toeschouwers, omdat een hervertelling pas geschiedt bij een bijzondere gelegenheid; die context maakt de hervertelling tot een exclusieve gebeurtenis. Lansine's verteltechnische vaardigheden geven een meerwaarde aan de hervertelling.

De gedachte dat de griots uit Kela de beschikking hebben over een geschreven basistekst, een idee dat vooral Seydou Camara vergaand heeft uitgewerkt in zijn proefschrift, heb ik met argumenten van de hand gewezen. Ik heb gesteld dat zij allen analfabeet zijn, en dat zij weinig waarde hechten aan geschriften over Sunjata, omdat zij veel vertrouwen hebben in hun eigen geheugen. Ook heb ik laten zien dat het epos niet systematisch wordt onderwezen; de Diabate leren het in hun dagelijks leven. Op basis hiervan wijs ik enkele stellingen van Seydou Camara van de hand: er is geen tekst in Kela en er vindt geen gestructureerd onderwijs plaats.

Het epos wordt gezien als een geheim, niet in de zin dat het verborgen informatie betreft, maar in de zin van informatie waarop sancties staan bij een fout gebruik ervan; onjuist gebruik geeft schaamte. Doordat de Diabate het epos zelden vertellen en het niet toegankelijk is via een tekst, is de uitvoering van het epos steeds weer een unieke, zeer beladen gebeurtenis. Slechts enkele oude Diabate hebben de status dat zij het epos kennen. Dit neemt niet weg dat de inhoud van het epos min of meer bekend is bij iedereen in de Haut-Niger. Op grond van een analyse van repetities van het Sunjata-epos door de griots uit Kela, meen ik dat in de Kamabolon, de heilige hut in Kangaba waarin eens in de zeven jaar het Sunjata-epos wordt verteld, geen informatie wordt verteld die nog niet bekend is. Ik neem hierbij afstand van vele auteurs (zoals Mauny 1972, Niane 1975, Dieterlen 1955 en 1959 en Camara 1990) die in de veronderstelling zijn dat tijdens de Kamabolon-ceremonie informatie wordt uitgesproken die nieuwe wegen zou openen voor historisch onderzoek.

In hoofdstuk 7 liet ik zien hoe een mannelijke Diabate ooit kan gaan behoren tot de exclusieve groep Diabate die het epos mag vertellen. In zijn jeugd moet men zich bekwamen als artiest en luisteren wanneer de ouden spreken. Hij leert dat er sancties liggen op onjuist gebruik van bepaalde verhalen en uitdrukkingen, en intussen verwerft hij de vaardigheden van het spreken.

In hoofdstuk 6 nam ik enkele beroemde sprekers onder de loep. Ik liet zien dat ieder van hen, in het bijzonder El Haji Bala, El Haji Yamudu en Lansine, een prestigieuze positie innam, maar geen van drieën aanspraak kon maken op absolute kennis. Lansine Diabate, de officiële spreker tijdens de Kamabolon-ceremonie, was

bijvoorbeeld met handen en voeten gebonden aan de ouderen. Ook liet ik zien dat de Diabate uit Kela de indruk wekten zich niets aan te trekken van de giften die zij ontvingen. Zij konden deze houding ondermeer aannemen, omdat zij hun basisinkomsten halen uit de landbouw. Het vasthouden van hun hoge status bleek belangrijker dan het op korte termijn nastreven van groot geldelijk gewin.

Terwijl ik in hoofdstuk 7 de nadruk legde op het stabiele en gestandaardiseerde karakter van het Sunjata-epos in Kela, legde ik in hoofdstuk 6 de nadruk op de creativiteit van de griots. Aan de hand van de uitdrukking 'de-hond-die-de-zeep-grijpt' liet ik zien hoe een griot, in dit geval Lansine, binnen de context van de tekst en binnen de context van algemeen aanvaarde normen een uitleg voor deze uitdrukking construeerde.

In hoofdstuk 5 werd duidelijk waarom het epos zo stabiel is in Kela en waarom anderzijds Westafrikaanse griots zo creatief moeten zijn. De versie van het Sunjata-epos uit Kela bevat namelijk genealogieën die een rechtstreekse afspiegeling zijn van bestaande statusverhoudingen, zowel binnen de Haut-Niger, als tussen de Haut-Niger en omliggende regio's (Hamana, Kisi). Een tendens in deze genealogieën is dat een groep zichzelf plaatst in de positie van 'afstammelingen van de jongere broer'. Dit is een opvallende keuze, omdat in Mande de oudste broer de opvolgingsrechten heeft.

De voorkeur voor de positie van jongere broer heb ik verklaard door een parallel te trekken met patronen van ordening en taakverdeling in Mande. Daarbij bleek dat een jongere broer het leger leidt, terwijl zijn oudere broer thuis blijft om leiding te geven aan de bewoners van het erf. De positie van jongere broer betekent derhalve een claim tot aanvoerderschap van het leger, indien er binnen een regio of tussen regio's samengewerkt moet worden.

De binnen de Haut-Niger door ieder erkende positie van afstammelingen van Mansa Kanda, de jongste zoon van de afstammelingen van Sunjata, representeert in genoemde regio het leiderschap van de vorsten van Kangaba. De positie van Sunjata als middelste broer of jongste broer in relatie tot de vorsten van Kisi en Hamana geeft aan dat Kangaba ook de leiding heeft over het leger, wanneer deze regio's zich gezamenlijk verdedigen.

De vergelijking met de rijken ten noorden van de Haut-Niger in de negentiende eeuw, maakte duidelijk waarom het legeraanvoerderschap het centrale thema was in de vorstelijke genealogieën. Roberts (1987) liet in zijn analyse van de genoemde rijken zien dat oorlog daarin een jaarlijks terugkerend verschijnsel was en dat de elite tot doel had om haar capaciteit om oorlog te voeren te reproduceren. Dit gold zowel voor het oorlog voeren zelf als voor de ideologie waarmee zij hun handelen duidden. Het is daarom plausibel dat deze capaciteit ook een belangrijk thema was (en is) in de ordenende principes tussen de vorsten in de Haut-Niger.

Ook is het, bezien vanuit de omgangsvormen in Mande, logisch om de koning te representeren als een jongere broer. Een vorst had als legerleider de taak de oorlogsbuit te verdelen onder de vorsten die samen gestreden hadden. Aangezien het in Mande gepast was (en is) dat een jongere broer zijn inkomsten deelt met zijn oudere broers, bevindt een tot redistributie verplichte vorst/legeraanvoerder zich in een logische positie van jongere broer. Wanneer hij de positie van oudere broer zou hebben ingenomen, dan zou de redistributie juist een ongelijke relatie institutionaliseren.

Iedere leidende groep had een verhaal waarin zij status ontleent aan haar positie binnen een hiërarchische relatie tot een andere groep. Vanuit beide posities, 'ik en de ander', zijn claims te maken; geen enkele positie zou een absolute macht kunnen legitimeren. Zoiets bestaat nu eenmaal niet in Mande, omdat er - conform wat Roberts beweert - geen middelen bestaan om deze te continueren vanwege het feit dat de samenleving georganiseerd is via allianties in termen van verwantschap. Dit inzicht levert een bijdrage aan de discussies over Mande als een 'segmentaire samenleving' door te laten zien dat alliantie en conflict elkaar veronderstelden in een strijd om status in termen van hiërarchische relaties. Het onderzoek van Amselle (1990) en Bazin (1982) biedt derhalve goede ingangen voor een verdere analyse van Mande.

In dit hoofdstuk deed ik tot slot een poging om structurele kenmerken van orale tradities over politieke verhoudingen te bepalen. Hiertoe gaf ik een lijst met oposities die in elkaars verlengde liggen, maar die niet onderling geordend zijn. Ik stelde dat 'jongere broer' 'vreemdeling' en 'recent aankomen' begrippen zijn die uitdrukking geven aan status en politieke superioriteit. Dergelijke begrippen zijn zo goed als onbruikbaar voor een chronologische reconstructie van het verleden. Met deze kritiek nam ik afstand van het werk van veel historici (bijvoorbeeld Person 1981, Niane 1975, Seydou Camara 1990, Ly-Tall 1977), die genealogieën en migratie-verhalen beschouwen als bronnen die informatie bevatten over processen in het verleden. Zodoende weerlegde ik een al te letterlijke interpretatie van de 'tête historique' die aan griots wordt toegeschreven. Griots hebben zoveel verhalen over het verleden, omdat zij contemporaine verschijnselen representeren in termen van het verleden. Deze verhalen vertellen echter zo goed als niets over de 'historische realiteit'.

Hoofdstuk 5 was ook het hoofdstuk waarin ik voor het eerst de werking van de draaiende put kon laten zien. Omdat de vorsten van Kangaba in de nabije omgeving gezag genieten in alle contexten, moeten zij in deze regio niet alleen de jongere broer, maar ook de oudere broer zijn. Zij moeten als het ware de legerleider zijn en degene die de giften ontvangt. Deze positie werd uiteengezet in het verhaal over de kinderen van Fa Kanda. De jongste van hen was de enige die geen landbouwer werd - hij trok er op uit om slaven te vangen, oftewel oorlog te voeren - maar toch

vestigde hij zich bij zijn moeder, op het vaderlijke erf, een positie die normaliter de oudste broer toekomt.

Het verhaal over de zonen van Fa Kanda toont de creativiteit van griots; zij moeten verschillende, tegenstrijdig lijkende, statusposities in hiërarchische relaties kunnen onderbouwen met logische, 'historische' verhalen die passen in de context.

Aan de hand van hoofdstuk 5 wordt het ook duidelijk waarom de griots uit Kela een zo vergaand gestandaardiseerde versie van het Sunjata-epos hebben en waarom zij bij ceremonieën steeds weer dezelfde genealogie van de Keita-vorsten reciteren. Epos en genealogie verwoorden namelijk rechtstreeks de politieke opties van de vorsten van Kangaba, hun patronen. Zo wordt het duidelijk dat een verhaal als het Sunjata-epos pas betekenis krijgt wanneer het in zijn maatschappelijke context en in zijn historisch perspectief wordt gezien. Wanneer het epos in een ander machtscentrum verteld wordt, zal het een transformatie zijn van de versie die in mijn studie in de schijnwerpers stond.

In de literatuur worden griots genoemd als onderhandelaars voor koningen of legerleiders. Geen enkele studie of beschrijving kan echter aangeven welke speciale vaardigheden griots hebben waardoor juist zij deze taak toebedeeld krijgen. Dit proefschrift is - bij mijn weten - de eerste studie die aangeeft volgens welke patronen griots hun verhalen en argumentatie opbouwen en die dus duidelijk maakt waarom griots niet weg te denken zijn uit het politieke leven van Mande. Elke statusclaim is immers gebaseerd op een erkenning van de tegenstander binnen een hiërarchische relatie en dit is voor een griot een uitgangspunt om als onderhandelaar zijn patroon te vertegenwoordigen.

Wat tot dusver in de literatuur over Mande gepresenteerd is als 'centra van orale traditie' of 'scholen van orale traditie' (dorpen als Kela, Jelibakoro, Fadama, Nyagassola), blijkt bij nader inzien de politieke vertegenwoordiging te zijn van nabij wonende vorstelijke families in Mande (respectievelijk Kangaba, Jelibakoro, Kouroussa en Nyagassola). Dit verklaart waarom het epos zo stabiel is in zo'n 'school'. Het Sunjata-epos ontleent zijn relatieve stabiliteit dus niet aan een perfect geheugen van de griots of aan een bepaalde leerschool, maar aan de structuur van de samenleving en de territoria die bepaalde vorstelijke families onder controle hebben.

Versies van het Sunjata-epos zijn nooit geanalyseerd als onderlinge transformaties die in dialoog met elkaar staan. Tot nu toe zag men het of als een 'literair' kunstwerk van een creatief artiest, of als een verhaal dat zijn oorsprong heeft in de staatsideologie van een groot middeleeuws rijk, of als een historisch verhaal over de stichting van dit rijk. In mijn studie naar de relatie tussen tekst en samenleving heb ik aangetoond dat het epos verwijst naar veel recentere politieke verhoudingen tussen regio's en op grond daarvan bestaansrecht heeft en volledig verklaard kan worden. Persons mening dat het epos louter een fossiel restant met een symbolische functie is, wijs ik derhalve van de hand. Een epos-vertelling is een

gebeurtenis die verwijst naar de contemporaine context en die contemporaine statusclaims verwoordt.

Op basis van mijn analyse van het epos als de representatie van een segmentair politiek systeem, en vanwege het feit dat de persoon van Sunjata reeds bekend was in de middeleeuwen - Arabische reizigers hoorden zijn naam - en omdat kenmerken van helden uit het epos terug te vinden zijn in maskers (zie p. 9, noot 17), geeft mijn studie aan hoe voorzichtig men moet zijn om het Sunjata-epos te zien als een verhaal dat zijn oorsprong ontleent aan een middeleeuws rijk. Ook een segmentair politiek systeem kent een hiërarchische orde en machtscentra kunnen beweren het middelpunt te zijn van een gebied waarover zij de facto geen controle uitoefenen. Zoals uit mijn onderzoek blijkt, kan een verhaal over een koninkrijk uitstekend passen in een segmentaire samenleving waarin verschillende vorstelijke families hun autoriteit legitimeren in relatie tot elkaar.

In hoofdstuk 4 heb ik laten zien dat het Sunjata-epos verder reikt dan alleen de vorstelijke politiek. Op grond van zijn of haar *jamu*, een via de vader geërfde achternaam, heeft elke inwoner in de Haut-Niger een gevoel van verbondenheid met de helden uit het Sunjata-epos. Voor elke *jamu* bestaan lofprijzingen en ieder individu ontleent veel trots aan de verhalen over zijn legendarische voorouder. De verhalen over legendarische voorouders verschaffen een identiteit aan een individu en zijn of haar familie. Ook geven zij de mogelijkheid tot het aangaan van relaties met andere groepen in de samenleving. Het heden wordt altijd verwoord in termen van het verleden. Met mijn beschrijving van de *jamu* heb ik tegenwicht willen geven aan de opvatting dat Mande een clan-systeem heeft dat a priori bestaat als een star patrilineair erfelijk stelsel van achternamen. Deze opvatting is te vinden bij oudere auteurs, bijvoorbeeld Leynaud en Cisse 1978. Iets dergelijks bestaat echter niet in Mande. Daar moeten *jamuw* binnen de verhoudingen in een regio een 'inhoud' krijgen. Zo kan een *jamu* verschillende ladingen dekken.

De verhalen over die legendarische voorouders blijken in de Kela-versie van het Sunjata-epos te zijn gearticuleerd op een wijze die recht doet aan de sociale verhoudingen in de Haut-Niger. Zo is er ruimte voor de speciale relatie tussen de Traore en de Diawara-griots uit Kela en voor *senankuya*-relaties (als tussen Traore en Kone, en tussen Keita en Berete). In de Kela-versie valt op hoezeer alle voorouders zich laten commanderen door Sunjata, die een centrale rol speelt in deze versie. Dit onderschrijft de prominente rol van de Keita-vorsten uit Kangaba binnen de Haut-Niger. Opvallend aan alle verhalen is dat zij relaties representeren als hiërarchisch; geen enkele groep representeert twee groepen als elkaars gelijken. Evenals bij de vorstelijke genealogieën is de kern van de relatie tussen twee groepen met verschillende *jamuw* de verwantschap tussen een oudere en een jongere broer.

Het gestandaardiseerde karakter van het epos - bezien tegen de achtergrond van de talrijke concurrerende verhalen over de oorsprong van *jamuw* - toont aan hoezeer de maatschappelijke ordening van de Keita-vorsten aanvaard wordt door de bevolking van Mande.

Ook bood ik in dit hoofdstuk een alternatieve verklaring voor elkaar bestrijdende opvattingen over *jamuw*. Sommige auteurs beschouwen de verhalen behorende bij de *jamuw* als een historische bron, terwijl andere auteurs hen afdoen als 'volksetymologieën'. Ik heb laten zien hoezeer deze verhalen mensen status verlenen en hoe belangrijk zij zijn in de dagelijkse omgang.

In hoofdstuk 3 besprak ik de geschiedenis van Kangaba. Het dorp genoot een grote reputatie in een wijde regio, voordat het aan het einde van de negentiende eeuw door de Fransen werd 'ontdekt' en veroverd. De Fransen meenden dat Kangaba bestuurd werd door usurpatoren - afstammelingen van de 'jongere broer' - en vervingen de vorsten van Kangaba door afstammelingen van een 'oudere broer'. In dit proefschrift heb ik aangetoond dat die beslissing ondermeer berustte op onbegrip voor de patronen waarin status werd en wordt uitgedrukt in Mande. Kangaba was zo beroemd en zo groot, omdat het de vanzelfsprekende leider was in geval van samenwerking tussen verschillen vorstelijke families. Kangaba was immers alom erkend als de jongere broer. Vanuit die positie werd Kangaba's status natuurlijk aangevallen - de oudere broer wil opdrachten geven, maar leidt het leger niet - omdat claims in Mande nu eenmaal gaan volgens de principes van de draaiende put: elke claim impliceert een tegen-claim.

Hoofdstuk 3 besprak een aantal teksten van Franse koloniale ambtenaren die schreven over de 'chaos' in de Haut-Niger. Zo was er de klacht dat allianties van tijdelijke aard waren en op mondelinge afspraken berustten. In dit boek heb ik aangetoond dat dit klopt, maar tevens dat het een goed functionerend systeem was. Waar de Fransen over klaagden, had het begin kunnen zijn van een verdere analyse van de samenleving. Voorts noteerden zij dat er gevoelens van eenheid waren, maar dat deze nauwelijks te plaatsen waren tegen de achtergrond van de conflicten die er tussen de dorpen onderling waren. Wel zouden er 'twee of drie' hoofdgroepen aan te wijzen zijn. Wederom hadden de Fransen het bij het rechte eind, want natuurlijk was iedereen in conflict met zijn naaste verwant, omdat in Mande nu eenmaal een relatie wordt uitgedrukt in termen van hiërarchie op basis van bepaalde opposities. Iedere familie had haar eigen claim binnen de hiërarchie. De eenheid werd gebracht door de gemeenschappelijke afstamming van Sunjata, de voorouder die door allen werd erkend: hij heeft aan iedereen zijn taken gegeven op Kurukanfuga, even ten noorden van Kangaba. Dat wordt overal in Mande erkend.

Vanuit het perspectief van Kangaba zijn er twee groepen (vorsten) in Mande: de afstammelingen van Tasuma Berete, de eerste vrouw van Sunjata's vader, en de

afstammelingen van Sogolon Kejugu, de tweede vrouw van Sunjata's vader. Sunjata zelf en diens jongere broer Mande Bori zijn kinderen van Sogolon Kejugu. De afstammelingen van Mande Bori mogen geen legerleider worden, omdat Mande Bori zijn zus heeft beledigd. Zo worden de afstammelingen van Sunjata (= Kangaba) erkend als uitvoerend legerleider en als de groep die opdrachten mag geven. Met de afstammelingen van Mansa Dankaran Tuman, de zoon van Tasuma Berete, heeft Kangaba niets te maken.

De Fransen zagen 'twee of drie groepen'. Welnu, de afstammelingen van Sunjata (Kangaba) zien er twee, maar de afstammelingen van Mande Bori (Hamana en Kolonkana) zien er drie. Volgens de in Hamana vertelde versie van het epos, hebben Sunjata en Mande Bori verschillende moeders. Zij erkennen weliswaar het verhaal van de belediging, maar creëren toch afstand door een derde moeder te introduceren. (Ik veronderstel dat dit ook de driedeling is waarover de Tarikh-el-Soudan spreekt in de zeventiende eeuw.) Wederom deden de Fransen een juiste observatie, maar zij trokken te overhaast de conclusie dat de broer-relatie het bewijs was voor een definitieve afscheiding. Zoals ik heb aangegeven, is diezelfde relatie in een andere context een reden tot samenwerking.

Waarom men in de Haut-Niger - en in Mande in zijn geheel - zoveel aandacht besteedt aan relaties tussen broers, werd duidelijk in hoofdstuk 2. De samenleving kent patrilineaire afstamming en virilokale huwelijksvestiging. Dit heeft tot gevolg dat grote groepen classificatorische broers bij elkaar wonen. Deze staan tot elkaar in een complex netwerk van hiërarchische relaties waarin mannen elkaars (!) oudere broer of vader kunnen zijn. Binnen de muren van een erf is de hiërarchie duidelijk, maar daarbuiten ordenen de bewoners van de Haut-Niger relaties aan de hand van eigenschappen die passen bij de status die wordt geclaimd en de taak die vervuld wordt. Daarom is het niet toevallig dat bij de Diabate in Kela de belangrijkste uitvoerders van de orale traditie classificatorische zonen zijn van hun leeftijdgenoten, of dat die uitvoerders zich weer opsplitsen in 'eerder gekomenen' en 'later gekomenen', waarbij de eerder gekomenen het epos moeten vertellen en leren (continuïteit) en de later gekomenen verantwoordelijk zijn voor de externe contacten, hoewel de 'later gekomenen' als 'oudere broers' de verteller van het epos formeel controleren. Ook een groepje erven vertoont dus al eigenschappen van de draaiende put. De principes van de draaiende put zijn overal in Mande te vinden.

De Fransen letten slechts op het conflict binnen de broers-relatie. Wetenschappers hebben deze attitude overgenomen door keer op keer de nadruk te leggen op *fadenya* ('conflict' en 'zonen van één vader en verschillende moeders'). Deze wetenschappers - het merendeel van de honderden die Bird en Kendall (1980) citeren - zagen niet dat *fadenya* slechts een marginaal verschijnsel is dat voorkomt tussen groepen of mensen die feitelijk niets (meer) met elkaar te maken hebben.

Fadenya komt zelden voor in de relaties, verhalen en genealogieën die ik in dit proefschrift de revue heb laten passeren; eigenlijk alleen in de relatie van Sunjata met zijn broers. Malinke representeren zichzelf in verhalen bijna altijd oudere broer en jongere broer van dezelfde moeder. Uiteindelijk ligt dus *badenya* ten grondslag aan alle relaties in Mande. Dat aspect heeft iedereen tot nu toe over het hoofd gezien, zowel de Fransen als de wetenschappers. Daardoor heeft men geen oog gehad voor processen van harmonie en samenwerking in Mande. Natuurlijk bestaat er spanning tussen broers op grond van hun hiërarchische relatie, maar uiteindelijk erkennen zij binnen al hun verhalen dat aan het begin van de put één moeder staat. Vandaar dat men in Mande terecht kan zeggen: '*An bè kelen*' / 'Wij zijn één'.

'Au Mande, on construit la société avec la parole.' Dit bleek een waar woord te zijn, maar het omgekeerde is natuurlijk ook van toepassing: verhalen en samenleving veronderstellen elkaar en houden elkaar in stand. Ik ben mijn onderzoek begonnen uit belangstelling voor het woord, in het bijzonder de verhalen over Sunjata. Lansine Diabate was mijn gastheer en in hoofdstuk 1 beschreef ik hoe ik bij hem heb gewoond. Dit proefschrift begon met zijn voortreffelijke gastheerschap en eindigde met een beschrijving van uitvoeringen van het Sunjata-epos uit zijn mond. In de tussenliggende hoofdstukken heb ik beschreven hoe ik via Lansine's woorden inzicht heb verworven in de Mande-samenleving.

Ik ben nu teruggegaan van hoofdstuk 7 naar hoofdstuk 1. Ook dit leek een logische volgorde. Is mijn 'draaiende put' nu niets anders dan een cirkelredenering? Nee, het is meer een spiraal, een draaikolk waarin - in de woorden van Siramuri - slechts degene kan vallen die hem ziet. Maar de draaiende put is vooral een geschikte beeldspraak om de relatie tussen het Sunjata-epos en de samenleving te bestuderen. De draaiende put toont de processen volgens welke de Mande-samenleving ge(re)produceerd wordt.

De *miniminikolon*, de draaiende put, representeert de onlosmakelijke band tussen de ordening van het heden en het verleden, tussen de verhalen en de samenleving, tussen de verwachtingen van een groep mensen en hun familiegeschiedenis. Sidiki Diabate had gelijk: 'Wanneer je de draaiende put kent, dan weet je alles.'

RÉSUMÉ[1]
'LE PUITS TOURNANT - UNE ÉTUDE SUR LA RELATION ENTRE L'ÉPOPÉE DE SUNJATA ET LA SOCIÉTÉ DU HAUT-NIGER (MALI)'

Le puits tournant (*minimikolon*) est un lieu sacré à Kangaba. Selon la tradition, Sunjata, le fondateur légendaire de la société mandingue, y a déposé ses fétiches Dans ce livre, l'auteur utilise le terme 'puits tournant' métaphoriquement pour décrire la logique des traditions orales mandingues et le dynamisme social de la société du Haut-Niger, le centre de l'espace culturel dit 'le Manden'

Introduction. la problématique

L'auteur se pose la question de savoir pourquoi les Mandingues eux-mêmes aussi bien que les scientifiques attribuent un tel prestige à l'épopée de Sunjata dans sa version de Kela (Kéla), récitée par les griots Diabate (Diabaté) de ce village. Les Diabate de Kela racontent rarement leur version de l'épopée en public, le tout reste couvert d'une aura de secret Une fois tout les sept ans ils récitent l'épopée pendant la cérémonie de réfection de la toiture du Kamabolon, la 'case sacrée' de Kangaba. Cette récitation a lieu dans la case-même Aucun étranger n'a jamais assisté à cette récitation cérémonielle. Seuls les membres de la famille Diabate de Kela et quelqu'uns de leurs patrons, membres de la souche royale de Keita Kandasi de Kangaba, ont accès au Kamabolon. Il n'existe aucun enregistrement de cette récitation.

Le prestige des Diabate de Kela et leur version de l'épopée est un phénomène remarquable, puisque les Keita de Kangaba sont généralement considérés comme des usurpateurs de date récente, c'est-à-dire au XVIIe ou XVIIIe siècle Ainsi, leur pouvoir date de quelques siècles après la chute de l'empire du Mali, dont Sunjata est mentionné comme fondateur dans les manuscrits médiévaux arabes. Ainsi, bien qu'ils soient considerés comme des descendants de Sunjata, les Keita Kandasi ne seraient pas les déteneurs légitimes du pouvoir, puisqu'ils appartiennent à la branche la plus jeune de la famille royale (voir figure 2, chapitre 2) Cette étude traite ce phénomène 'version prestigieuse' contre 'usurpateurs récemment installés'

---

1 For those who prefer to read English, I refer to Jansen 1994A (part of Chapter 6), Jansen 1996A (part of Chapter 2 and Chapter 5), Jansen 1996B (part of Chapter 3 and part of Chapter 5), Jansen 1995 (parts of Chapter 7), and Jansen and Zobel 1996 (part of Chapter 2)

Chapitre 1

A fin de réaliser cette recherche, l'auteur a passé neuf mois au Mali faisant du travail sur le terrain, entre octobre 1991 et octobre 1994. La plupart de ces travaux a êtê effectuée à Kela, dans la cour de Lansine Diabate, 'Maître de la parole' (*kumatigi*) des griots de Kela. Le maître de la parole est la personne qui récite l'épopée de Sunjata pendant la cérémonie du Kamabolon. Dans ce chapitre l'auteur élabore sur sa relation avec les gens de Kela. Ses recherches n'auraient jamais pû être réalisées sans l'hospitalité de son hôte et de sa famille, les fameux griots Diabate de Kela.

Chapitre 2

La société mandingue est basée sur un système de descendance patrilinéaire et un système de mariage virilocal et polygame. Le résultat est une société qui consiste en grandes cours dans lesquelles plusieurs générations de descendants patrilinéaires vivent avec leurs épouses et leurs mères.

La segmentation des branches patrilinéaires peut avoir lieu pour cause de surpopulation ou de rivalité entre frères et surtout entre 'demi-frères', enfants de même père, mais de mères différentes. Cette rivalité, dite *fadenya*, a été signalée dans d'autres recherches sur le Manden comme une force sociale destructrice (voir par exemple: Bird et Kendall 1980).

Selon l'auteur, le rôle de la *fadenya* a reçu trop d'attention dans les études des cultures mandingues. Premièrement, la relation entre demi-frères est surtout une explication ex post facto d'une division sociale qui existe depuis longtemps. L'auteur a observé que la relation entre *fadenw* n'a guère d'importance dans la vie quotidienne. Les gens se définissent en termes de relations hiérarchiques fondées sur l'âge. Ainsi, la société est un système complexe de relations hiérarchiques non-rigides, puisque un père classificatoire peut être plus jeune que son fils classificatoire d'une autre branche de la famille.

Deuxièmement, la nature d'une relation entre *fadenw* dépend de son contexte. Le chapitre 2 (figure 1) montre qu'une rélation entre *fadenw* (A versus B) est suspendue en cas de conflit avec C. C'est-à-dire, cette rélation est toujours relative; elle peut se transformer en relation entre '*badenw*', une rélation entre enfants de 'même père, même mère', métaphore de l'harmonie.

La classification selon l'âge ne se limite pas à la parenté. On trouve la relation 'grand-frère - petit-frère' dans beaucoup d'histoires qui veulent expliquer l'origine commune des groupes aujourd'hui différents, par example les griots Diabate en tant que 'grand-frères' des guerriers Traore.

Ces histoires d'origine ne parlent jamais de mères différentes, et donc jamais de *fadenya*. La relation 'grand-frère - petit-frère' implique la descendance d'une seule

mère, symbole d'unité au Manden. Ainsi, il paraît que les Mandingues estiment leur société plus harmonieuse qu'elle n'a été décrite par ceux qui mentionnent le *fadenya* comme une force sociale déterminante. En effet, l'absence de femmes dans pratiquement toute généalogie, révèle une harmonie 'cachée'. Cette absence montre l'intention des Mandingues de présenter leur société en termes d'harmonie.

Chapitre 3

Ce chapitre traite de l'histoire du Haut-Niger et surtout de la position de Kangaba au temps de l'arrivée des armées coloniales françaises vers la fin du XIXe siècle. A cause de sa collaboration avec Samory Toure, Kangaba était alors opposé aux Français. Les Français s'étaient alliés à Nyagassola, ennemi de Kangaba, dont les princes se considéraient descendants du 'grand-frère' de l'ancêtre des Keita Kandasi de Kangaba. La même situation s'est prsenté pour les princes de Figira, également des 'grands-frères' (voir Chapitre 2, figure 2).

Après l'occupation du territoire de Kangaba, les Français ont envoyé la souche royale des Keita Kandasi de Kangaba en exil. Cette souche a été remplacée par les 'grands-frères' de Figira. Cette action n'a jamais été acceptée par la population de Kangaba. En 1909, les Keita Kandasi de Kangaba ont obtenu l'autorisation de retourner à Kangaba. En 1951, ils ont été réinstallés par les Français dans leur position prestigieuse antérieure et la population de Kangaba les a accepté comme chefs de village.

La population du Haut-Niger serait divisée par des conflits fraternels entre souches royales et entre villages. En revanche, au XIXe siècle, les voyageurs français ont été reçus avec beaucoup d'hospitalité. Il semble qu'il y ait une différence entre 'l'histoire' ou 'l'idéologie', qui est certainement violente, et l'action sociale réelle, qui aspire a la paix. Il est remarquable que les Keita Kandasi de Kangaba ont toujours gardé leur prestige face à la population et à leurs rivaux, alors même que ces derniers les considéraient comme des 'petits-frères'.

Chapitre 4

Le patronyme (*jamu*) est un concept essentiel dans le monde mandingue. Il se réfère à l'époque de Sunjata et il est ainsi source de prestige pour chacun. A l'origine de chaque patronyme se trouve un ancêtre légendaire de l'entourage de Sunjata. Il n'y a que peu de *jamuw*, et le *jamu* ne reflète jamais la prestige social ou la richesse d'une famille, puisque chaque patronyme est prestigieux de par sa nature. Le système des patronymes est dynamique; le prestige d'un patronyme peut varier d'une région à l'autre.

Les relations entre les ancêtres légendaires de l'épopée, dans sa version de Kela, reflètent les relations sociales dans le Haut-Niger contemporain. Par example: grâce au pouvoir des Keita dans le Haut-Niger, Sunjata joue le rôle le plus important. A cause de l'absence des griots Kouyate (Kouyaté) dans le Haut-Niger, le rôle de leur ancêtre Jakoma Doka a été minimisé. Par contre, Kalajula Sangoy, l'ancêtre des Diabate, (*jamu* des griots-clients des Keita Kandasi de Kangaba) joue un rôle magnifique, bien que ce personnage ne soit guère connu dans le reste du Manden.

Le même mécanisme s'applique au personnage de Sita Fata, l'ancêtre des Diawara. Dans le Haut-Niger il est représenté comme le griot de Tiramagan, l'ancêtre des Traore. Ainsi, l'histoire reflète la société d'aujourdhui, puisque les griots Diawara de Kela sont les griots des nobles Traore du village de Balanzan, voisin de Kangaba.

On constate ici que les relations courantes dans la reste du Manden (c'est-à-dire Kouyate comme griots des Keita, Diabate comme griots des Traore, Diawara comme des nobles Soninke) ont été adaptées à la situation sociale réelle dans le Haut-Niger. L'épopée paraît comme un miroir de la société contemporaine au niveau régional. La thèse de Person (1981), que l'épopée de Sunjata ne serait qu'une relique fossilisée et statique d'un ancien empire, doit être corrigée.

Chapitre 5

Ce chapitre présente une analyse des généalogies de la famille de Sunjata (figures 1-3). Celles-ci présentent un méchanisme remarquable: chaque souche royale des Keita se présente dans la position du frère cadet. La version de Kela de l'épopée de Sunjata, par exemple, présente celui-ci comme le frère mitoyen, mais on y ajoute que les descendants de son petit-frère Manden Bori, c'est-à-dire les gens de la région de Kouroussa, n'ont pas droit au rôle de chef de guerre. C'est à cause de l'insulte que Manden Bori aurait adressé à la sœur Sogolon Kolonkan (pour l'histoire, voir Jansen et al. 1995, p. 141-142).

Cette partie est la clef du discours sur le statut social au Manden. Se basant sur des traditions orales et sur des expériences sur le terrain, l'auteur explique que la position de frère cadet est un moyen de réclamer la chefferie en cas de collaboration entre unités relativement indépendantes. La position du frère cadet représente 'la mobilité' et 'le changement'. Dans beaucoup de situations elle représente les activités guerrières. Par exemple, à l'époque de Samory, les petits-frères de ce dernier étaient chefs de guerre. Dans le cas des deux frères qui ont tué le buffle de Do, le partage des rôles s'est fait de la façon suivante: le petit-frère a tué le buffle et il est devenu l'ancêtre des guerriers nobles Traore, tandis que le grand-frère a chanté ses éloges et est devenu l'ancétre des Diabate, griots des Traore.

Les diverses versions de l'épopée, originaires de régions différentes, ne sont pas des histoires mal memorisées, ni des 'reliques fossilisées', mais des réclamations dans un débat actuel sur la chefferie de guerre dans une société segmentaire

La position de Kangaba comme 'frère cadet' dans les traditions orales dans une grande partie du Manden, montre que les Keita de Kangaba ont été chefs de guerre dans les cas de collaboration supra-régionale Ce fait concorde avec le pouvoir actuel de Kangaba Ni les historiens (par exemple Niane 1975, Person 1981 et Camara 1990), ni l'administration coloniale française n'ont compris le dynamisme social de ces traditions 'historiques'

Ainsi, l'épopée de Sunjata peut s'entendre lue comme un débat sur le statut social Dans ce débat, chacun préfère la position du frère cadet et place les autres dans la position du grand-frère. Au niveau de l'idéologie, une telle situation est comparable à l'organisation dans un 'état guerrier' (voir Bazin 1982 et Roberts 1987) dans lequelle le chef (*mansa*) n'est qu'un distributeur du butin de guerre: un tel chef est comparable à un petit-frère qui pourvoit aux besoins des grands-frères et qui est lui-même libre d'agir, car il n'est pas dépendant des dons des autres

Au niveau de la méthodologie des recherches historiques, cette lecture des traditions orales est une alternative pour l'analyse courante, qui considère les généalogies comme des 'faits réels', permettants la reconstruction du passé. Cette interprétation montre plutôt que les généalogies reflètent un processus politique au Manden Puisque les généalogies sont standardisées, le processus d'intégration et de collaboration a été relativement stable La société mandingue a été très stable depuis longtemps, et l'est encore. Le modèle de 'rivalité entre frères' existe toujours, mais dans ce modèle, l'un apporte du prestige à l'autre, et les deux ne se considèrent jamais comme des *fadenw* ils descendent de la même mère.

Les scientifiques ont trop suivi l'opinion négative des administrateurs coloniaux, selon lesquels il n'y avait que des rivalités entre frères au Manden et selon lesquels la societé mandingue n'était qu'une version degénérée de l'empire du Mali médiéval. Ces administrateurs n ont pas saisi que ces rivalités ne faisaient que montrer des 'niveaux de coopération'

En général, on peut dire que 'le cadet' (dans une généalogie) ou 'le plus récent' (dans une tradition de fondation d'un village) détient le pouvoir, mais il doit la legitimité de ce pouvoir à ses 'grand-frères' Chaque personne ou institution se réfère toujours a quelque chose de 'plus vieux' ou de 'plus ancien' Elle-même n'est jamais source finale et définitive de pouvoir

Pour décrire le dynamisme de ce systeme de références, l'auteur a utilisé la métaphore du 'puits tournant' si on cherche une explication définitive sur l'hiérarchie sociale, on trouve des traditions de plus en plus élaborées et profondes, mais jamais la base ultime, parce que chaque réclamation de pouvoir est suivie par

une contre-réclamation de la part du 'grand-frère' ou d'une institution 'plus ancienne'

Le puits est tournant parce que chaque histoire ne peut avoir de valeur que dans un certain contexte Par exemple. les Keita de Kangaba ne se présentent comme cadet qu'au niveau régional Au niveau local, il faut avoir la position du plus vieux pour avoir droit à la succession Ainsi, le Manden est une collection d'histoires a valeur relative et contextuelle. C'est la responsabilité des griots de fournir des réponses convaincantes, mais à même temps, non-définitives C'est là, un aspect de leur art qui n'a pas reçu l'attention qu'il mérite

Chapitre 6

Ce chapitre a pour sujet les griots de Kela Ils doivent être respectés pour la qualité de leur comportement àfin d'être et de rester reconnus comme les valables récitants de la vraie version de l'épopée de Sunjata. Ceci ests réalisé par une indépendance economique. la base de leur vie est l'agriculture Il n'y a qu'une partie des Diabate de Kela dont les revenus proviennent de la musique et de la parole C'est pourquoi qu'ils disent qu'ils ne parlent pas pour l'argent, mais la pour vérité.

Les Diabate sont fiers de leur connaissance Ils disent qu'ils n'ont jamais peur ou honte de parler. Ce comportement est facilité par le fait qu'ils sont toujours soutenus par les Keita Kandasi de Kangaba Entre les deux groupes persiste une loyauté intense

Ce chapitre contient la description des carrières de cinq griots de Kela le fameux marabout El Haji Bala (Kelabala), son petit-frère El Haji Yamudu, le 'Maître de la Parole' Lansine, la griote Bintan Kouyate, fille de Siramuri Diabate; Mamadi Diabate, un petit-frère de Lansine.

Chapitre 7

Ce chapitre parle de l'enseignement du 'Maître de la Parole', son apprentissage et des variations qu'il peut se permettre dans son texte Dans ce chapitre, l'auteur essaie de réfuter la description de 'l'école d'enseignement traditionel de Kela' par Camara (1990), selon laquelle il y aurait un manuscrit de l'épopée à Kela d'une part et d'autre part un enseignement organisé de la tradition orale.

D'abord l'auteur se limite au problème de la connaissance des traditions Il estime que toutes les traditions sont bien connues Mais, il y existe des règles sociales qui interdisent la récitation. Si on dit qu'il y a des secrets à Kela, cela veut dire que les traditions ne sont pas récitées souvent et que cette récitation doit être faite par un griot très prestigieux (cf. la théorie de Bellman 1984), sinon, ces paroles seraient sans valeur ou même dangereuses.

Après le décès d'un 'Maître de la Parole' les doyens de la famille Diabate de Kela choisissent un nouveau Maître. Leur choix est limité, car, dans les décennies précédantes, il n'y a que quelques 'jeunes' qui ont fonctionné comme *naamu-naamuna*, c'est-à-dire la personne qui confirme chaque phrase du 'Maître de la Parole' par l'expression *naamu*. Par exemple, Lansine a été souvent *naamunaamuna* de son prédécesseur Kanku Madi. Bien que les Diabate disent que leur choix n'est pas prévisible, et bien que Lansine dit qu'il n'a jamais reçu aucun enseignement, il est évident que la continuation de la tradition est bien préservée par cette fonction de *naamunaamuna* et qu'un 'Maître de la Parole' a reçu un enseignement intensif, mais non-formalisé.

Les variations dans un texte d'un 'Maître de la Parole' sont limitées. Il y a des variations 'théâtrales' entre la récitation de Lansine et celle de Kanku Madi. Ce manque de variations n'est pas causé par un manuscrit quelconque, puisque les vieux griots sont tous illettrés. S'il n'y a pas de variation, c'est à cause de la stabilité relative de la société et l'acceptation des réclamations des Keita Kandasi de Kangaba. Alors, une 'école d'enseignement de tradition orale' ne s'est pas basée sur une style narrative, mais sur une commission politique.

Ce chapitre contient sept descriptions ethnographiques des récitations de l'épopée par Lansine Diabate. Il paraît que Lansine a un 'texte mental' à sa disposition dont la récitation prend quatre heures (publié dans Jansen et al. 1995). De par son séjour chez lui, l'auteur a pu observer le répertoire de Lansine. Il récite toujours des morceaux de ce 'texte mental' pendant chaque récitation publique. Ce texte est ensuite embelli avec des éloges répétés et des phrases chantées par une griote.

L'auteur pense donc que la version récitée pendant la cérémonie du Kamabolon doit consister de tout le 'texte mental' embelli avec des éloges et des phrases chantées. Contrairement à ce que disent Dieterlen (1955 et 1959) et Camara (1990), on ne revèle pas des informations secrètes dans le Kamabolon. L'importance de la cérémonie du Kamabolon représente et reflète le prestige des Keita Kandasi de Kangaba - les 'frères cadets' des autres souces royales Keita - et de leur griots, les Diabate de Kela.

BRONNENLIJST

(met * aangeduide titels zijn geluids- of beelddragers)

Adam, G.,
1903-4 'Légendes historiques du pays de Nioro', in: *Revue Coloniale* 13ss.

Amselle, J.-L.,
1977 *Les négociants de la Savane* (Paris).

Amselle, J.-L.,
1985 Le wahabisme à Bamako (1945-1985), in: *Canadian Journal of African Studies* 19, p. 345-357.

Amselle, J.-L.,
1990 *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (Paris).

Amselle, J.-L.,
1993 *L'étranger dans le monde Manding et en Grèce Ancienne: Quelques Points de Comparaison - texte provisoire* (paper voor de conferentie van de Mande Studies Association, Bamako, maart 1993).

Austen, R.A.,
1986 'Criminals and the African cultural imagination: normative and deviant heroism in pre-colonial and modern narratives', in: *Africa* 56-4, p. 385-398.

Austen, R.A. en J. Jansen,
1995 *History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun's Chronology of Mali Rulers* (paper voor de conferentie van de Mande Studies Association, Leiden, maart 1995).

Bagayogo, S.,
1992 artikel in: *Boucle du Niger*, tome 3, red. K. Junzo (Tokyo).

Ba Konaré, A.,
1983 *Sunjata le fondateur de l'Empire du Mali* (Dakar).

Bazin, J.,
1982 'Etat guerrier et guerres d'état', in: *Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique*, red. J. Bazin en E. Terray (Paris), p. 319-374.

* BBC,
1988 *Skies Over Africa - Mali.*

Beek, W.E.A. van,
1991 'Dogon Restudied - A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule', in: *Current Anthropology* 32-2, p. 139-165.
Bellman, B.L.,
1984 *The Language of Secrecy* (New Brunswick).
* Bird C.S.,
1968 Mali, Kela - kopie van OT 4516 en OT 4517, in: *Indiana University Archives of Traditional Music.*
Bird, C.S.,
1971 'Oral Art in the Mande', in: *Papers on the Manding*, red. C.T. Hodge (Bloomington), p. 15-25.
* Bird C.S.,
1972 Mali, Keyla - kopie van OT 1931-1934, in: *Indiana University Archives of Traditional Music.*
Bird, C.S.,
1979 'Heroic songs of the Mande hunters', in: *African Folklore*, red. R.M. Dorson (Bloomington/London), p. 275-293.
Bird, C.S.,
1995 'The Production and Reproduction of Sunjata', in: *In Search of Sunjata: the Mande Epic as History, Literature and Performance* (voorlopige titel), red. R.A. Austen (Bloomington).
Bird, C.S., J. Hutchinson en M. Kante,
1977 *An ka Bamanankan kalan. Introductory Bambara* (Bloomington, Indiana).
Bird, C.S. en M. Kante,
1976 *An ka Bamanankan kalan. Intermediate Bambara* (Bloomington, Indiana).
Bird, C.S. en M.B. Kendall,
1987 'The Mande Hero', in: *Explorations in African Systems of Thought*, red. I. Karp (Bloomington), p. 13-26.
Bird, C.S., M. Koita en B. Soumaoro,
1974 *The Songs of Seydou Camara, Volume I, Kambili* (Bloomington).
Bühnen, S.,
1994 'In Quest of Susu', in: *History of Africa* 21, p. 1-47.
Bulman, S.P.D.,
1990 *Interpreting Sunjata: a comparative analysis and exegesis of the Malinke epic* (Birmingham).
Caillié, R.,
1989 *Voyage à Tombouctou* (2 delen) (Paris, herdruk van 1830).
Camara, L(aye),
1954 *L'enfant noir* (Paris).
Camara L(aye),

1978 *Le maître de la parole* (Paris).

Camara, S(eydou),

1986 *Conservation et transmission des traditions orales au Mande: le centre de Kela et sa place dans la reconstruction de l'histoire ancienne des Mandenka* (Thèse des études approfondies) (Paris).

Camara, S(eydou),

1990 *La tradition orale en question: conservation et transmission des traditions historiques au Manden: le centre de Kela et l'histoire de Mininjan* (Thèse pour le doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) (Paris).

Camara, S(eydou),

1995 'Conservation et transmission des traditions historiques au Manden: le centre de Kela', in: *In Search of Sunjata: the Mande Epic as History, Literature and Performance* (voorlopige titel), red. R.A. Austen (Bloomington).

Camara, S(ory),

1976 *Gens de la parole, essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinke* (Parijs/Den Haag).

Chicago conference,

1992 *Transcript of the Sunjata Epic Conference (Institute for Advanced Study and Research in the African Humanities, November 13-15, 1992).*

Cissé, D.,

1970 *Structures des Malinke de Kita* (Bamako).

Cissé, D. en M.M. Diabété,

1970 *La Dispersion des Mandeka* (Bamako).

Cisse, Y.T. en W. Kamissoko,

1988 *La grande geste du Mali* (Paris).

Cisse, Y.T. en W. Kamissoko,

1991 *Sunjata, la gloire du Mali* (Paris).

Claessen, H.J.M.,

1990 'Repeterende oorlogvoering', in: *Beschermers en bedreigers: militairen in de vroege staat* red. H.J.M. Claessen (Leiden), p. 155-180

Conde, M.,

1989 *Etude d'une école de Tradition Orale: Fadama (Kouroussa)* (Mémoire D.E.S., Kankan).

* Conrad, D.C.,

1976 Mali, Keyla - kopie van cassette 3016, in: *Indiana University Archives of Traditional Music.*

Conrad, D.C.,
1983 'Maurice Delafosse and the pre-Sunjata 'trône du Mandé'', in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46-2, p. 335-337.
Conrad, D.C.,
1984 'Oral sources on links between great states: Sumanguru, servile lineage, the Jariso, and Kaniaga', in: *History in Africa* 11, p. 35-55.
Conrad, D.C.,
1992 'Searching for history in the Sunjata epic: the case of Fakoli', in: *History in Africa* 19, p. 147-200.
Conrad, D.C.,
1994 'A Town called Dakajalan: the Sunjata Tradition and the Question of Ancient Mali's Capital', in: *Journal of African History* 35, p. 355-377.
Conrad, D.C. en B. Frank,
1994 *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande* (Bloomington).
Coulibaly, D.J.,
1985 *Récit des chasseurs du Mali - Dingo Kanbili* (Paris).
Darbo, S.,
1976 'A Griot's Self-Portrait', in: *Occasional Papers Published by the Gambian Cultural Archives* 54 (Banjul).
Delafosse, M.,
1972 *Haut-Sénégal-Niger*, 3 delen (Paris).
* Diabate, K(asse Mady),
n.d. *Fode* (Syllart-records 38761-2) (Paris).
* Diabate, K(asse Mady),
n.d. *Kela Tradition* (Stern's Africa STCD 1034) (London/New York).
Diabaté, M.M.,
1970 *Kala Jata* (Bamako).
Diabaté, M.M.,
1977 'Le style du griot', in: *Recherche Pédagogie et Culture - tradition orale et musique* 29-30, p. 6-8.
Diabaté, M.M.,
1985 *L'assemblée des Jinns* (Paris).
Diabaté, M.M.,
1986 *Le lion à l'arc* (Paris) (tekst identiek aan Diabaté 1970).
* Diabate, S(iramuri),
n.d. *Sira Mori* (enregistré à Radio Mali par Boubacar Traore - Syllart Production SYL 83106) (Paris).
Diawara, M.,
1990 *La Graine de la Parole* (Stuttgart).
Dieterlen, G.,

1955+ 'Mythe et organisation sociale au Soudan français', in: *Journal de la Société*
1959 *des Africanistes*, T. XXV, p. 38-76 en T. XXIX, fas. 1, p. 119-138.
Dieterlen, G.,
1968 'Note complémentaire sur le sanctuaire de Kaaba', in: *Journal de la Société des Africanistes* 38-2, p. 185-188.
Dieterlen, G.,
1988 *Essai sur la religion Bambara* (Bruxelles).
Drame, A. en A. Senn-Borloz,
1992 *Jeliya - être griot et musicien aujourd'hui* (Paris).
Durán, L.,
1989 'Djely Mousso', in: *Folk Roots* 11-3, no. 75, p. 33-39.
Frobenius, L.,
1925 'Die Sunjattalegende der Malinke' + 'Ergänzungen zur Sunjattalegende', in: *Atlantis, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas, Band V* (Jena), p. 303-343.
Frobenius, L.,
1926 'Die Gesänge', in: *Atlantis, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas, Band VI* (Jena), p. 8-45.
Fischer, D.H.,
1970 *Historians' Fallacies* (New York).
Gallieni, J.S.,
1885 *Voyage au Soudan français (Haut-Niger et pays de Segou) 1879-1881, par le Commandant Gallieni* (Paris).
Gallieni, J.S.,
1891 *Deux campagnes au Soudan français, 1886-1888* (Paris).
Gaudio, A.,
1988 *Le Mali* (Paris).
Geschiere, P.L.,
1989 *Moderne mythen- cultuur en ontwikkeling in Afrika* (inaugurele rede) (Leiden).
Green, K.L.,
1991 '"Mande Kaba," the Capital of Mali: a Recent Invention?', in: *History in Africa* 18, p. 127-135.
Hale, T.A.,
1990 *Scribe, Griot and Novelist* (Gainesville).
Hoven, E. van,
1995 *L'oncle maternel est roi - la formation d'alliances hièrarchiques chez les Mandingues du Wuli (Sénégal)* (Leiden).

Hoven, E. van, en J. Oosten,
1994 'The mother-son and brother-sister relationships in the Sunjata epic', in: *Text and Tales*, red. J.G. Oosten (Leiden), p. 95-106.
Innes, G.,
1974 *Sunjata, Three Mandinka Versions* (London).
Jansen, J.,
1989 'Vroegmiddeleeuwse strafwonderen als bron van kennis over een orale samenleving', in: *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland*, p. 163-191.
Jansen, J.,
1990 'Bouwen met woorden', in: *Wereldmuziek*, nummer 7, p. 40-43.
Jansen, J.,
1991 *Siramuri Diabate et ses enfants (avec traductions par Cemako Kante)* (Utrecht/Bamako).
Jansen, J.,
1994A 'The secret of the dog that seized the soap; some observations on Mande oral tradition', in: *St. Petersburg Journal of African Studies* 3, p. 120-129.
Jansen, J.,
1994B 'The dynamics of 'Sunjata': Reports about the past in Kela (Mali)', in: *Text and Tales*, red. J.G. Oosten (Leiden), p. 107-115.
* Jansen, J.,
1994C *An Bè Kelen/We Are One - Griot Music from Mali* (veldopnames door Jan Jansen (PAN-records CD2015) (Leiden).
Jansen J.,
1995 'An Ethnography of the Sunjata epic in Kela', in: *In Search of Sunjata: the Mande Epic as History, Literature and Performance* (voorlopige titel), red. R.A. Austen (Bloomington).
Jansen, J.,
1996A 'The Younger Brother and the Stranger: In Search of a Status Discourse for Mande', aangeboden aan: *Cahier d'Etudes Africaines*.
Jansen, J.,
1996B 'The Representation of Status in - Did the Mali Empire Still Exist in the 19th Century?', in: *History in Africa*.
Jansen, J., E. Duintjer en B. Tamboura,
1994 *Het Sunjata-epos, verteld door Lansine Diabate uit Kela* (Utrecht).
Jansen, J., E. Duintjer en B. Tamboura,
1995 *'L'épopée de Sunjara, d'après Lansine Diabate de Kela* (Leiden).

Jansen, J. en C. Zobel,
1996 'Introduction', in: *The Younger Brother in Mande: Studies on Kinship and Politics* (voorlopige titel), red. J. Jansen en C. Zobel.
* Johnson, J.W.,
1974 Mali, Kela - kopie van ATL 6403, item 8, in: *Indiana University Archives of Traditional Music.*
Johnson, J.W.,
1976 'Etiological Legends Based on Folk Etymologies of Manding Surnames', in: *Folklore Forum* 9, 3-4, p. 107-114.
Johnson, J.W.,
1978 *The Epic of Sunjata: an Attempt to Define the Model for African Epic Poetry* (Ann Arbor/London).
Johnson, J.W.,
1979 *The Epic of Sun-Jata, according to Magan Sisòkò* (2 delen, Bloomington).
Johnson, J.W.,
1980 'Yes, Virginia, There is an Epic in Africa', in: *Research in African Literatures* 11-3, p. 308-326.
Johnson, J.W.,
1986 *The Epic of Son-Jara, a West African Tradition* (Bloomington).
Johnson, J.W.,
1989 'Historicity and the Oral Epic: The Case of Sun-Jata Keita', in: *The Old Traditional Way of Life - Essays In Honor Of Warren E. Roberts*, red. R.E. Wells en G.H. Schoemaker (Bloomington), p. 351-361.
Keïta, B.,
1988 *Kita dans les années 1910* (Bamako).
KIT (Koninklijk Instituut voor de Tropen),
1991 *Profils d'environnements Mali-Sud* (Institut d'Economie Rurale - Bamako, Institut Royale des Tropiques).
Konaré Ba, A., zie: Ba Konaré.
Knorringa, R.
1980 *Het oor wil ook wat - over mondelinge literatuur* (Assen/Brugge).
Kourouma, A.,
1993 *Monnew* (Engelse vertaling) (San Fransisco).
Labouret, H.,
1934 'Les Manding et leur langue', in: *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, série A, p. 1-95.
Lanzerac, H.C.,
1907 'Légendes Soudanaises', in: *Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Paris* 29, p. 607-619.

Lanzerac, H.C.,
1977 'Légendes et chants de guerre Soudanais', in: *La Revue Indigène* 2-14 (Nendeln/Liechtenstein, herdruk van 1907), p. 210-215.
Lanrezac, H.C.,
1977 'Au Soudan: la légende historique', in: *La Revue Indigène* 2-16 (Nendeln/Liechtenstein, herdruk van 1907), p. 292-297.
Levtzion, N.,
1973 *Ancient Ghana and Mali* (London).
Levtzion, N. en J.F.P. Hopkins,
1981 *Corpus of early Arabic sources for West African history* (Cambridge/New York).
Leynaud, E. en Y. Cisse,
1978 *Paysans Malinke du Haut Niger* (Bamako).
Lloyd, C.,
1974 *The Search for the Niger* (Newton Abbot).
Ly-Tall, M.,
1977 *L'Empire du Mali* (Dakar/Abidjan).
Ly-Tall, M., S. Camara en B. Dioura,
1987 *L'histoire du Mande d'après Jeli Kanku Madi Jabate de Kéla* (Paris).
Mauny, R.,
1973 'Notes bibliographiques', in: *Bulletin de l'I.F.A.N.*, T. XXXV, série B, 3, p. 759-760.
McNaughton, P.R.,
1988 *The Mande Blacksmiths* (Bloomington/Indianapolis).
Meillassoux, C.,
1968 'Les cérémonies septennales du Kamablon de Kaaba', in: *Journal de la Société des Africanistes* 38, p. 173-182.
Ministère (de la Marine et des Colonies)
1884 *Sénégal et Niger - La France dans l'Afrique Occidentale 1879-1883* (Paris).
Mommersteeg, G.,
1991 'L'éducation coranique au Mali: le pouvoir des mots sacrés', in: *L'Enseignement Islamique au Mali*, red. B. Sanankoua en L. Brenner (Bamako).
Nakamura, Y.,
1988 'Mendicité et louange: le statut social des griots villageois (Cercle de San)', in: *Boucle du Niger*, tome 1, red. K. Junzo (Tokyo), p. 325-356.
Nakamura, Y.,
1994 'Tariku pour un Blanc: sur la fin d'une histoire orale Mande', in: *Boucle du Niger*, tome 4, red. K. Junzo (Tokyo), p. 325-390.

* Nationaal Museum te Bamako
1985 *Videoverslag van de ingebruikneming van de Kitabolon.*
Niane, D.T.,
1960 *Soundjata ou l'épopée mandingue* (Paris/Dakar).
Niane, D.T.,
1974 'Histoire et tradition historique du Manding', in: *Présence Africaine* 89, p. 59-74.
Niane, D.T.,
1975 *Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age* (Paris).
Niane, D.T.,
1986 *Histoire, 5e et 6e années primaires* (Paris).
Notes Africaines
1959 *Documentation historique: l'Empire du Mali d'après les auteurs anciens*, nummer 82 en 83.
Okpewho, I.,
1979 *The Epic in Africa* (New York).
Oliver, R. en A. Atmore,
1989 *Africa since 1800* (derde druk, Cambridge).
Ong, W.J.,
1982 *Orality and Literacy - The Technologizing of the Word* (London/New York).
Oosten, J.G.,
1990 'Zin en macht in de studie van ritueel', in: *Antropologische Verkenningen* 9-3, p. 4-15.
Pageard, R.,
1961 'Soundjata Keita et la tradition orale', in: *Présence Africaine* 36, p. 51-70.
Park, M.,
1983 *Travels into the Interior of Africa* (herdruk, London).
Peroz, M.E.,
1889 *Au Soudan français; souvenirs de guerre et de mission* (Paris).
Peroz, M.E.,
1894 *Au Niger, récits de campagnes, 1891-1892* (Paris).
Person, Y.,
1969 *Samori - une révolution Dyula* (Nimes).
Person, Y.,
1981 'Nyaani Mansa Mamadu et la fin de l'empire du Mali', in: *Le Sol, la Parole et l'Ecrit, mélanges en hommage à Raymond Mauny* (Paris), p. 613-654.
Quenum, M.,
1985 *Trois légendes africaines* (Paris/Dakar).

* Rail Band,
? *Soundiata - l'exil* (zang: Mory Kante) (Syllart Productions SYL 8357).
Ranc, E.,
1987 *Le sens contre la puissance - logiques de pouvoir et dynamique: le mariage malinké* (Paris).
Roberts, R.L.,
1987 *Warriors, Merchants and Slaves - The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914* (Stanford).
Samaké, M.,
1988 'Kafo et pouvoir lignager chez les Banmana; l'hégémonie gonkòròbi dans le Cendugu', in: *Cahier d'Etudes Africaines* 111-112 (XXVII, 3-4,) p. 331-354.
Schipper, M.
1989 'Inleiding' en 'De levende traditie van het epos in Afrika', in: *Onsterfelijke roem: het epos in verschillende culturen*, red. M. Schipper (Baarn), p. 9-18 en 146-160.
* Sissoko, B.,
? 'Sunjata' (8:05) op *'Le Vieux Lion'*, in de reeks: Musique du Mali 2 (Bährenreiter Musicaphon BM 30 L 2552).
Sissoko, S.M.,
1966 *Histoire de l'Afrique occidentale* (Paris).
* Sumano, B.S.,
1992 *Hommage à Djamoussa Soumano, chef des griots du Mali* (televisie-uitzending Radio Télévision du Mali, herfst 1992 enkele malen uitgezonden).
Timmer, B.,
1995 *The Concept of Kaabiiloo in Relation to Customs and Islam* (paper voor de conferentie van de Mande Studies Association, Leiden, maart 1995).
Traore, K.,
1994 'Relevance and significance of the Sunjata epic', in: *Text and Tales*, red. J.G. Oosten (Leiden), p. 79-94.
Traore, M.F..
1979 *Tiramakan Traore* (ENSUP-thèse, Bamako).
Vallière,
1885 'Exploration du Lieutenant Vallière dans le Birgo et le Manding', in: Gallieni, J.S., *Voyage au Soudan français (Haut-Niger et pays de Segou) 1879-1881, par le Commandant Gallieni* (Paris), p. 256-340.
Vansina, J.,
1985 *Oral Tradition as History* (London/Nairobi).
Vidal, J.,

1923 'Au sujet d'emplacement de Mali (ou Melli), capitale de l'ancien Empire Mandingue', in: *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 6, p. 251-268.

Vidal, J.,
1923 'Le véritable emplacement de Mali', in: *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale* Française 6, p. 606-619.

Vidal, J.,
1924 'La légende officielle de Soundiata, fondateur de l'empire Manding', in: *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 7, p. 317-328.

Vydrin, V.,
1995 *Sur le "Dictionnaire Nko"* (paper voor de conferentie van de Mande Studies Association, Leiden, maart 1995).

Weil, P.,
1994 *Masks of Mande Musulu, the Creation and Performance of Masks by Women in Wuli Kingdom, Senegambia* (herziene versie van de paper voor de conferentie van de Mande Studies Association, Bamako, maart 1993)

Werdekker, S.,
1989 'Een verslag van de Biennale 1988 in Mali', in: *Wereldmuziek* 1, p. 6-9.

Wright, D.R.,
1981 'Uprooting Kunta Kinte: on the perils of relying on encyclopedic informants', in: *History in Africa*, p. 205-217.

Zahan, D.,
1974 *The Bambara* (Leiden).

Zeltner, F. de,
1913 *Contes du Sénégal et du Niger* (Paris).

Zemp, H.,
1966 'La légende des griots malinké', in: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 6-24, p. 611-642.

Zobel, C.,
1993 *Das Gewicht der Rede; kulturelle Reinterpretation, Gechichte und Vermittlung bei den Mande-Ethnien Westafrikas* (Magisterarbeit, Universiteit Wenen).

Zobel, C.,
1995 *The jeli-hòròn: the definition of Mande griot-identities and political leadership as play of alternate values* (paper voor de conferentie van de Mande Studies Association, Leiden, maart 1995).

AUTEURSINDEX

Adam, G., 10
Amselle, J.-L., 14, 15, 38, 47, 76, 137, 138, 251
Atmore, A., 89-91
Austen, R.A., 9, 10, 57, 167
Bagayogo, S., 205
Ba Konaré, A., 10
Bazin, J., 14, 15, 88, 89, 107, 162, 251, 261
BBC, 201, 223
Beek, W.E.A. van, 20, 69, 169, 213, 241
Bellman, B.L., 212-215, 262
Bird, C.S., vii, 2, 11, 14, 24, 46, 54-56, 137, 168, 170, 187, 195, 209, 247, 255, 258
Bühnen, S., 87, 101, 135, 154, 163
Bruin, M. de, 55
Bulman, S.P.D., 6, 8-10, 123, 171, 228
Caillié, R., 48, 50, 85, 89, 103, 159, 170, 171, 186
Camara, L(aye), 7, 9, 10, 133
Camara, S(eydou), 4, 5, 7, 9, 13, 74, 78, 84, 85, 87, 89, 90, 96, 102, 103, 106, 111-114, 116, 129, 132, 138, 146, 169, 176, 196, 199, 208, 210, 211, 219, 220, 222, 224, 227, 230, 240, 241, 249, 251, 261-263
Camara, S(ory), 124, 126, 140, 146, 147, 182, 183
Chicago conference, vii, 13
Cissé, D., 67, 73, 136, 156
Cisse, Y.T., 1, 10, 12-15, 40, 41, 44, 46, 47, 49-51, 56, 58, 70, 72-76, 78, 82, 83, 85, 91, 95, 96, 99, 101, 102, 105-107, 109, 110, 114-116, 123, 124, 126, 129, 131, 132, 134, 136, 137, 143, 144, 146, -148, 154, 155, 164, 172, 173, 187, 211, 224, 242, 253
Claessen, H.J.M., 88, 162
Conde, M., 130, 155, 164, 169, 226
Conrad, D.C., 2, 16, 88, 93, 97, 99, 135, 138, 140, 154, 182, 195, 209
Coulibaly, D.J., 228
Darbo, S., 114
Delafosse, M., 3, 9, 10, 13, 87, 88, 179
Diabaté (Diabété), M.M., 7, 9, 10, 102, 132, 136, 145, 147, 156, 184, 205, 206, 239
Diawara, M. 13, 24, 137, 145
Dieterlen, G., 9, 17, 114, 117, 241, 249, 263
Dioura B., 4
Drame, A., 231
Duintjer, E., 4, 227, 239, 244
Durán, L., 203
Frank, B., 138, 182
Frobenius, L., 9, 10, 216
Gallieni, J.S., 13, 50, 81, 82, 86, 87, 89, 91, 93, 94, 98, 101, 111
Gaudio, A., 38
Geschiere, P.L., 1
Green, K.L., 3, 88, 116
Hale, T.A., 11, 13
Hopkins, J.F.P., 1
Hoven, E. van, 69, 137, 147, 169, 171
Innes, G., 7, 10, 242
Ibn Battuta, 2, 38, 39
Ibn Khaldun, 57
Jansen, J., 4, 7, 10, 23, 57, 89, 100, 121, 122, 130, 154, 179, 185, 186, 200, 209, 210, 212, 214, 216, 226, 228, 232, 233, 236, 240-242, 244, 245, 247, 260, 263

Johnson, J.W., vii, 7, 9-12, 24 56,, 128, 130, 134, 136, 150, 157, 171, 209, 231, 240, 242
Kamissoko, W., 1, 10, 49, 99, 123, 126, 131, 132, 134, 136, 154, 164, 187, 224, 242
Keita, C., 132, 206
Keïta, B., 186
Kendall, M.B., 11, 14, 54, 55, 137, 168, 170, 187, 255, 258
KIT (Koninklijk Instituut voor de Tropen), 39,
Knorringa, R., 11
Kourouma, A., 115
Labouret, H., 115
Lanzerac, H.C., 10
Levtzion, N., 1, 13
Leynaud, E., 12-15, 40, 41, 44, 46, 47, 49-51, 56, 58, 70, 72-76, 78, 82, 83, 85, 91, 95, 96, 101, 102, 105-107, 109, 110, 114-116, 124, 126, 129, 131, 136, 137, 143, 144, 146-148, 155, 172, 173, 211, 253
Lloyd, C., 103,
Ly-Tall, M., xiii, 2, 4, 7, 10, 13, 20, 30, 81, 107, 123, 229, 232, 236, 240, 244, 251
Mauny, R., 4, 9, 20, 249
McNaughton, P.R., 9, 11
Meillassoux, C., 17, 163, 229
Ministère (de la Marine et des Colonies), 3, 69, 85, 90, 92, 94, 95, 159
Mommersteeg, G., 141, 210
Nakamura, Y., 124
Nationaal Museum te Bamako, 184
Niane, D.T., vii, 1, 7, 9, 10, 13, 16, 32, 84, 116, 123, 129, 132, 133, 138, 154, 155, 157, 164, 232, 249, 251, 261
Okpewho, I., 10, 11
Oliver, R., 89-91
Ong, W.J., 11, 185, 211
Oosten, J.G., 13, 16, 69, 171
Pageard, R., 10
Park, M., 3, 13, 40, 48, 50, 75, 85, 86, 89, 103, 211
Peroz, M.E., 13, 84, 86, 87, 91, 92, 96, 98, 100, 102, 104, 109, 160, 161
Person, Y., 5, 9, 13, 16, 83-85, 98, 100, 104, 113, 114, 124, 135, 251, 260, 261
Quenum, M., 10
Rail Band, 65
Ranc, E., 49, 129, 172, 173
Roberts, R.L., 14, 15, 88, 89, 162, 163, 166, 250, 251, 261
Samaké, M., 170
Schipper, M., 10, 16, 150, 182
Senn-Borloz, A., 175, 231
Short, J., 166
Sidibe, M., 10, 129, 210
Sissoko, B., 69, 185, 198, 205, 206
Sissoko, S.M., 49
Sumano, B.S., 230, 235
Tamboura, B., 4, 238, 239
Timmer, B., 74
Traore, K., 4, 11, 188, 228
Traore, M.F., 164
Vallière, Lt., 13, 50, 75, 81-84, 86, 91-93, 98, 99, 103, 104, 220
Vidal, J., 4, 10, 100, 114, 130, 132, 133, 143, 144, 211, 243
Vydrin, V., 210, 215
Weil, P., 9
Werdekker, S., 185, 198, 203
Wilks, I., 116
Zahan, D., 48, 76
Zeltner, F. de, 9
Zemp, H., 140
Zobel, C., 49, 54, 67, 68, 78, 116, 121, 124, 133, 137-139, 165, 174, 176, 179, 199, 205, 232

CURRICULUM VITAE

Jan Jansen werd geboren in Utrecht op 19 februari 1962. Hij woonde tot zijn negentiende in Vianen, daarna in Utrecht. In 1980 haalde hij zijn diploma Gymnasium-Bèta aan het Bonifatiuslyceum te Utrecht. Van 1980 tot 1988 studeerde hij Geschiedenis aan de Universiteit Utrecht, met een doctoraalscriptie over Vroegmiddeleeuwse geloofsbeleving. Van 1983 tot 1989 studeerde hij Culturele Antropologie aan diezelfde universiteit, met een doctoraalscriptie over een bardenfamilie in Zuidwest-Mali. Van 1989 tot 1991 was hij als coördinator van de HBO-doorstroom werkzaam aan de Faculteit Sociale Wetenschappen van de Universiteit Utrecht. Van 1991 tot 1995 was hij als Onderzoeker-in-Opleiding verbonden aan de Onderzoekschool CNWS, Rijksuniversiteit Leiden.

Stellingen behorende bij het proefschrift 'De draaiende put, een studie naar de relatie tussen het Sunjata-epos en de samenleving in de Haut-Niger (Mali)' door Jan Jansen (Leiden, 15 november 1995).

1 In de genealogieën van de vorsten die afstamming herleiden tot Sunjata worden, in grote delen van Mande, de vorsten van Kangaba gerepresenteerd als de 'afstammelingen van de jongste broer'. Deze positie betekent niet dat zij relatief recent de macht hebben afgenomen van andere, legitieme machthebbers, maar dat zij het leger aanvoeren in het geval van samenwerking met andere vorstelijke families die hen aanvaarden als de jongere broer.

2 Er bestaat geen bewijsmateriaal voor de gedachte dat in de zeventiende of achttiende eeuw een usurpatie van de macht in Mande door de vorsten van Kangaba heeft plaatsgevonden. Delafosse's gedachte dat Kangaba de hoofdstad was van het oude Mali-rijk is derhalve minder onwaarschijnlijk dan veel historici na hem ons hebben doen geloven.

3 Het Sunjata-epos is geen fossiel restant van een oud rijk met slechts een symbolische functie, maar representeert in eerste instantie contemporaine claims door vorstelijke geslachten. Het valt niet te bewijzen dat aan de oorsprong van het Sunjata-epos een historische persoon of een groot rijk ligt. Evengoed is het mogelijk dat het epos zijn oorsprong ontleent aan een koningsritueel of aan maskerdansen.

4 Het begrip *fadenya* heeft onevenredig veel aandacht gekregen in studies over Mande-culturen, terwijl het in besluitvormingsprocessen en legitimerende verhalen zo goed als nooit voorkomt. Hierdoor wordt te weinig gekeken naar processen van samenwerking in Mande. Daarin zijn oudere-jongere relaties essentieel en is *badenya* meestal een gegeven feit.

5 Lansine Diabate is de beste verteller onder de Diabate-griots in Kela, want anders zouden de oude Diabate hem nooit benoemd hebben tot *kumatigi*.

6 Het Sunjata-epos moet niet bestudeerd worden slechts op basis van eenmalige opnames (te vinden in tekstedities) of gesprekken met oude mannen. Zijn inhoud is pas te begrijpen wanneer men in ogenschouw neemt in hoeverre één verteller varieert, en in hoeverre het gehele publiek (jong en oud, man en vrouw) zich in het epos herkent.

7 De vertaling 'vreemdeling' voor het begrip *lolan* heeft in het Westers denken zoveel negatieve connotaties die verwarrend werken dat een vertaling met 'gast' de voorkeur verdient.

8 Het eventuele verdwijnen van orale traditie in Mande is niet te bewijzen aan de hand van uitspraken van de betrokkenen zelf. Deze zullen uit respect voor de ouderen altijd beweren dat slechts de ouderen nog kennis van de traditie hebben.

9 Het schrijven van een dissertatie over epische teksten is relatief makkelijk, omdat het onderzoeksmateriaal de onderzoeker dag-in dag-uit aanspoort tot het verrichten van grote daden.

10 LP's, CD's, cassettes, video's en televisie-uitzendingen worden bij onderzoek naar Afrikaanse cultuur te weinig geraadpleegd en ten onrechte vaak niet opgenomen in 'Literatuurlijsten' of 'Bronnenlijsten'.

11 De versie van het Sunjata-epos die verteld wordt in de Kamabolon, de heilige hut van Kangaba, wijkt qua inhoud en vorm niet af van de teksten die de Diabate uit Kela hebben prijsgegeven aan onderzoekers.

12 Giovanna Cenami is niet in verwachting. (Het is ondenkbaar dat een middeleeuws schilder een portret maakt van een burgervrouw in verwachting.)