

GENS DE LA PAROLE

SORY CAMARA

Gens de la parole
*Essai sur la condition et le rôle
des griots dans la société Malinké*

MOUTON · PARIS · LA HAYE

*Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la
Recherche Scientifique*

© 1976 Mouton & Co

ISBN : 2-7193-0891-9

Imprimé en France

INTRODUCTION

Les personnages dont nous allons parler ici ont fait leur apparition en France dans les relations de voyages à la fin du 17^e et au début du 18^e siècles (de la Courbe), sous le nom de guiriot ou griot (féminin : gui-riotte, griotte). Mais ils étaient déjà connus des voyageurs arabes depuis le 15^e siècle (Ibn Batoutah). Tandis que pour les Européens, il s'agissait de musiciens et de tambours royaux, pour les Arabes, c'étaient des poètes. De nos jours, les historiens les appellent tradi-tionalistes ou traditionistes, généalogistes. En fait, les griots sont tout cela. De père en fils, ils sont musiciens, chantres, conteurs. Ils chantent aussi bien les gestes épiques et les généalogies que les tendres mouvements du cœur et les passions les plus violentes et les plus dés-espérées. Ce sont là des spécialités héréditaires.

Les africanistes, qu'ils soient historiens, ethnographes, musicologues ou amateurs de littérature orale, s'adressent également aux griots. L'un fait appel à leur mémoire, l'autre à leur savoir social, enregistre leur musique et leurs contes. Cependant, jusqu'à présent, nul ne leur a consacré encore une étude systématique. Ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse pas trouver d'informations dans telle étude consacrée aux castes, dans telle autre consacrée au langage, ou à la religion. En ce qui concerne l'aspect historique de la question, les sources d'information peuvent être même très nombreuses : relations de voyages, comptes rendus de missions militaires ou diplomatiques coloniales, etc. Mais dans tous les cas, les informations demeurent très fragmentaires ; on ne parle des griots que dans la seule mesure où le sujet l'exige. Si bien qu'à l'heure actuelle, il n'existe à notre connaissance, aucune étude importante exclusivement consacrée à la condition et au rôle de ces personnages dans les sociétés où on les observe.

Il est vrai que depuis une dizaine d'années environ, les africanistes s'intéressent de plus en plus aux griots. Cela vient d'ailleurs de l'intérêt actuel de l'anthropologie pour les problèmes du langage et de la mythologie d'une part, du développement de l'ethnomusicologie d'autre part. Cependant, à part un article du musicologue A. Schaeffner intitulé : "La situation sociale des musiciens dans trois sociétés africaines", "La légende du griot malinké" de H. Zemp, et le chapitre que D. Zahan leur consacre dans sa Dialectique du verbe chez les Bambara, l'attention accordée aux griots demeuré encore quelque peu fugitive et évanescence. (1) Or, pour avoir une idée de la conception que les Malinké ont de leur propre histoire, pour élucider les implications psychologiques et sociologiques de la littérature orale et de la musique, n'est-il pas intéressant, voire même nécessaire, d'étudier la condition et le

rôle de ceux qui créent cette littérature orale, cette musique, et transmettent ces traditions ? Cette nécessité s'avère urgente en cette phase de l'histoire où les Africains, après une longue période de domination étrangère, prennent en main leur propre destin, s'interrogent sur leur passé culturel, s'efforcent d'en retrouver l'authenticité, et tentent enfin de donner un sens proprement africain à leur histoire.

La période coloniale avait connu l'éclipse du prestige des griots. En dépossédant les souverains locaux de tout pouvoir, elle avait considérablement réduit la portée du rôle de ces gens de la parole dans la vie politique. Ceux d'entre eux qui étaient attachés aux familles royales d'antan, se retirèrent avec leurs maîtres loin des villes. Les autres menèrent une existence difficile, parcourant les villages à la recherche d'une fortune précaire, exerçant, à l'occasion, les métiers de tailleurs ou de marchands pour gagner leur vie. En apportant de nouveaux instruments de musique, elle donna aux autres membres de la société l'occasion d'entrer dans un domaine qui leur était jusque-là interdit. Tout un chacun pouvait jouer de la guitare ou de la clarinette européennes ; ces instruments qui ne faisaient pas l'objet des mêmes interdits que les instruments proprement malinké. Ainsi, la musique échappait à l'exclusivité des seuls griots qui d'ailleurs se mirent, eux aussi, à jouer des instruments européens, avec une prédilection particulière pour la guitare.

Mais il fallut attendre les mouvements de libération actuels pour que ceux-ci retrouvent leur prestige d'autrefois. En revenant aux autorités locales, le pouvoir a eu de nouveau recours à ses agents traditionnels : les griots. Ceux qui chantaient les gestes épiques des héros d'autrefois, récitent maintenant les généalogies des gouvernants actuels. Les sujets de leurs chansons se sont enrichis de thèmes nouveaux : l'indépendance, l'Unité africaine, le parti, le désarmement, etc. (2) Ils ont ainsi reconquis leur prestige et leur influence dans la vie publique et politique des Malinké.

Tout cela démontre l'intérêt que présente une étude psychologique et sociologique de ces personnages. Voici le plan que nous avons suivi : il comporte trois parties.

La première partie, après une rapide présentation historique des Malinké et de l'aire étudiée, sera consacrée à la description de la société : l'organisation clanique, les relations de solidarité entre les clans, la société hiérarchique (hiérarchie des sexes, hiérarchie des castes intégrant l'ensemble des clans).

La deuxième partie traitera de la condition du griot dans ce contexte. Le griot y est envisagé d'abord en tant que membre d'une caste. Ensuite nous décrivons sa situation particulière au sein de cette caste. Vient ensuite l'analyse de ses attributs essentiels : la musique et la parole. L'avant-dernier chapitre est consacré à la vie du personnage, de la naissance à la mort. Enfin cette deuxième partie se termine par l'étude de son image à travers les légendes et les mythes.

La troisième et dernière partie étudiera le rôle du griot dans la vie

sociale et politique. Elle commence par un problème qui prolonge la question précédente : quel personnage joue le griot dans les rapports sociaux et interpersonnels ? Comment se réalise donc son intégration sociale (déviance et groupe de référence négatif) ? C'est l'aspect en quelque sorte psychologique de son rôle. L'aspect sociologique est abordé dans les deux chapitres suivants. La description des activités sociales du griot nous révèle son rôle d'intermédiaire et de médiateur dans les rapports et les conflits sociaux et politiques. L'avant-dernier chapitre tente d'évaluer son importance dans les structures de médiation aménagées par la société pour résoudre ses problèmes.

Au début de ce travail, une observation nous a paru intéressante. Les griots sont membres d'une caste inférieure, les *ñàmàkálá*. Cette condition détermine, à leur endroit, une attitude de mépris de la part des représentants de la caste noble ou *hóró* ; cette attitude est également fondée sur leurs comportements souvent peu conformes aux normes habituelles. Ce mépris se manifestait autrefois d'une manière fort singulière ; en effet, ces individus, privés de sépulture, étaient jetés dans le creux de quelque gros arbre (baobab). De nos jours encore, ils sont enfermés dans une stricte endogamie ; ils ne peuvent se marier qu'entre eux. Et cependant, les griots jouent un rôle essentiel dans la vie sociale et politique des Malinké. Dans la société traditionnelle, ils devenaient souvent les familiers et conseillers des rois, leurs ambassadeurs auprès des autres souverains ; ils apprenaient aux jeunes princes l'histoire de leur pays. Depuis l'indépendance, ils sont devenus les agents de propagande du parti unique guinéen et du gouvernement ; ils demeurent aussi les médiateurs par excellence dans les rapports et les conflits sociaux. C'est cette ambigüité, ce contraste entre les différentes conduites et activités du griot, qui ont orienté nos premières réflexions.

Nous nous sommes alors demandé si les conduites singulières, dont faisaient preuve ces personnages, ne pouvaient pas avoir quelque signification positive pour les nobles eux-mêmes. Cette question était d'autant plus pertinente que ceux-ci en effet semblent s'accommoder parfaitement de cet état de choses. Le problème était de savoir si, parfois, dans leurs comportements quotidiens, les nobles ne s'écartaient pas des normes habituelles. Nous nous sommes alors aperçu qu'il y avait, aux différents niveaux des rapports domestiques et interclaniques, des moments où tout individu pouvait se départir de la retenue et de la dignité qui le caractérisent ordinairement. Cette observation nous guidait ainsi vers une compréhension positive des conduites singulières des griots. Nous avons alors analysé systématiquement tous les moments et toutes les structures de détente ou de "défoulement". Ces exutoires se sont révélés être aussi des voies de communication authentiques et de rétablissement d'un dialogue efficace.

C'est ainsi que nous en sommes venu à penser que la méthode la plus adéquate devait être une analyse fonctionnelle garantie par un cheminement dialectique permanent entre l'institution que nous étudions et l'ensemble de la société. A partir de cet instant, trois questions de-

vaient guider toutes nos observations et toutes nos réflexions.

1°) Quelles sont les conditions sociologiques et culturelles qui rendent possibles les comportements et les activités du griot ?

2°) A quels besoins psychologiques et à quelles exigences de "physiologie sociale" peuvent-ils répondre ?

3°) Y a-t-il d'autres structures répondant à ces mêmes problèmes et à quel niveau ?

Mais cette attitude ne traduit pas du tout un fonctionnalisme dogmatique comme on peut le voir. Les griots n'ont pas été inventés par quelque intentionnalité ou par quelque volonté, pour remplir telle ou telle fonction ; ce qui n'exclut nullement qu'ils en remplissent. Ils existent ; c'est là une donnée première pour l'observation et qui n'implique pas nécessairement une fonction. Mais, pour qu'ils puissent continuer à exister dans la société contre les vents et marées de plusieurs siècles d'histoire, il faut bien que leur existence réponde à des exigences plus profondes et plus positives que la simple force d'inertie de la "survivance".

Nous avons donc cherché à comprendre les significations et les rôles de ces personnages en nous référant, d'une part, à la société malinké, d'autre part, au type de personnalité qui s'y développe.

Pour vivre et durer, une société quelconque doit remplir certaines exigences élémentaires vis-à-vis d'elle-même et vis-à-vis des individus et des groupes qui la constituent.

En premier lieu, des relations de solidarité, une structure de hiérarchie, des possibilités de communication et de dialogue efficaces sont nécessaires pour assurer le consensus social.

En second lieu, il faut que l'individu y trouve à satisfaire des besoins biologiques et affectifs, qu'il puisse se réaliser en tant que personne ; enfin qu'il y trouve des exutoires pour les tendances, les pulsions et affects qui auront été réprimés ou désavoués par le milieu social et culturel. Sinon le dynamisme de la société et de la culture en question s'en trouverait fortement entravé.

L'analyse du rôle du griot dans la société consistera donc à considérer ses conduites et ses activités par rapport aux problèmes que nous venons d'évoquer.

De ce fait, la description de la société (première partie) a été centrée sur le problème de la cohésion des groupes claniques qui la constituent : relations matrimoniales et "alliances à plaisanteries" (chapitre II). A ce niveau, le griot nous apparaît comme un élément négatif dans la mesure où il observe une endogamie stricte. Nous nous sommes alors demandé s'il n'y avait pas entre les gens de la parole et les autres clans de la société, des rapports susceptibles de compenser cette rupture de consensus ? De plus, la société malinké n'étant pas seulement constituée de relations "horizontales", mais aussi de rapports "verticaux", il nous a fallu décrire aussi l'intégration hiérarchique. En effet elle est constituée de castes qui intègrent l'ensemble des clans. Les griots appartiennent à la caste inférieure des fiàmàkálá.

La description de celle-ci nous conduit ainsi à la deuxième partie de cet essai : la condition du griot. Le mépris - mêlé de crainte - dont ces personnages font l'objet est en partie expliqué par cette appartenance. Mais c'est, comme nous l'avons vu plus haut, dans leurs comportements, leurs conduites et leurs activités propres, qu'il faut rechercher les raisons profondes de cette attitude. Or les griots se distinguent des autres membres de leur caste par le fait qu'ils sont des gens dont la vocation réside précisément dans la parole : déploiements oratoires, chansons épiques et généalogiques, chants lyriques, langage mélodieux ou percutant mais toujours rythmé des instruments de musique, parole gestuelle du corps dansant ses peines et ses joies. Ce sont là autant de manifestations de la parole agissante des griots. Les pulsions, les tendances, les affects et les sentiments bloqués par les coercitions sociales ou libérées et valorisées par les normes culturelles s'y trouvent également exaltées. Ainsi donc toutes les possibilités de l'humain trouvent leur expression dans la parole du griot.

De ce fait, leur comportement quotidien, leur langage habituel, leurs chansons rappellent non seulement aux nobles ce qu'ils doivent s'efforcer d'être, mais encore - c'est peut-être l'aspect le plus intéressant de la question - offrent le spectacle d'un groupe de référence négatif. Cet épithète de "négatif" cache cependant une signification positive. En effet, l'attitude des nobles envers les griots nous invite à réfléchir : il est jugé malséant de s'offusquer des inconduites ou des propos inconvenants des gens de la parole. De plus, ceux-ci jouissent d'une immunité particulière. Sauf en cas de crime grave, ils ne peuvent subir aucune espèce de sanction (morale ou physique). Autrefois, ils ne pouvaient pas être réduits à la captivité. Cela révèle une "complicité" flagrante entre les Malinké et leurs griots. Du reste, il n'y a pas de coupure absolue entre la conduite des premiers et celle des seconds. Les nobles entretiennent entre eux, à certaines occasions, des rapports fort singuliers, qui ne sont pas sans rappeler le comportement des griots (alliances et parentés à plaisanteries). Ces rapports expriment donc l'autre aspect de la personnalité des membres de la caste éminente, cet aspect inavoué ou réprimé qui ne trouve que des possibilités d'expression limitées. D'où un drame sous-jacent : devant ce spectacle, le noble éprouve un certain mépris pour ces gens qui étalent ce qu'il entend tenir caché ; mais inconsciemment ce même spectacle le libère. Quant au griot, n'a-t-il pas répondu déjà à l'agressivité du mépris par celle qu'impliquent les conduites déviantes ?

A notre sens, c'est ce qui explique que, parmi les ñàmàkálá, les griots soient à la fois les personnages les moins considérés, mais aussi les plus intimement liés aux nobles du fait de leur profonde complémentarité.

Pendant, le fondement des liens entre les Malinké et leurs griots ne repose pas uniquement sur cette complémentarité psychologique. Il y a également des raisons sociologiques. En effet, la vie sociale et la culture malinké sont telles qu'elles rendent le dialogue direct impossi-

ble dans bien des cas. D'où le développement extraordinaire de structures de médiation qui rétablissent la communication. L'agressivité que la culture développe en chaque individu - la colère est la seule émotion que l'homme puisse exprimer publiquement -, les conflits de statuts et de personnalités, les hostilités domestiques engendrées par la polygamie - les coépouses et les demi-frères passent pour représenter le type même des rivaux condamnés à vivre ensemble -, enfin les exigences d'une autorité soucieuse de marquer à tout instant de la distance entre elle-même et ses subordonnés, rendent nécessaire une communication médiée. Au niveau des rapports entre le pouvoir politique et le peuple, au niveau des relations interclaniques et des rapports entre familles alliées, les griots apparaissent comme les agents par excellence de cette médiation. Mais ils ne sont pas les seuls, en ce qui concerne les deux derniers cas. Ici interviennent aussi les sanaku (alliés à plaisanteries) et, autrefois une catégorie spéciale de captifs, les woloso. Ailleurs, au niveau des rapports domestiques, l'on voit apparaître d'autres éléments dans ce même rôle : les parents à plaisanteries.

Ainsi donc, la rupture de consensus au niveau des relations matrimoniales entre nobles et griots se trouve compensée par la fonction médiatrice que les seconds remplissent pour les premiers et la complémentarité sociale et psychologique des parties. D'autre part, nous remarquerons à cette occasion l'analogie fonctionnelle qui rapproche griots et sanaku (alliés à plaisanteries) : tous deux remplissent à la fois une fonction d'exutoire et une fonction de communication.

Ce sont là les différents problèmes que soulève l'étude de la condition et du rôle des griots dans la société malinké. Nous allons tenter de les exposer et malgré leur complexité, envisager sinon des solutions, du moins des directions de recherches qui pourraient être fécondes. La connaissance que nous avons de cette société qui est la nôtre et de ces personnages - dont certains sont liés à notre propre clan par le nom - nous a beaucoup aidé dans cette tâche. Elle nous a permis également de présenter des documents oraux dont la plupart demeurent absolument inédits. Nous les avons groupés dans le dernier chapitre de cet essai : "Quand le griot chante...".

Puisque ces documents seront rapportés dans le texte original - accompagné évidemment d'une traduction -, il est nécessaire de donner ici quelques indications sur la transcription phonétique :

Les consonnes : elles sont au nombre de dix-huit :

p	t	c	k
b	d	j	g
f	s	h	
	r		
	l		
m	n	ñ	
y	w		

ń = /ny/ : ñá (l'œil)
c = /ty/ : cĕ (l'homme)
j = /dy/ : jĕli (griot)

g : phonétique cette consonne correspond tantôt au son /gb/ quand il s'agit d'un son initial, soit au son /ɣ/ en position médiane, c'est-à-dire entre deux voyelles ; ce son correspond alors à une spirante qui se rapproche du français /R/.

Les voyelles : il y en a quatorze.

sept voyelles orales : i, a, e, ε, ɔ, o, u

sept voyelles nasales : í, ã, ĕ, ě, ɔ̃, õ, ù

Les tons :

Il y a des tons hauts /

Il y a des tons bas \

Et une combinaison des deux ∨

dàá ye yǎ (° ° °) "Le récipient est ici".

dàà tĕ yǎ (° ° °) "Aucun récipient n'est ici".

sò ye yǎ (° ° °) "Le cheval est ici".

sò tĕ yǎ (° ° °) "Aucun cheval n'est ici".

Ce qui correspond à l'article défini est ici un ton haut suffixé :

dàá : le récipient ; dàà : un récipient.

NOTES

1. H. Zemp, "La légende des griots malinké", Cahiers d'Etudes Africaines, 1966, VI/4, p. 611-643 ; A. Schaeffner, "Situation des musiciens dans trois sociétés africaines", in Congrès et colloques de l'université de Liège. Colloque international tenu à Wégimont du 15 au 21 septembre 1966, Ethnomusicologie II, p. 33-49, et D. Zahan, La dialectique du verbe chez les Bambara, Paris-La Haye, 1963, p. 125-148.

2. Voir chap. XV : "Quand le griot chante".

PREMIERE PARTIE

LA SOCIETE MALINKE TRADITIONNELLE

Que sont les Malinké ?

Avant d'entrer dans une description détaillée de la société, nous allons d'abord présenter rapidement les Malinké. Nous les considérerons successivement du point de vue linguistique, historique et géographique.

Les Malinké furent, du Moyen Age au début de l'ère coloniale, un peuple conquérant de guerriers. Ils furent aussi et demeurent encore de nos jours parmi les plus grands marchands de l'Afrique de l'Ouest. Ils forment un groupe homogène de populations dans la région Est de la république actuelle de Guinée, des minorités importantes dans le Sud de la république du Sénégal, le Sud-Ouest de celle du Mali et le Nord-Ouest de la république de Côte-d'Ivoire.

Les linguistes les considèrent comme l'un des principaux représentants du groupe linguistique mandé, dont l'extension demeure considérable en Afrique occidentale.

I. LES MALINKE DU POINT DE VUE LINGUISTIQUE

En effet, il suffit de jeter un coup d'oeil sur la carte de la page 17 pour s'en convaincre. (1) Cependant, pour un grand nombre des populations concernées, cette parenté linguistique demeure sans grande portée pratique. La possibilité d'une communication directe entre interlocuteurs de langues mandé différentes n'existe en fait que pour celles que les ethnographes et les historiens ont coutume d'appeler les "Mandingues". (2) Ce groupe comprend trois populations : les Bambara, les Dioula et celle qui nous intéresse précisément ici : les Malinké. C'est là un noyau linguistique relativement homogène ; les différences dialectales qui séparent les trois langues bambara (peuple du même nom), dioula (peuple du même nom) et maninka (peuple dit Malinké) sont minimes et ne déterminent pas de difficultés insurmontables pour une communication directe.

On pense aujourd'hui que ces populations durent parler, antérieurement à l'avènement de l'empire médiéval du Mali (dont elles furent précisément les fondatrices), une langue parfaitement homogène dont les trois langues ci-dessus citées représentent les faciès contemporains. (3) Combien de temps dura ce processus de différenciation ? Avait-il déjà atteint son terme avant les conquêtes maliennes (13e siècle) ? A ces questions, il est difficile de donner une réponse précise. Aussi est-il malaisé de parler d'une histoire médiévale des seuls Malinké. C'est pourquoi les historiens, traitant du Mali, préfèrent le terme général de Mandingues et d'Empire mandingue aux appellations plus spécifiques de Dioula, Bambara ou Malinké. Cependant, il semble que ces derniers aient été les éléments les plus dynamiques de ces conquêtes militaires. (4)

II. LES MALINKE DU POINT DE VUE HISTORIQUE

Nous commencerons ici par évoquer brièvement l'histoire mandingue (13e-17e siècles). Ensuite nous dirons quelques mots de la puissance malinké au début de la colonisation (19e siècle). Cette première partie constituant en quelque sorte l'histoire politique, nous traiterons dans un dernier paragraphe de l'histoire économique.

A. L'histoire politique des Malinké

Nous envisagerons donc deux périodes ; une première du 13e au 18e siècle ; une seconde se situant au 19e siècle.

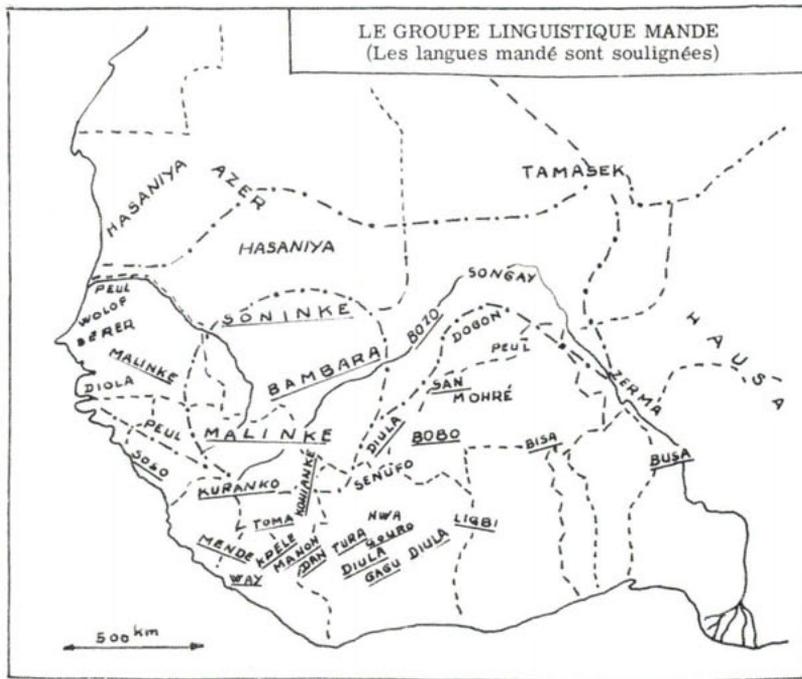
1. Le Mali ou Empire mandingue médiéval (13e-17e siècles)

On peut distinguer trois grandes périodes : l'avènement, l'apogée, la décadence.

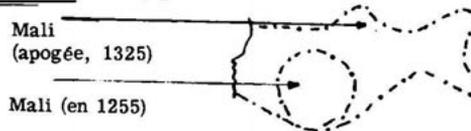
Au début du 13e siècle, le Mali n'était encore qu'une petite province vassale du royaume de Soso dont le souverain avait pour nom Soumaworo (Soumangourou selon les auteurs français). Puis, Allakoï Moussa, qui fut un dévot mahométan, régna sur celle-ci de 1200 à 1218 ; il fit plusieurs pèlerinages à La Mecque. Naré Famaghan lui succéda. Mais c'est avec Soundiata (5) (1230-1255) que commence l'avènement de l'Etat mandingue dit du Mali. Ayant battu l'armée de son suzerain à la fameuse bataille de Kirina (1235), ce héros mandingue affranchit alors son pays de la domination soso. Il agrandit l'Etat grâce à un puissant potentiel militaire et lui donna une solide armature administrative (voir les limites approximatives du Mali à cette époque sur la carte page 17). Il fixa sa capitale à Kangaba sur le fleuve Niger à l'endroit de sa confluence avec le Sankarani. Il mourut en 1255.

Ses successeurs continuèrent cette œuvre de conquêtes, et donnèrent au Mali les dimensions d'un empire (1255-1324). Ce fut successivement l'œuvre de Ouati, Kalifa, Aboubakari (1270-1285). Vint alors le règne de Sakoura qui usurpa le trône des Kéita et agrandit les frontières du Mali, du pays Songhai à l'Atlantique (Gambie). C'est la première période de l'apogée. La seconde est marquée surtout par le règne de Kankan-Moussa (1307-1332) après ceux assez peu connus de Gaou, Mamoudou et Aboubakari II. Son pèlerinage à La Mecque en l'an 724 de l'Hégire (1324) est resté légendaire. Il sema tant d'or en Egypte à cette occasion dit-on "qu'il fit baisser, pour plusieurs années, le cours du métal jaune au Caire". (6) Après la conquête du pays de Gao et de Tombouctou, l'Empire mandingue atteint les frontières de son apogée. (7) Aucun fait important ne marqua les règnes successifs des souverains du Mali jusqu'à 1390.

Avec le 15e siècle commence réellement la décadence malienne. Après les attaques des Touareg Akil (1435), le soulèvement des Songhai



D'après une carte de M. Houis, "Les groupes linguistiques mandé", *Notes africaines*, n° 82, p. 39.



(même époque) et la prise de Oualata par les Mossi (1485), le Mali avait perdu toutes ses provinces orientales. Au 16^e siècle, les Songhaï et les Peul de Koli Tengala enlèvent les provinces occidentales. Enfin, le 17^e siècle connaît l'avènement des royaumes Bambara qui s'élèvent sur les ruines de ce que fut ce puissant empire médiéval. Les Kéita se retirent à Kangaba.

La culture malienne présente deux traits : un empire guerrier inspiré très tôt par l'islam. Les souverains faisaient régulièrement leur pèlerinage à La Mecque, au moins depuis le 13^e siècle. Ils étaient entourés de prédicateurs, de juristes à la manière arabe, et ils étaient conseillés par de nombreux marabouts (prêtres musulmans). Ils entretenaient de bonnes relations avec les souverains du Maroc et du Caire. L'un des effets les plus spectaculaires de l'influence orientale fut la modification de l'architecture. C'est à un poète et un architecte arabe Abou Ishac Es-Saheli (8) que nous devons le style dit "soudanais" des mosquées et des maisons soudanaises. Mais la marque la plus profonde de cette influence fut certainement la conversion de nombreux Mandingues et des membres des ethnies voisines à l'islam. Malgré cette influence, la culture conservait ses attaches intimes avec le terroir. Au niveau des attitudes et de la pratique, les préceptes de Mahomet durent

composer avec les croyances locales. Certains groupes, bien que musulmans, demeurent aujourd'hui encore ceux qui assurent la pérennité de ces traditions locales. Nous voulons parler de la caste des ñamàkálá dont les griots sont des représentants.

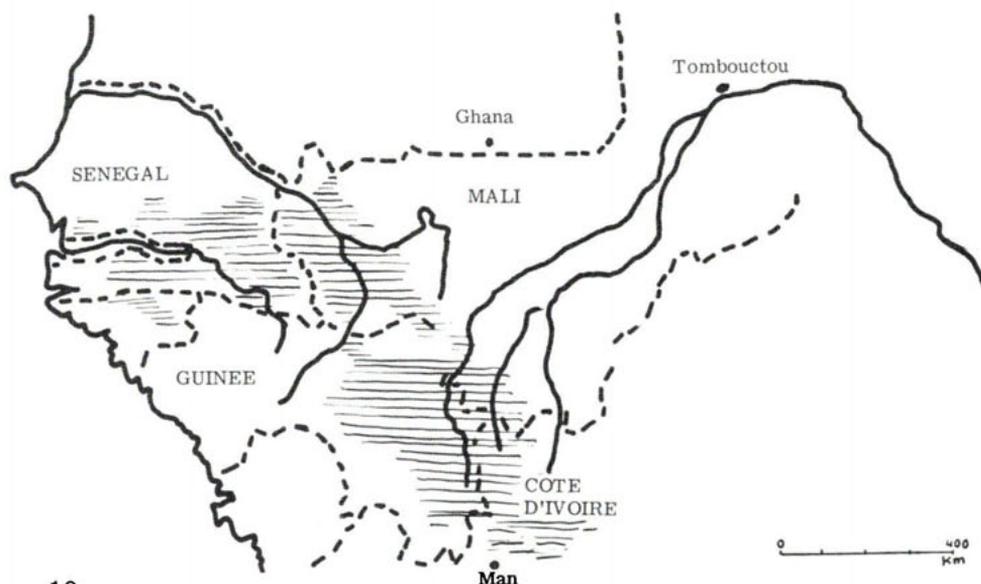
2. Samory ou la puissance malinké au début de la période coloniale

Après la décadence du Mali, il fallut attendre le 19e siècle pour voir les Malinké animés d'un nouvel élan de conquêtes. Ce fut sous l'impulsion de l'almamy Samory, le conquérant malinké, qui fonda au 19e siècle un royaume musulman. Parti de Bissandougou, village de Ouassolon, il s'empara d'abord des pays de Sanankoro et du Sankaran, entre le Tinkisso et le Milo (1870). Quinze ans après il avait conquis un domaine d'une ampleur considérable (1885-1886). Il fut l'un des obstacles les plus sérieux à la conquête coloniale européenne. Voici ce qu'en disait le capitaine Péroz lors d'une de ses campagnes militaires au Soudan en 1887 :

"Au point de vue politique, trois chefs redoutables par l'étendue de leurs territoires, ainsi que par le nombre de leurs guerriers, englobaient le Soudan français au nord, à l'est et au sud-ouest. Seuls, ils pouvaient par leur hostilité battre toujours en brèche et arrêter notre établissement naissant et, en tout cas, lui interdire tout commerce extérieur ; réunis, ils l'eussent fait sombrer dans un désastre tel que jamais peut-être nous n'eussions plus tenté de porter l'influence et le commerce français dans ces parages.

"Un de ces rois puissants, l'almamy Samory, Emir du Ouassolon après nous avoir tenus en échec cinq ans sur les bords du Niger, s'est

Régions actuellement habitées par les Malinké



lié à nous par un traité". (9)

Ce traité ne devait point avoir de suite et Samory dut résister à l'avance des troupes françaises en Afrique occidentale jusqu'au début du 20^e siècle.

Voilà donc, brièvement évoquée, l'histoire politique précoloniale des Malinké. Nous allons à présent dire quelques mots de leur influence économique.

B. L'histoire économique des Malinké

De tous temps, les Malinké furent de grands marchands. Depuis le Moyen Age, ils se livraient avec les Hausa et les Sarakolès à un vaste commerce régional qui les menait des confins de la Forêt animiste aux abords du Sahara. Monteil et tout récemment R. Mauny (10) ont largement insisté sur cette influence économique des Mandingues en général et des Malinké en particulier en Afrique noire de l'Ouest. Nos colporteurs mandingues sillonnaient donc l'Afrique noire occidentale en tous sens. Du sud au nord (11), ils emportaient vers Dinné, Tombouctou et Gao, l'or provenant du Mali (12) et de ses dépendances, les noix de kola des régions forestières. Ces produits étaient vendus aux marchands berbères et arabes. En échange les dioula (marchands) malinké achetaient des pièces d'étoffes, des verroteries, des maroquineries et surtout du sel en barre provenant des salines du Sahara. (13)

Par le truchement de ce vaste commerce interrégional, les dioulas jouèrent un rôle considérable dans l'expansion de l'influence culturelle de leur pays bien au-delà de ses frontières. Pénétrant au loin dans la Forêt, ils fondèrent des enclaves de colonisation commerciale dans les Etats animistes : Bobodioulasso (cité des Bobo et des dioula), Kong, Bondoukou, etc.

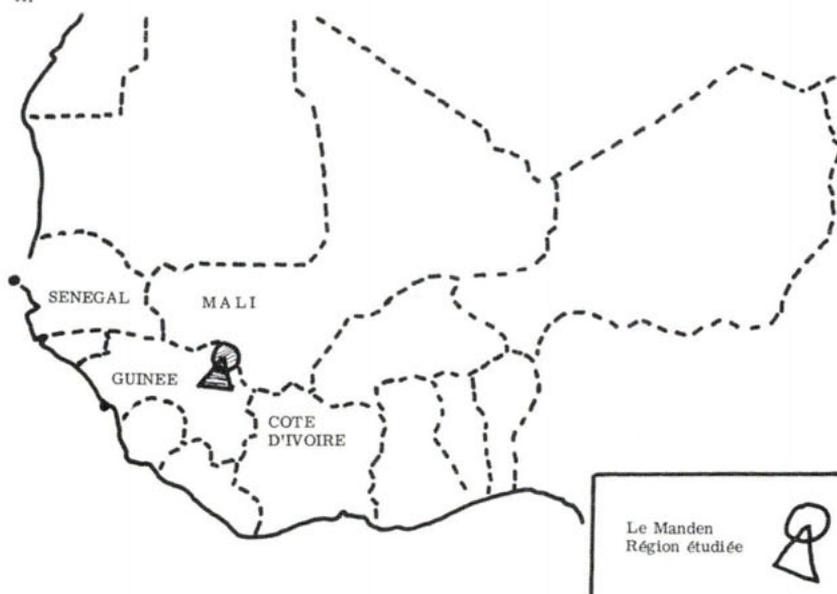
III. LES MALINKE DU POINT DE VUE GEOGRAPHIQUE

A. Habitat actuel des Malinké

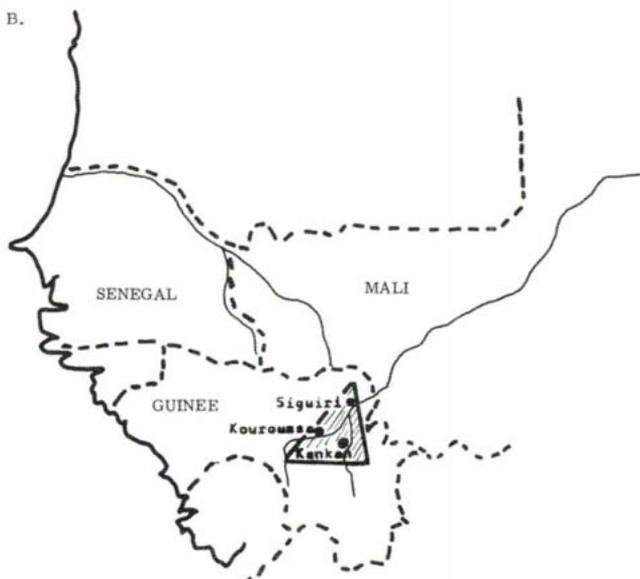
Tous ces mouvements d'un peuple à la fois guerrier et marchand contribuèrent à étendre considérablement l'aire géographique, où les Malinké vivent aujourd'hui en minorités importantes ou en majorité. Celle-ci couvre actuellement les régions comprises entre le sud de la république du Sénégal (inclus) et le nord-ouest de l'actuelle république de la Côte-d'Ivoire. Cette aire présente la forme d'un croissant qui commence vers la Gambie, s'étend ensuite dans la circonscription de Kédougou (république du Sénégal, Haute-Falémé). A partir de la région formée par les trois localités de Kayes, de Kita et de Tabou (pointe ouest de l'actuelle république du Mali), ce croissant s'incurve vers l'Atlantique, pénètre alors profondément dans le territoire guinéen (Niani, Sigui, Kankan,

A.

CHAMP D'ETUDE



B.



Kouroussa, Faranah). Enfin, l'autre extrémité de cette aire géographique est formée par le nord-ouest de la république de Côte-d'Ivoire (sud de Odienné et nord de Man). (Voir carte page 18.)

B. Délimitation du champ d'étude

Evidemment, nous n'avons pas l'intention d'étudier les griots de toutes ces régions. Nous nous cantonnerons dans une aire très limitée, celle dont nous sommes originaire : c'est la partie guinéenne de l'aire ci-dessus décrite. En gros, il s'agit du pays centré autour des localités de Siguiri, de Kouroussa et de Kankan (voir la carte page 20, B).

Cette région constitue aujourd'hui le pays Malinké par excellence. Elle comprend : l'Amana (vallée de la région du confluent du Niger et du Niandan), le Baté (pays de Kankan) ; Siguiri en représente la limite nord ; au sud, elle englobe le Sankaran et le Konian (régions de Faranah et de Beyla). (Voir carte page 22.)

Le Baté : c'est le pays des Maninka-mori, ceux qui ont le plus subi l'influence islamique (portent ce titre les gens qui savent lire, traduire et commenter le Coran). C'est dans cette région - principalement à Kankan - qu'on rencontre les plus grands marabouts (prêtres musulmans) : c'est le cas des clans Béréké, Kaba, Touré, Diané et Séréfou. (14)

L'Amana : c'est là que se retirèrent les Kéita après la décadence de l'empire dont ils représentaient la dynastie.

Le Sankaran : ici les clans dominant politiquement et démographiquement sont les Kondé et les Traoré. C'est une région de griots réputés. C'est enfin le pays du clan des griots dit Kondé-Faramanka.

Le Konian : c'est le pays où dominent les Kamara-Jomani, politiquement parlant. Ils furent les puissants alliés de l'almamy Samory (voir texte J1).

C'est donc dans cette aire limitée que nous nous proposons d'étudier les griots.

Après avoir présenté le groupe ethnique dont nous nous proposons d'étudier une institution, nous allons maintenant décrire les grandes lignes de son organisation sociale.

La société malinké, dans la mesure où elle est composée de clans, présente incontestablement un aspect que l'on peut appeler "segmentaire", en empruntant l'expression de Durkheim. (15) Cependant, elle s'applique à lier ses clans entre eux dans un système de relations de solidarité autre que le simple consensus fondé sur un ensemble de représentations collectives. Ce sont d'une part, les échanges matrimoniaux, d'autre part, le sànakũñá, ou alliance à plaisanteries. (16) Ces relations créent entre familles, lignages et clans, un système de réciprocité particulièrement efficace.

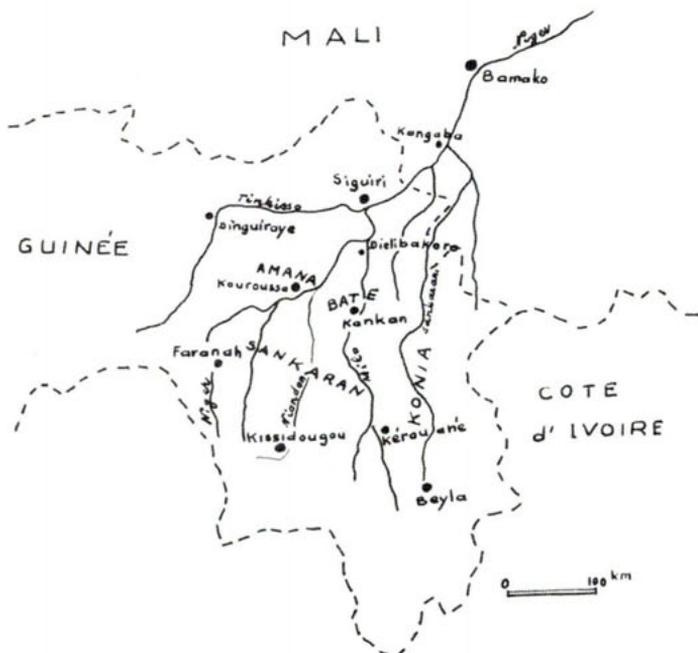
Enfin, tous les clans malinké s'intègrent dans des unités plus vastes que nous avons appelées castes. Il s'agit de groupes héréditaires de statuts inégaux. Jusqu'à l'époque coloniale, on en comptait trois : les

h̄r̄ ou t̄t̄ (maîtres de carquois) représentant la noblesse, les captifs, et enfin les ñàmàkálá représentant une position intermédiaire entre ces deux catégories extrêmes.

Les nobles détenaient l'autorité politique ; leur pouvoir et leur richesse étaient fondés sur la servilité des captifs. (17) Ces derniers, lorsqu'ils appartenaient à de simples notables, travaillaient dans les champs de leurs maîtres ou gardaient les bestiaux ; ils formaient l'armée régulière lorsqu'ils étaient des captifs de couronne. Les ñàmàkálá avaient un statut intermédiaire. Bien que ne pouvant pas accéder au commandement, ils étaient liés au pouvoir grâce aux rôles qu'ils jouaient. Ils se consacraient à des activités et des tâches spéciales auxquelles les nobles ne pouvaient et ne peuvent encore de nos jours se livrer sans risque de déchéance sociale. Ils avaient et ont encore des activités de médiation entre les gouvernants et leurs sujets d'une part, et entre les différents groupes claniques et familiaux d'autre part. C'est précisément à cette dernière catégorie sociale qu'appartiennent les griots.

Ainsi, apparaît nettement une structure d'interdépendance proprement organique, impliquant une certaine spécialisation sociale. En effet, étant donné la méfiance des clans royaux à l'égard des clans de h̄r̄, imbus de leur dignité et ayant des prétentions politiques, d'une part, l'origine guerrière du pouvoir d'autre part, les gouvernants avaient besoin de gens de moindre condition pour asseoir leur autorité : œuvrant pour le compte des princes et constituant l'armée régulière,

Habitat des Malinké de Guinée



les captifs répondaient parfaitement à ce besoin. Enfin, la noblesse des hóró dépendait aussi de la condition particulière faite aux ñamàkálá spécialisés dans des tâches jugées indignes pour les premiers.

C'est donc, d'une part, au niveau du consensus, des relations interclaniques et des rapports politiques dans une société de type apparemment segmentaire, d'autre part, au niveau de la différenciation et de la spécialisation en castes et des rapports organiques entre celles-ci que se pose le problème du griot.

Aussi, nous diviserons cette première partie en trois chapitres. Le premier sera consacré à la société clanique. Le deuxième aux relations de solidarité (relations matrimoniales et alliance à plaisanteries interclaniques). Enfin le troisième indiquera dans ses grandes lignes le problème des castes, après avoir étudié la hiérarchie des sexes.

NOTES

1. Sont mandé, les groupes ethniques suivants : Soninké, Bambara, Dioula, Bobo, Bozo, Busa, Bisa, Kuranko, Toma, Mendé, Tura, Dan, etc.
2. Francisation du mot Mandenka qui signifie "gens du Manden". Manden désignant une région géographique située sur le fleuve Niger en amont de Bamako (Mali) et en aval de Kouroussa (Guinée).
3. M. Houis, "Le groupe linguistique mandé", Notes Africaines, 1959, n° 82, p. 38.
4. Le Tarikh el-Fettach, ouvrage d'histoire écrit en arabe par un Noir de Tombouctou (ethnie soninké) connu sous le nom de Mahmoud Kâti (1519-1597), parlait déjà de "Malinké" en parlant du Mali à l'époque de Kankan-Moussa (1307-1332) : "Si vous demandez quelle différence il y a entre Malinké et Ouangara, sachez que les Ouangara et les Malinké sont de même origine, mais que Malinké s'emploie pour désigner les guerriers tandis que Ouangara s'emploie pour désigner les négociants qui font le colportage de pays en pays" (p. 65 de la traduction française, édition de 1964).
5. Les griots se souviennent encore aujourd'hui des moments épiques de cette épopée mandingue (voir texte J2).
6. R. Mauny, "Evocation de l'empire du Mali", Notes Africaines, 1959, n° 82-83, p. 35.
7. Le Mali comprenait alors, d'ouest en est, tous les pays compris entre la Gambie (incluse) et le Royaume songhaï (inclus) ; du nord au sud, il s'étendait d'une ligne Tichit-Araouane aux confins de la Forêt (suivant approximativement une ligne Mamou-Odienné).
8. Il fut un ami de Kankan-Moussa qu'il accompagna au Mali ; il se fixa à Tombouctou et construisit plusieurs mosquées qui furent à l'origine de la diffusion du style dit "soudanais".
9. Péroz, Au Soudan français, souvenirs de guerre et de mission, Paris, 1889, p. 18.
10. R. Mauny, "Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie", in Mémoires de l'I. F. A. N., Dakar, 1951, n° 61. On peut consulter à ce sujet l'ouvrage de M. Delafosse, Haut-Sénégal - Niger, Paris,
11. Les dioulas ou marchands mandingues suivaient aussi un autre circuit (sens est-ouest et vice versa). Mais celui-là était moins intéressant que le premier. De la côte, provenaient peu de produits pouvant alimenter un grand commerce interrégional : le poisson séché et les produits de la mer

étaient concurrencés par les poissons des fleuves intérieurs. Seul le sel en poudre pouvait intéresser les marchands interrégionaux ; mais cet intérêt était limité par le fait que ce produit était moins apprécié que le sel en barres du Sahara.

12. L'or provenait des mines du Bouré et du Bambouk (pour le Mali), des mines du Bondoukou et du pays achanti (pour la région forestière). Au Moyen Age seuls les marchands mandingues bénéficiaient du monopole de l'or avec les gens de la Forêt : "On ne laisse approcher des mines que ceux de cette race (Mandingue) à l'exception des autres parce qu'on les tient pour très dignes de confiance" dit un texte du Portugais Fernandez (R. Mauny, Tableau géographique de l'Ouest africain . . ., p. 388, n. 1).

13. Il s'agit des salines d'Awlil (Trarza), Idjil et Tagheza. Le sel d'Awlil était acheminé d'abord vers le Galam ; de là, il atteignait le cœur du Mali en passant par la région Kita-Niagassola. Celui d'Idjil passait par Ouadane, puis empruntait la voie de détour Tichit-Oualata-Tombouctou avant de parvenir au Mali, puis les pays de la Forêt. Le sel de Tagheza avec pour principal centre relais Tombouctou, d'où il partait pour Dienné et le Mali.

14. Beaucoup de clans de cette région prétendent avoir une ascendance arabe. Les Séréfou (Sharif), dit-on, descendent de la famille de Mahomet : en effet, le Tarikh el-Fettach rapporte un événement qui se produisit lors du pèlerinage de Kankan Moussa à La Mecque ; ce dernier offrit une certaine somme d'or à ceux de la famille du Prophète qui accepteraient de l'accompagner en son pays ; il s'agissait des gens de la famille chérifienne : "On m'assure qu'il demanda au Cheik de la noble et sainte ville de La Mecque (que Dieu le très-haut la protège !) de lui confier deux, trois ou quatre chérifs appartenant à la descendance de l'Envoyé de Dieu (qu'il répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut !), afin qu'il pût les emmener dans son pays, la vue de ces personnages devant être une source de bénédictions pour les habitants de son empire ainsi que la trace de leurs pas dans ces contrées. Mais le Cheik refusa, l'opinion unanime étant qu'il fallait s'opposer à pareille chose et s'en défendre, en raison du respect et égards qu'on devait au noble sang des chérifs et afin de ne pas permettre que l'un d'eux tombât aux mains des infidèles, disparaît ou s'égarât. Comme le prince persistait dans sa demande, et insistait très vivement, le Cheik finit par lui dire : 'Je ne donnerai point d'ordre à ce sujet, mais je n'interdirai point. Que ceux qui voudront te suivre le fassent : cela les regarde ; quant à moi, je dégage ma responsabilité'. Le Malli-Koi fit alors publier par un de ses hérauts dans les mosquées l'annonce suivante : 'Que celui qui veut avoir mille mithqâls (le mithqâl valait 4, 70 gr d'or) me suive dans mon pays ; la somme lui sera remise immédiatement'. Il réussit ainsi à réunir quatre hommes de la tribu des Qoreïch (Qoreïch fut l'ancêtre de Hâchim arrière-grand-père de Mahomet) ; mais on prétend qu'ils étaient des affranchis appartenant à cette tribu et non des Qoreïchites de marque. Il fit remettre 4 000 mithqâls à chacun d'eux et ces Qoreïchites, accompagnés de leurs familles, le suivirent lors de son retour dans son pays".

15. "Nous donnons le nom . . . de sociétés segmentaires à base de clans aux peuples qui sont constitués par une association de clans. Nous disons de ces sociétés qu'elles sont segmentaires, pour indiquer qu'elles sont formées par la répétition d'agrégats semblables entre eux, analogues aux anneaux d'un anneau, et de cet agrégat élémentaire qu'il est un clan, parce que ce mot exprime bien la nature mixte à la fois familiale et politique" (E. Durkheim, De la division du travail social, Paris, 1960, p. 150).

16. Le sanākūnā est un système de solidarité interclanique dont l'aspect

le plus spectaculaire réside dans des échanges verbaux de caractère irrévérencieux ; cependant les rapports ne se réduisent pas aux plaisanteries ; ils impliquent une assistance mutuelle en toutes circonstances (voir chap. II, p. 36).

17. Cette catégorie sociale a aujourd'hui disparu. Néanmoins, il est important de noter que la société malinké a reposé des siècles durant sur les esclaves. Cela n'a pas été sans marquer profondément leur mentalité. D'où l'influence de la disparition de cette catégorie sur les structures sociales et sur les rapports des deux castes qui ont survécu. La condition des ñàmàkálá s'en est ressentie. Représentant autrefois une structure intermédiaire entre les hóró et les captifs ou jǎ, ils constituent aujourd'hui la caste inférieure par excellence puisqu'il n'y a pas d'échelon au-dessous d'eux. Une autre conséquence est que la position intermédiaire dans la trilogie d'antan indiquait fort bien le rôle de médiateur des ñàmàkálá et des griots en particulier. Une observation qui s'en tiendrait uniquement à l'état actuel de la société ignorerait à coup sûr cette correspondance entre leur position et leurs fonctions sociales. Voilà pourquoi nous avons tenu à décrire la société en tenant compte du fait historique de l'existence des captifs.

CHAPITRE I . LA SOCIETE CLANIQUE

Nous commencerons par préciser les caractéristiques essentielles du système clanique malinké ; puis nous étudierons l'implantation de ce système sur le sol : son organisation spatiale.

I. LES CARACTERISTIQUES GENERALES DU CLAN MALINKE

On peut définir le clan selon trois critères : un nom commun ou jàmú, un ancêtre commun, réel ou mythique, bébá, et un totem (ou tàná).

A. Le nom clanique ou le jàmú

En effet, tout individu malinké appartient nécessairement à un clan déterminé, qu'il soit noble, captif ou ñamákálá (gens appartenant à la caste inférieure). Cette appartenance est déterminée d'abord par le nom qu'il porte : jàmú ; et ce jàmú est aussi le nom de son clan ; de ce fait tous les individus portant le même jàmú (nom clanique) sont considérés comme appartenant au même clan ; et tous les membres d'un groupe clanique se considèrent comme des parents, et par conséquent comme issus de la même souche. Le jàmú renvoie justement à cette communauté de souche.

Le nom est considéré ici non seulement comme marquant l'identité d'une personne, mais aussi et surtout, comme un attribut honorifique dont le porteur s'enorgueillit. Aussi on ne le dit que pour rendre hommage à quelqu'un, pour le glorifier, en quelque sorte. Les règles de bienséance commandent que l'on aborde une personne considérable ou quelqu'un à qui l'on veut témoigner du respect en le saluant par son jàmú ; si vous rencontrez un Kamara (c'est un nom clanique) vous le saluerez en lui disant : I Kamara! Ce qui signifie : "Toi Kamara !" et l'interlocuteur vous répondra avec une humilité trahissant un certain orgueil : Ñ má rábó, littéralement : "Je ne l'ai pas rempli !", entendez : je ne le mérite point. Du reste, dans les chansons généalogiques de griots, le jàmú apparaît comme une sorte de résumé des faits et gestes des ancêtres.

B. L'ancêtre et l'animal totémique ou tàná

Si le jàmú apparaît comme un résumé généalogique, il évoque aussi les aventures de l'ancêtre fondateur du clan : bébá. La vie et les pérégrinations de ce héros dans le temps mythique demeurent liées aux actions

salvatrices d'un animal totémique (táná). Voici, à ce sujet, une légende totémique concernant le clan des Sidibé.

"Un jour, l'ancêtre des Sidibé s'en alla chasser l'éléphant ; mais il s'égara dans la brousse ; le pays était désertique ; l'homme était à bout de force et mourait de soif ; il se coucha sous un arbre pour rendre le dernier soupir. Survint alors un petit oiseau que les Malinké appellent jìbìrìlě ; il voleta autour du moribond et finit par éveiller son attention ; malgré son extrême épuisement, le Sidibé se leva et suivit l'oiseau ; celui-ci le conduisit d'abord à un point d'eau, puis à un village. Il était sauvé. L'homme jura alors que ni lui ni aucun de ses descendants ne tuerait le volatile en question, qu'aucun Sidibé n'en mangerait la chair sans encourir sa malédiction. L'oiseau jìbìrìlě devint ainsi l'animal totémique du clan des Sidibé : le táná de ses membres". (1)

Ce qu'il faut retenir de cette légende totémique, c'est ce que nous appellerons le thème de l'échange vital ; l'homme qui doit devenir la souche d'un clan, est sauvé de la mort grâce au service d'un animal. De ce jour, lui et son clan d'une part, l'animal sauveur et son espèce d'autre part, seront désormais liés par une véritable alliance. Les hommes du clan s'interdiront de manger de la chair de leur táná ; ils ne tueront aucun animal de cette espèce ; lorsqu'un animal táná vient à être capturé vivant par quelque chasseur, ils viendront racheter symboliquement sa liberté. Ils appellent les animaux de cette espèce běbá, ce qui veut dire "grand-père" ou "ancêtre". Dans la pensée malinké traditionnelle, l'association est si étroite entre l'idée de l'ancêtre et celle du totem que l'on croit encore dans certaines campagnes que certains hommes particulièrement âgés peuvent prendre la forme animale de leur totem.

Mais avant d'en finir avec ce thème de l'alliance totémique, il nous faut insister sur une idée : le fait d'avoir reçu quelque chose de vital d'une espèce animale place les hommes du clan dans une position inférieure et vulnérable par rapport à l'espèce totémique ; ce sont les hommes qui sont soumis à des interdits ; s'ils mangent de la chair de leur totem, ils s'exposent à des maladies ; ce sont eux qui doivent avoir du respect pour le táná et non l'inverse, respect qui a dû avoir autrefois un caractère religieux très marqué. Nous aurons à comparer ce thème-là à des thèmes que nous analyserons à propos de l'origine des griots.

En résumé donc, nous dirons que le clan Malinké est un ensemble d'individus portant le même nom jámú se réclamant d'un même ancêtre běbá et se considérant par conséquent comme des parents. (2)

II. IMPLANTATION DES CLANS SUR LE SOL

Après avoir dit quelques mots des caractéristiques générales du clan Malinké, nous nous proposons maintenant de décrire la manière dont ce système clanique s'organise dans l'espace. Pour ce faire, nous partirons directement du village, et nous verrons apparaître les clans au niveau des quartiers.

A. Le village et les quartiers

L'organisation de l'espace villageois dépend des rapports des clans. En effet, le schéma-type de l'occupation du sol villageois malinké est le suivant : les clans autochtones ou les premiers occupants s'installent au centre du village et fournissent le chef politique ; autour d'eux, les alliés (fúdíńólu) ; et autour de ceux-ci, des étrangers à qui l'on avait donné l'hospitalité. Chaque groupe clanique constitue un quartier. Ce schéma général existe encore dans les campagnes. Dans les villes actuelles, des coïncidences entre des noms de quartiers et des noms claniques confirment encore son existence passée ; voici par exemple quelques noms de quartiers de Kankan (voir page 22) : Kaba-da, Salamani-da, Banankoro-da. (3) Le premier quartier est précisément celui où le clan des Kaba domine.

Mais, il faut aller plus avant dans l'analyse des divisions spatiales, pour qu'apparaisse nettement l'homogénéité clanique des divisions territoriales.

B. Les b̀l̀d̀d̀á ou subdivisions du quartier

En effet, l'observation des quartiers montre que ceux-ci sont divisés en des unités spatiales plus petites : les b̀l̀d̀d̀á. Ces derniers sont nettement délimitées par une clôture (jásá) ou un mur (ji). Elles abritent généralement des gens appartenant au même clan, et portant le même nom (jámú). Enfin, ces unités spatiales portent le même nom que les gens qui les habitent. Ainsi à Kankan, on trouve des b̀l̀d̀d̀á dits : Kamara-la (chez les Kamara) ; Diènè-la (chez les Diènè) ; Séréfoula (chez les Séréfou). (4)

Chacun de ces b̀l̀d̀d̀á constitue une communauté ayant une place publique centrale (b̀r̀r̀k̀é ǹé) pour les rassemblements, la prière, les cérémonies de mariage, etc. Chacun d'eux est dirigé par un chef b̀l̀d̀d̀atí, entouré d'un conseil d'anciens pour juger les conflits opposant leurs gens.

Evidemment l'homogénéité des b̀l̀d̀d̀á renforce le consensus social au sein de ces groupes. Mais on peut se demander dans quelle mesure elle n'affaiblit pas la solidarité de ces communautés entre elles. En effet, leurs rapports ne sont pas exempts de conflits. Des rivalités et des antagonismes sont soudain réveillés par des événements tels que la construction de mosquée par un b̀l̀d̀d̀á, des manifestations esthétiques. (5)

C. La communauté domestique ou lú

Les b̀l̀d̀d̀á se divisent à leur tour en des cellules plus petites : lú ; c'est souvent ce que l'administration coloniale a appelé "concession", terme évidemment assez impropre. Les auteurs anciens (administrateurs coloniaux en particulier) ont essayé de substituer à ce terme, d'au-

tres noms : pour Tauxier, c'est la "carrée", pour Tellier, c'est la "case" : les difficultés de traduction trahissent en fait un problème de comparaison entre des réalités sociales et culturelles bien différentes : celle que désigne le mot lú, ne trouve pas d'équivalent en France. (6)

Il désigne en effet une communauté domestique dont les membres ne se réduisent presque jamais à la simple famille conjugale telle que la famille européenne actuelle. Du reste, la famille conjugale ne constitue jamais, dans la société malinké traditionnelle, une réalité sociologique. Le territoire de la lú abrite une population nombreuse de plusieurs ménages polygames et des membres d'autres communautés domestiques alliées. Nous y reviendrons dans un instant.

Extérieurement, le lú se reconnaît, comme le bòlòdá, à l'enceinte qui l'entoure (généralement, une haie de roseaux tressés ou une haie vive). On y accède par une case-vestibule à deux portes, comme c'est le cas pour les bòlòdá ; mais ce fait est rare aujourd'hui ; la case-vestibule étant généralement remplacée par une simple ouverture pratiquée dans l'enceinte ; ce fait est tellement caractéristique de ces communautés domestiques que le terme d' "enclos domestique", forgé par les ethnographes pour les désigner, est aujourd'hui d'un usage fort courant.

A l'intérieur de l'enceinte, les cases entourent un espace libre, lúkéné, où tout le monde peut circuler librement et où l'on reçoit les alliés et les voisins lors de différentes cérémonies (circoncision, mariage, etc.). Dans les cases vivent plusieurs frères, mariés ou non, sous l'autorité d'un aîné ou de leur père quand ce dernier est encore vivant. Il faut ajouter au nombre des membres de chacun des foyers polygames, les membres de familles alliées tels que les neveux utérins et parfois des beaux-frères et des belles-sœurs (cadets et cadettes des femmes des chefs de ces foyers). Cette famille étendue peut compter parfois une centaine de personnes ; cependant le nombre moyen d'habitants ne dépasse pas souvent la vingtaine.

Le chef de cette communauté, le lúti, est aussi le gérant des biens dont il a hérité au nom de ceux qui vivent sous son autorité, et en son nom propre. Généralement, tout le monde consacre une partie de son temps aux besoins de la communauté (traditionnellement : cinq jours sur sept) ; le reste du temps, chacun vaque à ses propres affaires. Les biens communs servent à payer les impôts, à payer les dots qu'exige le mariage des jeunes gens de la famille, etc.

En résumé nous avons voulu insister dans ce paragraphe sur l'aspect segmentaire de l'organisation sociale. La société nous apparaît d'abord comme fondée sur le clan. C'est la projection des rapports entre les groupes claniques qui détermine l'organisation spatiale du village. Or, du village à l'enclos domestique élémentaire semble s'effectuer un processus, non de différenciation, mais de divisions successives en unités de plus en plus petites, certes, mais dont la structure et les fonctions demeurent identiques à tous les niveaux ; le só ou village, le kàbílá ou quartier (territoire du clan), le bòlòdá (habité par un ligna-

ge) et enfin le lú (enclos de la famille étendue) occupent, chacun à son niveau, un territoire aux frontières bien concrétisées ; ils constituent chacun une structure autoritaire avec un chef et un conseil et ont leur vie religieuse propre.

En face de ce processus de cloisonnement, le problème qui se pose est alors de savoir s'il y a des rapports de solidarité liant ces différents groupes et quelle est la nature des relations. C'est à ce problème que l'existence des griots donne une réponse parmi d'autres. Le chapitre prochain va nous permettre d'examiner les autres solutions que la société a aménagées à d'autres niveaux.

NOTES

1. Jeli-Diara (Guéckédou). Les africanistes rendent souvent cette notion de tàná par le terme d' "interdit" ; la traduction est juste dans la mesure où le totem fait l'objet de multiples interdits. Mais le mot tàná exprime d'abord une idée d'incompatibilité, de difficulté de rencontre ou de contact ; on dit couramment d'une chose qui provoque notre colère : ń tãná lé wòdì, "cela est mon tãná" ; entendez : cela m'énerve. On retrouve cette idée dans une légende totémique rapportée par Fr. de Zeltner dans ses "Notes sur la sociologie soudanaise" (Anthropologie, 1918, vol. XIX, p. 218) : "L'ancêtre de la famille des Kaba était dans la brousse par une chaleur très forte et manquait d'eau ; un membre de la famille Siémaga de la caste impure des cordonniers, lui tendit une outre pleine d'eau : aussitôt que le Kaba but, il tomba mort. Depuis ce temps, les Siemaga sont le totem des Kaba et vice versa. Les obligations qui en découlent sont les suivantes : les membres de ces deux familles ne peuvent s'épouser réciproquement et lorsque l'un d'eux donne à boire à une personne de l'autre famille, il doit poser préalablement le récipient à terre, où l'autre le prend". C'est d'ailleurs le seul cas que nous connaissions où un clan devient le totem d'un autre.

2. Voici la liste des clans les plus importants chez les Malinké : Balan-kégni, Bamba, Baro, Bayo, Daraba, Daréwa, Dambélé, Dioubaté, Diané ou Sammèka, Diangouana, Diakité, Diawara, Diomansi, Douno, Doumbouya (Koroma), Daramè, Fado ou Faro, Fani, Faramanka, Fassassi, Gbetta, Haïdara, Kaba, Kalé, Kaloka, Kamara, Kamisso, Kandara, Kanin, Kandè, Kao, Kassama, Kébé, Kéita, Kéléfou, Kirika, Koïta, Koman, Kondè, Koroma, Kouyatè, Nabé, Sano, Sandèka, Sangaré, Séréfou, Séwa, Sidibé, Sidimè, Tounkara, Touré, Traoré, etc.

3. Tous ces noms sont composés d'un même suffixe (da) qui veut dire porte ; en effet la ville malinké était autrefois fortifiée par un mur, tata. On y accédait par des portes ; les quartiers qui gardaient des portes donnaient leur nom à celles-ci.

4. Séréfoula est encore aujourd'hui entouré d'un mur. D'où son autre nom : Jíkòñ (dans les murs...).

5. Parfois, un quartier ou un bòlòdá, se sentant très puissant et florissant, éprouve le besoin de marquer cette évolution par quelque signe extérieur : posséder en propre sa mosquée. Alors, les autres, jaloux du prestige qu'ils détenaient jusque-là du fait de ce privilège s'élèvent contre l'ambition du voisin.

6. "Ce mot (case) ne correspond à rien dans notre civilisation, pas même au mot famille, quelque sens que nous lui donnions ; si par famille nous

entendons un ménage et ses enfants, une case comprendra plusieurs de ces familles ; si nous entendons par ce mot l'ensemble de tous les parents de même nom, plus ou moins éloignés, une famille comprendra plusieurs cases" (G. Tellier, Autour de Kita. Etude soudanaise, Paris, 1898).

CHAPITRE II . LES RELATIONS DE SOLIDARITE

Nous n'étudierons pas ici tous les facteurs qui fondent la solidarité interclanique chez les Malinké. Nous nous contenterons seulement de décrire les relations qui nous ont paru les plus importantes quant aux rapports interclaniques : les relations matrimoniales, les "alliances à plaisanteries" ou sàñákũñá.

I. LES RELATIONS MATRIMONIALES

Les clans malinké sont patrilinéaires et exogames. C'est-à-dire que l'individu porte automatiquement le nom de son père, respecte les mêmes interdits totémiques que celui-ci, et ne peut pas se marier dans le clan dont il porte le nom. Ce fait de l'exogamie clanique suggère l'ouverture de groupes, dont la tendance à se fermer sur eux-mêmes a été mise en lumière dans le premier chapitre. Dès maintenant, nous verrons s'opérer une différenciation de ces éléments qui nous sont d'abord apparus comme des segments plus ou moins semblables les uns aux autres. En effet, l'étude des relations matrimoniales va montrer que, pour un individu donné, un clan ne sera plus identique à un autre. Il s'agira, soit d'un groupe où il peut prendre femme, soit d'un groupe dont les filles lui sont interdites : d'un côté, les fàlàkálu (ceux du côté du père), de l'autre, les bídánákálu (ceux du côté des beaux-parents). Cette différenciation introduit tout naturellement une interdépendance dont nous allons indiquer maintenant le mécanisme.

En effet, l'exogamie clanique n'est pas seulement la règle négative qui interdit à un individu de prendre femme dans un groupe domestique donné, mais encore une règle éminemment positive qui oblige les membres d'une famille à s'engager dans des rapports de solidarité avec d'autres. L'échange matrimonial, moyen de lier entre eux des groupes claniques (1), détermine des obligations d'entraide, d'assistance, de dons et de contre-dons dans toutes les circonstances importantes de la vie ; ce qui confirme ainsi la pérennité des liens que symbolisait l'échange des femmes.

Pour apprécier l'importance des relations matrimoniales comme système d'intégration interclanique et l'étendue des groupes ainsi intégrés dans le système, il nous faut insister sur un fait : l'existence du mariage préférentiel entre cousins germains croisés, c'est-à-dire le mariage entre les enfants d'un frère et d'une sœur : ici, il s'agit du désir très marqué d'un garçon d'épouser la

fille de son oncle utérin (2) ; par contre, les enfants mâles d'un homme n'épousent point les filles de la sœur de celui-ci. Ainsi donc, au niveau des familles alliées du point de vue matrimonial, ce type d'échange détermine un certain déséquilibre entre les parties en présence. L'une devient par rapport à l'autre un pourvoyeur d'épouses, tandis que cette dernière reste essentiellement débitrice. Cette situation lui crée évidemment des obligations : respect, déférence et dons matériels. Mais ces compensations demeurent dans une certaine mesure insuffisantes, car il faut bien que la créancière matrimoniale trouve des épouses pour ses enfants mâles. D'où la nécessité, pour elle, de s'adresser à une troisième famille. Vis-à-vis de cette dernière, elle deviendra à son tour débitrice. Pour être réalisable sans déséquilibre, ce système exige au moins trois groupes, ou si l'on veut, une structure triangulaire d'échange. (3) S'il était parfaitement et universellement réalisé, il engagerait théoriquement tous les clans de la société. En fait, la polygamie, qui rend possible, pour un individu mâle donné, une multitude d'alliances matrimoniales, étend considérablement et multiplie le circuit élémentaire que nous venons de décrire. Il en résulte une vaste trame de solidarité matrimoniale.

Cette interdépendance des groupes claniques, avec la spécialisation qu'elle implique, détermine pour chaque individu deux types de parenté : d'une part, les rapports avec le père et les membres du clan paternel, fàlàkálu ; d'autre part, les liens avec la mère et les membres du clan utérin ou bórinákálu. Les rapports avec les paternels sont caractérisés par la soumission à l'autorité, la déférence et les interdits. (4) La parenté utérine représente le pôle affectif des relations de parenté, celui des sentiments liés à la représentation du lait, síjí (l'eau du sein). Les bórinákálu représentent aussi pour chacun, l'espoir. En effet, c'est à eux - les oncles utérins - que l'on peut s'adresser dans les moments difficiles de la vie. Souvent, ils viennent en aide matériellement à leurs neveux. Dans ce cas, une manière élégante consiste à leur donner en mariage leurs filles. C'est là un mariage extraordinaire. Car, la fille apporte alors à son heureux mari un capital généralement confortable, en guise de dot. (5) Et c'est précisément ce qui révèle le caractère particulièrement avantageux de ce mariage. En effet, dans les échanges matrimoniaux courants, c'est le mari qui paie la dot aux parents de son épouse. Ainsi donc, c'est du côté des utérins que viennent le plus souvent un soutien matériel, une femme, et parfois, la fortune. C'est pourquoi l'on dit que ce côté-là de la parenté représente le pôle de l'espoir. Nous verrons plus loin que c'est aussi celui des relations de détente (parentés à plaisanteries).

Avec ce problème des parentés, nous pensons avoir mis l'accent sur tous les aspects, aussi bien sociaux et interpersonnels, que sur la fonction de solidarité du mariage. L'exogamie et sa

spécification, le mariage préférentiel entre cousins croisés, la polygamie enfin, marquent l'ouverture de chacun des clans vers tous les autres. Cependant, ce processus d'ouverture matrimoniale rencontre une restriction importante : l'endogamie des ñàmàkálá - caste des griots - introduit dans ce vaste circuit des échanges matrimoniaux une rupture ; ce qui soulève deux problèmes : le premier est de savoir comment la société malinké peut compenser cet affaiblissement de son consensus ; le second, intimement lié au premier, est de savoir s'il n'y a pas d'autres moyens de lier les clans entre eux, en dehors du mariage. Or il est justement, chez les Malinké, un type de solidarité interclanique qui exclut précisément l'échange matrimonial : les alliances à plaisanteries ou sàñkũńá. C'est ce phénomène que nous nous proposons de décrire maintenant.

II. LES ALLIANCES A PLAISANTERIES OU SÀÑKŪŃÁ

Nous accorderons une attention particulière à ce thème. Car, à bien des égards, les questions qu'il pose sont identiques à celles que soulève l'étude des griots. En effet, il y a des analogies frappantes entre les relations qu'entretiennent les sàñkũ ou alliés à plaisanteries d'une part, et les rapports qu'entretiennent les griots et les autres membres de la société, d'autre part. Nous verrons aussi qu'il y a une équivalence fonctionnelle entre sàñkũ et griots dans certaines tâches spéciales. D'où l'intérêt particulier que nous accordons à ce problème des alliances à plaisanteries.

Le terme de sàñkũńá désigne, chez les Malinké, un type de relations interclaniques tout à fait spéciales. Les groupes ainsi alliés sont tenus de s'entraider, d'échanger des services et des plaisanteries. Le contenu de celles-ci demeure licencieux : c'est ce qui explique le terme de "parenté à plaisanteries" que les ethnographes leur ont appliqué.

Nous commencerons ce chapitre par des considérations générales sur les notions de parenté à plaisanteries et de sàñkũńá. Ensuite nous donnerons une description de cette dernière alliance, puis, il nous faudra rechercher la ou les significations du phénomène. Nous terminerons enfin par l'origine mythique de la sàñkũńá.

A. Généralités : parenté à plaisanteries et sàñkũńá

C'est à Mauss que l'on doit l'introduction du terme de "parenté à plaisanteries" dans la littérature ethnographique en France. (6) C'est la traduction de l'expression anglo-saxonne joking relationship, créée par Lowie alors qu'il étudiait les rapports domestiques

dans les tribus indiennes Crow, Blackfeet, Idatsa Winnebago, etc. (7) Mais c'est à Mauss que revient le mérite d'avoir tracé les lignes directrices d'une théorie générale de ce phénomène. Après avoir étudié ces plaisanteries entre individus, il les rattache aux rivalités entre phratries, groupes dont on sait qu'ils sont constitués de parents classificatoires. Puis, dans une analyse structurale et fonctionnelle, il commence par opposer d'une part, la parenté à étiquette caractérisée par le respect, les devoirs, l'évitement, en un mot une atmosphère de tension psychologique, et d'autre part, un type de relations caractérisé par la détente, la plaisanterie. Cette opposition suggérerait ainsi la fonction d'équilibre psychologique que représente la complémentarité qui en résulte. Enfin, il intègre le phénomène de la parenté à plaisanteries dans une théorie générale de la réciprocité : l'échange de propos grivois, voire de grossièretés, apparaissant comme l'autre face, le nécessaire revers de l'échange de femmes, de biens de toutes sortes, fondant la cohésion sociale.

Depuis lors, on a décrit sous cette rubrique des phénomènes fort variés dans bien des populations différentes. On peut se demander dans quelle mesure cette énorme extension n'a pas fini par nuire à la concision du terme. En effet, il n'est pas sûr qu'il s'agisse dans tous les cas de parenté, que celle-ci soit clanique ou par alliance. Il y a même plus : dans certains cas, c'est l'opposition même de ces relations de plaisanteries aux parentés véritables qui permet de saisir la nature essentielle de celles-là. Il nous semble, de ce fait, qu'il conviendrait de marquer, au moins au niveau de la description, certaines nuances au sein de ces phénomènes de relations à plaisanteries ; au premier chef, il faudrait distinguer le niveau auquel elles se situent : on opposera ainsi le niveau interindividuel au niveau où des groupes entiers se trouvent engagés (niveau interclanique) ; en second lieu, dans tous les cas, il faut chercher à déterminer si ces échanges de plaisanteries instaurent un lien sui generis entre les individus ou les groupes ainsi mis en rapport, ou, s'ils viennent tout simplement révéler un autre aspect des liens préexistants entre les parties en présence (parenté clanique ou alliances matrimoniales).

En effet, dans les cas étudiés par Lowie, l'exemple typique en est donné par les relations entre beaux-frères et belles-sœurs, c'est-à-dire qu'il s'agit alors d'une véritable parenté à plaisanteries : les individus concernés sont déjà des parents, du moins par alliance. Il s'agit d'une classe particulière de parents. Chez les Malinké, on observe aussi des cas de ce genre (parenté à plaisanteries entre beaux-frères et belles-sœurs, entre oncles et neveux, entre grands-pères et petits-fils). Le sānākūnā, qui nous intéresse présentement, se situe à un autre niveau : il ne concerne pas des individus ou des classes d'individus, engagés par ailleurs dans des rapports de parenté, mais des clans entiers ; et il instaure entre

ceux-ci un type de consensus tout à fait particulier ; ce type de relations de plaisanteries est donc différent de celui auquel Lowie donnait le nom de jocking relationship ; mais malheureusement, c'est au sàñkũñá que l'on a la plupart du temps attribué la dénomination malencontreuse et inadéquate de "parenté à plaisanteries". En même temps, l'attention se détournait des véritables parentés à plaisanteries. Or, les Malinké font très bien la distinction entre les deux niveaux ; au niveau interindividuel, les appellations varient selon la classe de parents concernés. Le niveau interclanique est désigné par le terme de sàñkũñá. Aussi, lorsque nous parlerons de parenté à plaisanteries, il s'agira uniquement de relations interindividuelles au sein du groupe domestique ; pour les relations interclaniques nous emploierons le mot malinké de sàñkũñá ou le terme d'alliance à plaisanteries. Pour désigner en général ces échanges caractérisés par la plaisanterie, nous parlerons simplement de relations de plaisanteries.

B. Description du sàñkũñá malinké

Nous inspirant du cadre général tracé par Mauss pour l'étude du phénomène des échanges à contenu irrévérencieux et agonistique, nous allons essayer de comparer les systèmes de parenté à étiquette (8) (parenté clanique et parenté par alliance) au système du sàñkũñá. Pour cela, nous allons commencer par décrire ce qu'il y a de commun entre ces deux systèmes : les obligations. Ensuite, nous insisterons sur leurs différences.

Les sàñkũ sont liés par des obligations qui, à maints égards, rappellent les obligations qui lient des parents : assistance mutuelle en diverses circonstances et entraide, etc. Lors des travaux de cultures, les partenaires font appel les uns aux autres, pour une aide directe ou pour le recrutement de jeunes gens. A la guerre, ils se prétaient jadis main-forte. Lorsqu'ils se trouvaient par hasard dans des camps opposés, ils évitaient, semble-t-il, de se blesser. Le sàñkũ tombé dans la captivité était délivré, racheté, par son partenaire. Or, ce sont là précisément des obligations qui, d'ordinaire, lient des parents. Il se pourrait que ce soit ces caractéristiques qui aient incité les auteurs à les appeler parents à plaisanteries.

Cependant force est de reconnaître que le sàñkũñá s'éloigne à la fois de la parenté clanique et de la parenté par alliance matrimoniale. En effet, elle diffère de la première par le fait que les sàñkũ ne revendiquent pas une souche commune et sont toujours de jámú différents. A ce sujet, les mythes concernant l'origine du phénomène en question diffèrent des mythes concernant l'origine des clans : voici deux légendes :

"Au cours d'une bataille, les Traoré couraient le danger d'une extermination imminente ; mais survinrent les Kondé qui prêtèrent

main-forte aux premiers ; alors ils firent le serment de s'aider en toutes circonstances ; un échange de sang eut lieu entre les deux patriarches des clans respectifs. De ce jour les représentants des deux groupes devinrent des sàñàkú".

Une autre légende nous a été contée par un griot de Guéckédou (Guinée) ; elle concerne le sàñàkúñá entre les Kéita et les Kouyaté :

L'événement :

"Il advint, un jour, que deux femmes accouchèrent dans une même case. L'une était une femme ñàmàkálá (et précisément griotte). Epouse de griot, elle avait pour époux un Kouyaté. L'autre, qui était noble, avait pour mari un Kéita. La mère et l'enfant griots ne pouvaient rejoindre leur propre case avant les huit jours de retraite réclamés par la coutume. Avant ce terme, une nuit, l'incendie vint détruire la case des parturientes. Seuls les deux bébés furent sauvés, leurs mères périrent. Ce qui posa un problème fort délicat aux anciens : en effet, il fut impossible d'établir l'identité de chacun des enfants. Les seules personnes qui pouvaient le faire, leurs mères respectives, étaient mortes. Cependant, il était nécessaire de distinguer les deux êtres l'un de l'autre à cause de la différence de condition de leurs parents".

Premier thème ou première réponse :

"Les avis furent partagés quant à la solution. Une partie des anciens décidèrent au hasard de donner le nom de Kouyaté à un des bébés, qui fut aussitôt rendu aux griots. Puis l'on donna le jàmú de Kéita à l'autre que l'on rendit à la famille de ce nom. De ce jour les Kéita, descendants du second héros de la légende, et les Kouyaté, descendants du premier, devinrent des alliés très spéciaux. En effet, aucun groupe n'était sûr que le nom qu'il portait n'était pas en fait celui de l'autre. Ils ne pouvaient donc se marier entre eux à cause de cette incertitude qui faisait planer sur eux la menace d'une sorte d'inceste. Ils prirent l'habitude de se moquer les uns des autres en souvenir de cet événement. Ce fut l'origine du sàñàkúñá qui lie ces deux clans".

Deuxième thème ou seconde réponse :

"L'autre partie des anciens accepta de donner le nom de Kouyaté à l'un des bébés et celui de Kéita à l'autre. Mais, tandis qu'ils considéraient le premier comme un griot du seul fait qu'il devenait porteur d'un nom de griot, tout en donnant le jàmú de Kéita à l'autre et en le confiant à la famille de ce nom, ils réservèrent leur décision quant à la condition qui devait être celle de ce second protagoniste du drame. Ils lui accordèrent une manière de sursis. Si en devenant adulte, il se conduisait comme un véritable hóró, il serait considéré comme tel. Mais, s'il se conduisait comme un griot, il serait considéré comme un griot. Or, précisément c'est ce qui arri-

va, ce Kéita-là fut considéré comme un griot. Ses descendants ne purent jamais s'ennoblir. Telle fut l'origine des Kéita qui appartiennent aujourd'hui à cette caste inférieure". (9)

La première légende citée développe le thème d'un échange de services entre les alliés. De ce point de vue, elle ne diffère pas beaucoup du mythe totémique chez les Malinké ; cependant il y a une nuance pertinente entre les deux thèmes ainsi comparés : dans le cas de la parenté clanique, l'échange de services ne scelle pas le lien entre les hommes ; ce lien existe déjà ; il lie seulement le clan et l'espèce totémique. Alors que dans le sàñàkũñá il instaure un lien entre les hommes jusque-là étrangers. Enfin dans ce dernier cas, ce n'est pas l'échange de services qui constitue en lui-même l'essence de l'alliance, mais l'échange de sang ; or cette alliance sanglante ou de substance n'existe pas entre l'animal et ses partenaires humains.

Mais c'est surtout la seconde légende qui développe un thème véritablement original : ici l'on insiste sur l'altérité originelle des parties en présence ; un accident, l'incendie, vient mettre en cause ce fait. La volonté humaine de surmonter cet accident ne réussit pas entièrement dans sa tâche de restituer aux individus leur identité. L'incertitude demeure : aucune des parties ne sera sûre désormais d'être réellement soi-même ; elle pourrait tout aussi bien être l'autre. Cette ambiguïté étant valable pour chacune d'elles, il en résulte un antagonisme réciproque et des plaisanteries. (10) Ce phénomène nous permet de comprendre certaines pratiques apparemment étranges comme celle-ci : lorsqu'un sàñàkũ par inadvertance met son habit à l'envers, s'il vient à rencontrer un de ses partenaires dans un tel accoutrement, il doit donner ce vêtement à celui-ci : c'est encore affirmer, sous une autre forme, cette notion d'altérité ; car les notions d'autre et d'envers se rejoignent. Enfin, si mon sàñàkũ est celui qui pourrait bien être un autre moi-même, on comprend fort bien qu'une alliance matrimoniale ne saurait exister entre nous. (11)

Et nous arrivons ainsi à la différence qui sépare la parenté par alliance et le sàñàkũñá ; généralement les sàñàkũ ne se marient pas entre eux ; du reste, les échanges de propos grivois, qui caractérisent les rapports entre les premiers, contrediraient les attitudes réservées, qui président aux rapports entre alliés matrimoniaux.

Pour terminer la comparaison entre le système de parenté (clanique ou par alliance) d'une part, le sàñàkũñá d'autre part, il nous reste à mentionner certains échanges de services très spéciaux entre sàñàkũ et qui n'existent pas entre parents. Dans les relations matrimoniales, on fait généralement appel aux services d'agents spéciaux, comme les griots par exemple. A défaut de tels médiateurs, on fait appel aux sàñàkũ. Enfin, lors des rites funéraires, les sàñàkũ sont encore l'une des catégories de personnages auxquelles l'on s'adresse pour procéder à la toilette du mort (vous