

# Université Assane Seck de Ziguinchor



## UFR des Sciences Économiques et Sociales

### Département de Sociologie

#### Mémoire de Master

#### Intitulé du Master: Politiques Publiques, Culture et Développement

#### Spécialité : Politiques Publiques et Développement

Les Manding de la Casamance : étude socio-anthropologique du changement social chez les griots manding de la Casamance

*Présenté par* Lamine TOURÉ *Sous la direction de* Dr. Paul DIÉDHIOU

*Maître-assistant*

#### Jury composé de :

Grade, prénom et nom	Etablissement de provenance	Rôle
Professeur Moustapha TAMBA	UCAD	Président
Docteur Paul DIÉDHIOU	UASZ	Rapporteur
Docteur Doudou Dièye GEYE	UASZ	Examineur
Docteur Alpha Oumarou BA	UASZ	Examineur

ANNÉE UNIVERSITAIRE 2015 / 2016



# Université Assane Seck de Ziguinchor



## UFR des Sciences Économiques et Sociales

### Département de Sociologie

#### Mémoire de Master

#### Intitulé du Master: Politiques Publiques, Culture et Développement

#### Spécialité : Politiques Publiques et Développement

**Les Manding de la Casamance : étude socio-anthropologique du changement social chez les griots manding de la Casamance**

*Présenté par* Lamine TOURÉ *Sous la direction de* Dr. Paul DIÉDHIOU

*Maître-assistant*

#### Jury composé de :

Grade, prénom et nom	Établissement de provenance	Rôle
Professeur Moustapha TAMBA	UCAD	Président
Docteur Paul DIÉDHIOU	UASZ	Rapporteur
Docteur Doudou Dièye GEYE	UASZ	Examineur
Docteur Alpha Oumarou BA	UASZ	Examineur

ANNÉE UNIVERSITAIRE 2015 / 2016



## SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	07
PREMIÈRE PARTIE : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE, ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE.....	10
CHAPITRE I : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE ET ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE.....	11
CHAPITRE II : CADRE MÉTHODOLOGIQUE.....	52
DEUXIÈME PARTIE : LES GRIOTS A L'ÉPREUVE DE LA MODERNITÉ.....	66
CHAPITRE III: LE GRIOT : HIER ET AUJOURD'HUI.....	67
CHAPITRE IV : LES GRIOTS ET LE CHANGEMENT SOCIAL.....	107
CONCLUSION.....	137
BIBLIOGRAPHIE.....	139
WÉBOGRAPHIE.....	145
TABLE DES MATIÈRES.....	148
ANNEXE.....	151

## **DÉDICACES**

Nous dédions ce travail à nos parents : à notre défunt père en priant pour que la terre lui soit légère et que le Bon Dieu l'accueille dans Son paradis et à notre mère en saluant son soutien sans faille en souhaitant qu'elle dépasse les cent ans de vie sur terre.

## REMERCIEMENTS

Nos remerciements s'adressent aux personnes qui nous ont soutenu depuis le cycle élémentaire. Nous voulons en particulier parler de notre père qui a choisi de nous laisser continuer nos études. Nous aurions souhaité sa présence pour lui permettre de constater le résultat de ses engagements. Malheureusement il nous a devancés dans l'au-delà. Que Le Tout Puissant l'accueille dans Son Paradis.

Nous saluons et remercions notre mère pour son dévouement. Nous prions pour que Dieu lui donne une très longue vie.

Nous saluons nos frères Kaoussou, Abdou, Moustapha, Nouha, Ibrahima, Daouda et tout le reste de la famille sans exception.

Pour M. M. DIABATÉ, « Parler est un art difficile, le tout est de connaître le poids des mots. Et qui ne sait les tailler ni les arrondir doit s'en remettre à un griot à qui appartient la parole ». Pour le paraphraser, nous dirons qu'écrire est un art difficile, le tout est de connaître le poids des mots. Et qui ne sait les tailler ni les arrondir doit s'en remettre à un correcteur. Ceci pour dire que nous remercions notre encadreur, Monsieur le Docteur Paul DIÉDHIOU, enseignant-chercheur au département de sociologie, directeur de ce mémoire, pour sa détermination, ses conseils et ses orientations qui ont finalement conduit à sa réalisation. Nous saluons et magnifions ses qualités que nous avons connues comme étant notre professeur, notre conseiller et finalement notre encadreur. Nous le félicitons de sa nomination, premier anthropologue sénégalais, au grade de Chevalier dans l'Ordre du Mérite par le Président de la République Macky SALL.

Nous remercions notre oncle Abdoulaye GASSAMA, maître de conférences, enseignant-chercheur au département de MPCJ à l'Université Assane Seck de Ziguinchor pour son soutien de tout genre.

Les remerciements vont à l'endroit de toute la famille DIABY de Lyndiane Ziguinchor, plus particulièrement notre tante Adja Fatoumata DIABY, notre cousin Aladji Kandialon DIABY.

De même, nous adressons nos profonds remerciements à l'ensemble des professeurs du département de sociologie, pour les suggestions qu'ils nous ont apportés. Nous saluons et remercions Monsieur le Docteur Ibrahima TOURÉ, Madame le Docteur Fatoumata HANE et

Monsieur le Docteur Doudou Dièye GUEYE, tous enseignants-chercheurs au département de sociologie à l'Université Assane Seck de Ziguinchor, pour leurs précieux conseils et suggestions.

Nous remercions :

- Monsieur le Professeur Moustapha TAMBA, enseignant-chercheur au département de sociologie à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar pour ses précieux conseils,
- nos enquêtés, en particulier DOUDOU CISSOKHO de Lyndiane Ziguinchor, Vieux DRAMÉ de la Radio RTS antenne régionale de Ziguinchor,
- tous ceux qui ont relu ce mémoire dans le but d'améliorer sa forme,
- Monsieur Jan JANSEN, enseignant-chercheur à l'Université Leiden, Pays-Bas pour les échanges mails que nous avons eus avec lui dans le cadre de ce travail. Nous saluons et remercions sa disponibilité et surtout sa considération pour ce thème,

## NOTE SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DES TERMES MANDING

Nous nous sommes servi du *Lexique mandinka-français*<sup>1</sup> de Denis Cresseils pour transcrire les terminologies manding. Selon l'auteur, en ce qui concerne la notation des nasales en position de coda et des nasales syllabiques,

La convention retenue [...] est que les nasales syllabiques et les nasales en position de coda qui ne se trouvent pas à la fin d'un mot orthographique sont notées *m*, *n*, *ñ* ou *ŋ* selon leur réalisation effective, tandis que celles qui sont suivies d'un blanc orthographique sont invariablement notées *ŋ* (qui constitue en mandinka la réalisation par défaut des nasales syllabiques et des nasales en position de coda lorsqu'elles ne sont pas immédiatement suivies d'une consonne susceptible de leur transmettre un point d'articulation). Dans l'ordre alphabétique adopté ici, les nasales sont rangées comme suit : *ŋ*, *m*, *n*, *ñ*.

A une seule exception près, le ton montant s'observe exclusivement sur des syllabes lourdes, c'est-à-dire des syllabes à voyelle longue *CVV* ou à coda nasale *CVŋ*. La convention adoptée pour la notation tonale des syllabes lourdes est d'indiquer le ton haut comme *CV́V* / *CV́ŋ*, et le ton montant comme *CV́V́* / *CV́ŋ́*.

L'unique exception à la règle selon laquelle le ton montant est réservé aux syllabes

lourdes est le démonstratif *wó*, dont la réalisation montante est notée *wó̃*.

L'accent circonflexe est utilisé pour les syllabes en fin de mot qui portent soit une modulation descendante, soit un ton haut suivi d'un downstep.

Segmentalement, les lexèmes terminés par *-ŋ* sont les seuls auxquels le suffixe *-o* s'attache sans provoquer de modification (par exemple, *sáŋ* 'lièvre' a pour forme déterminée *sáŋo*). Le suffixe *-o* s'amalgame aux finales vocaliques selon les règles suivantes :

*a + o* → *oo* (*bása* 'lézard' + *-o* → *básoo*)

*e + o* → *oo* (*kele* 'guerre' + *-o* → *kelôo*)

*i + o* → *oo* (*jali* 'griot' + *-o* → *jalôo*)

*o + o* → *oo* (*booto* 'sac' + *-o* → *bootôo*)

*u + o* → *oo* (*kúlu* 'os' + *-o* → *kúloo*)

*aa + o* → *aa* (*kucaa* 'oseille' + *-o* → *kucâa*)

*ee + o* → *ee* ou *ewo* (*saatee* 'village' + *-o* → *saatêe* ou *saatéwo*)

*ii + o* → *iyo* (*jíí* 'eau' + *-o* → *jíyo*)

*oo + o* → *oo* (*moo* 'personne' + *-o* → *moô*)

*uu + o* → *uwo* (*súu* 'maison' + *-o* → *súwo*)

Denis Creissels, *lexique mandinka-français* (mars 2011), p. 4/242

Tonalement, le suffixe de détermination comporte un ton bas qui déclenche une

---

<sup>1</sup> CRESSEILS Denis, *Lexique mandinka-français (état provisoire, mars 2011)*, consulté le 11/ 10/ 2016 sur [http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique\\_mandinka\\_2011.pdf](http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique_mandinka_2011.pdf)

modification du contour tonal des lexèmes monosyllabiques ne comportant aucun ton haut, ainsi que des lexèmes comportant deux syllabes ou plus et n'ayant pas de ton haut sur la syllabe pénultième. Par exemple :

suu 'cheval' a pour forme déterminée suwô

bantaŋ 'fromager' a pour forme déterminée bantáŋo

basa 'natte' a pour forme déterminée basô

ñãŋkoŋkoŋ 'caméléon' a pour forme déterminée ñãŋkoŋkóŋo

kúŋkúwulu 'chacal' a pour forme déterminée kúŋkúwulô

## INTRODUCTION

Les Manding, comme ils sont connus dans plusieurs régions de l'Afrique occidentale, sont originaires des anciens empires du Ghana et du Mali depuis les 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles. À l'instar d'autres ethnies, les Manding se sont dispersés pour s'établir dans des pays tels que le Mali, la Guinée, le Sénégal, la Gambie, la Guinée Bissau et la Sierra Leone<sup>2</sup>.

Dans leur passé, les Manding étaient considérés comme de grands commerçants, leur conférant l'appellation de « *diula* »<sup>3</sup>. Cette activité commerciale leur a permis d'entrer en contact avec d'autres groupes ethniques, par exemple les arabo-musulmans et d'acquérir une culture africaine, fortement religieuse, mélangée aux principes et aux valeurs de la religion musulmane. Mais, dira Sory Camara,

La marque la plus profonde de cette influence fut certainement la conversion de nombreux Mandingues à l'Islam. [...]. Certains groupes, bien que musulmans, demeurent ceux qui assurent la pérennité de ces traditions locales. Nous voulons parler des *nàmàkálá* dont les griots sont une catégorie<sup>4</sup>.

Plus exactement, nous voulons montrer que les changements sociaux dont les multiples raisons touchent le profil des griots contribuent en même temps à les requalifier. Or, pour bien l'appréhender, nous avons non seulement cherché à comprendre ce qui reste de leur rôle social, mais plus précisément nous étions parti des stratégies d'adaptation permanente qu'ils développent face aux situations dans le temps. En d'autres termes, cela signifie que nous avons cherché à cerner le griot dans les interactions quotidiennes, situationnelles ou temporaires, tout en les situant dans le changement social. Le travail qui y conduit débouche sur la méthode qualitative, appuyée sur un modèle théorique combinant le fonctionnalisme, l'anthropologie dynamique et l'interactionnisme de type goffmanienne, permettant de décrire minutieusement les moindres détails sur le griot. C'est de là que nous avons pu comprendre plus et prouver la validité de nos hypothèses. Nous y sommes parvenu en partant aussi bien des documents traitant des questions inhérentes à notre sujet que des enquêtes de terrain. Nous avons pu remarquer que les auteurs tels Sory Camara ont tendance à accentuer l'analyse sur la fonction du griot alors qu'il y a plus d'intérêt à mener une étude élargie ne le réduisant pas à sa seule fonction sociale. Pour mieux le comprendre, sans entrer dans l'analyse, une petite remarque s'est imposée sur le contenu du discours de Jéli Mamadou Kouyaté cité par Djibril

---

<sup>2</sup> Sory Camara, 1992, *Gens de la parole Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, pp. 20-23.

<sup>3</sup> Terme manding, littéralement signifiant commerçant.

<sup>4</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 21.

Tamsir Niane : « Depuis des temps immémoriaux, les Kouyaté sont au service des princes Keita du Manding : nous sommes les sacs à paroles, nous sommes les sacs qui renferment des secrets plusieurs fois séculaires »<sup>5</sup>.

Certes le griot ne sert plus aux côtés des souverains, mais il existe toujours. C'est donc là que se situent les limites du fonctionnalisme dans l'appréhension du griot, car, pour lui, tout élément qui existe joue une fonction, et la perturbation d'un seul élément entraîne le dysfonctionnement du système. Dans ce cas, comment comprendre le griot alors que les souverains n'existent plus aujourd'hui ? Mieux encore, le système social traditionnellement fondé sur la hiérarchie des castes, dans lequel le griot, tout comme ceux de sa caste d'appartenance héritent de leur position sociale, perd sa légitimité au profit d'une société de concurrence favorisant le mérite.

À ce propos, la problématique de l'individu africain s'impose de plus en plus comme sujet d'une grande pertinence dans la recherche en sciences sociales. Ce mémoire a pour objectif de décrire les changements sociaux que traversent les sociétés actuelles, en particulier la société manding. Ce faisant, il tente de dépasser d'une part, les idées reçues sur les sociétés africaines, en particulier la société manding et les clivages individu-société, et d'autre part dépasser les visions statiques des sociétés africaines, du genre « [...] un griot qui meurt en Afrique est une bibliothèque qui brûle [...] » pour examiner les vraies modalités du changement social. Si aujourd'hui, le phénomène de la mondialisation se traduit par une certaine homogénéisation des modes de comportement, elle s'accompagne paradoxalement, d'une prolifération d'identités aux masques diversifiés qui s'insurgent contre ce nouvel ordre universel dont elle ne parvient pas à maîtriser les multiples rouages ; frustrations et ressentiments aidant, dresse contre ce mouvement, au demeurant irréversible, le spectre des fantômes du passé<sup>6</sup>.

En considérant que les griots existent jusqu'à nos jours et s'adaptent de façon permanente au changement social, nous sommes parti d'une démarche purement socio-anthropologique combinée à d'autres démarches scientifiques, tirant ses sources des nombreux documents littéraires, historiques, sociologiques qu'anthropologiques, sur la société manding.

---

<sup>5</sup>Djibril Tamsir Niane, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, p. 09.

<sup>6</sup>Daryush Shayegan, 1996, « Le choc des civilisations », *Esprit*, Numéro 220, pp. 38-53.

Cependant, il est toujours nécessaire de le faire dans les règles scientifiques. Jan Jansen<sup>7</sup> considère que la transmission de la tradition orale est avant tout une activité sociale. Elle doit donc être étudiée comme un processus sociologique, dans le cadre d'une interaction d'individus autour de textes prononcés. Les pouvoirs surnaturels prêtés à la dernière classe sociale, celle des *ñamaalo*<sup>8</sup> dont les griots sont membres, s'expliquent selon cet auteur, du fait que tous ces artisans transforment des produits naturels en objets culturels : le forgeron transforme le minerai en métal, le cordonnier le cuir en sandale, etc. Le griot, par sa parole, transforme une personne prise dans sa subjectivité individuelle en « *personne socialisée* »<sup>9</sup>. Il reste donc à vérifier la véracité d'une telle hypothèse, dans un monde en perpétuel changement social rendant nécessaire la requalification du statut actuel du griot manding.

C'est ce qui constitue le projet phare de cette recherche dont nous présentons ici les résultats. En dehors de l'introduction et la conclusion, ce travail comporte deux parties essentielles, à savoir le cadre théorique et méthodologie suivis de l'analyse et la présentation des résultats de l'enquête, réparties en quatre chapitres. Chaque partie comporte deux chapitres. Le premier chapitre porte sur le cadre théorique englobant la revue critique de littérature et l'élaboration de la problématique. Le second chapitre traite de la méthodologie. Ces deux premiers chapitres se situent dans la première partie. Le troisième chapitre que nous avons intitulé « *Le griot : hier et aujourd'hui* » retrace la condition des griots dans le passé tout en les situant dans le présent. Le quatrième chapitre que nous avons nommé « *Les griots et le changement social* » repère les mutations sociales au niveau de l'organisation sociale et politique (les castes), tout en analysant leurs conséquences en termes de mobilité sociale. Ces deux derniers chapitres se trouvent dans la deuxième partie (analyse et présentation des données) que nous avons intitulée « *Le griot manding à l'épreuve de la modernité* ».

---

<sup>7</sup> Jan Jansen, 2000, *The Griot's Craft: an Essay on Oral Tradition and Diplomacy*, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London, p. 100, cité par Ogier-Guindo Julia in *Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula. Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], 6. Discours et institutions, 23 décembre 2010. Disponible sur Internet : <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2074>. ISSN 1308-8378. Erghigdgh (consulté le 26 Janvier 2014).

<sup>8</sup> *Niamaalo*, terme manding qui désigne la caste inférieure (celle des griots) en référence à celles des nobles (*foro*) et des esclaves (*joŋ*). Nous nous en servons souvent à la place de « *gens de conditions inférieures* ».

<sup>9</sup> Jan Jansen, 2004, « Les griots Diabaté de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre », *Africultures* numéro 61, octobre – décembre, p.30-31.

**PREMIÈRE PARTIE**

**REVUE CRITIQUE DE**

**LITTÉRATURE, ÉLABORATION**

**DE LA PROBLÉMATIQUE ET**

**MÉTHODOLOGIE**

## CHAPITRE I : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE ET ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE

Dans ce chapitre, nous présentons la problématique de l'étude en deux sous-parties, à savoir la revue critique de littérature visant à discuter les points de vue de différents auteurs sur la question, et la problématique soulevant des questions pour spécifier l'objet de la recherche. Elle désigne donc une vue d'ensemble des connaissances théoriques et pratiques, requises jusque-là sur le sujet d'étude à partir de nos diverses explorations, pour susciter plusieurs questions liées à l'objet d'étude et nous orienter sur une voie théorique de recherche.

### I.1- Revue critique de littérature

La société traditionnelle continue d'avoir sa place malgré la modernité. Il existe en effet un type d'individu qui, de par la position qu'il incarne, fait souvent référence à cette sous-caste des sociétés d'Afrique Subsaharienne : le griot. Au Sénégal, on le retrouve chez les Wolof, les Seereer, les Manding, les Sarakolé, les Peul etc.

À propos de l'objet d'étude, nous avons consulté les recherches déjà réalisées sur la société manding, ethnies différentes où l'on trouve des griots. L'ouvrage sur *La famille wolof*<sup>10</sup> était d'un grand apport. Partant du constat selon lequel les Wolof constituent l'ethnie la plus influente du Sénégal, l'auteur mentionne qu'elle est de ce fait un facteur important dans la formation et la consolidation de la nation sénégalaise<sup>11</sup>. C'est ainsi que *La famille wolof* voit le jour avec le projet d'appréhender l'institution primaire de la société. Dès le début de cet ouvrage, l'auteur entreprend cette tâche consistant à décrire les rapports sociaux dont le contenu est lié aux rapports de sang. À cet effet, il souligne la différence entre les Wolof et d'autres sociétés en mentionnant qu'ils ont traditionnellement accordé une grande importance au lien de sang, plus que ne le font les groupes segmentaires, dans la mesure où ceux-ci déterminent leur sang et leur fonction dans la société globale et dans l'organisation politique. Ainsi, deux faits sont attrayants dans la construction de la société wolof et déterminent l'appartenance lignagère : il s'agit du lignage utérin et du lignage agnatique. Le

---

<sup>10</sup> Abdoulaye Bara Diop, 2012, *La famille wolof*, Paris, Karthala.

<sup>11</sup> « *La culture wolof et l'islam ont fortement marqué l'évolution de la jeune nation sénégalaise depuis l'indépendance en 1960. Dans l'histoire politique et sociale wolof, les notions de hiérarchies et de « castes » fondées sur une endogamie s'appuyant sur les notions de puretés du sang et la spécialisation socioprofessionnelle sont bien marquées* », mentionnaient Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw, 2008, « Les griots journaliste du Sénégal « Les maîtres de la parole » wolof entre tradition et modernité », INA, Bry-sur-Marne (FRA), p. 147.

premier désigne la parenté à partir d'un ancêtre femme d'une part, et d'autre part, fait référence au lait maternel qui remonte sur trois générations (celle d'égo, de ses parents et de ses grands parents) désignées dans les termes « *xeet* » et « *meen* ». Le second fait état de la parenté agnatique. Il englobe les formes de parentés désignées sous l'appellation d'« *askan* » et « *geño* », qui correspondent respectivement à « *xeet* » et « *meen* » du lignage utérin. Et A. Bara Diop de rappeler qu'il est fréquent aujourd'hui de constater les confusions sur la signification des termes désignant les lignages ou leurs segments.

Il écrit à ce sujet qu'« *askan* » est souvent pris pour *cosan*, c'est-à-dire origine familiale, lignée, sans distinction de branche paternelle ou maternelle. Le sens « *xeet* » s'est relativement mieux conservé, mais il est utilisé pour celui d'ethnie. Les mots « *geño* » et « *meen* » servent moins à désigner les segments de lignage que les lignages eux-mêmes, à la place d'« *askan* » et de « *xeet* ». Abdoulaye Bara Diop, en revenant sur l'héritage biologique, montre que les traits et caractères physiques sont le produit d'une transmission biologique, relevant de la lignée utérine et agnatique, avec le côté utérin qui domine. Il mentionne que l'enfant est donc biologiquement, un produit des deux lignages. Physiquement, il dépend de sa mère et de son père, mais si quantitativement les rapports des deux côtés peuvent s'équilibrer (d'une part le sang et la chair, d'autre part, les os et les nerfs), qualitativement, la branche maternelle l'emporte. La parenté se transmet essentiellement par le sang ; « *bokk derat* »<sup>12</sup>. Le côté maternel transmet le sang (« *derat* »), la chair (« *soox* »), le caractère (« *jiko* ») et l'intelligence (« *xeel* »). C'est pour quoi, chez les wolof, le sort de l'enfant est lié à sa mère avec cette conception de « *ndey-ju liggéy* » : « *mère qui a bien travaillé* »<sup>13</sup>. Malgré la primauté biologique reconnue partout au lignage utérin, c'est au lignage agnatique qu'appartient l'enfant.

Ce qui est important ici et retient notre attention dans ce que nous venons de résumer sur cet ouvrage, c'est de considérer l'organisation de la société wolof par rapport à la société manding. Il s'agit d'y voir la part du griot et les changements intervenus, d'où l'attention que nous accordons au clan.

Dans son étude sur les griots malinké, le chercheur Sory Camara fait comprendre que les individus s'identifient à partir de leur clan. Et c'est à partir d'un ancêtre commun, supposé ou mythique que les noms patronymiques sont attribués. En ce sens, mentionne-t-il, tout

---

<sup>12</sup> Expression qui traduit la parenté, signifiant « *avoir le même sang* ».

<sup>13</sup> Abdoulaye Bara Diop, *op.cit.*, p. 23.

individu malinké appartient nécessairement à un clan déterminé, qu'il soit noble, captif ou « *ñàmàkálá* ». Cette appartenance, selon lui, est déterminée d'abord par le nom qu'il porte : *jàmy* qui est aussi le nom de son clan. Ainsi, tous les individus portant le même « *jàmy* » sont considérés comme membres d'un groupe clanique parental. Le « *jàmy* » renvoie justement à cette communauté de souche<sup>14</sup>. Or, cette même structure définit les rôles devenus héréditaires et par conséquent détermine la conduite des uns à l'égard des autres.

Cependant, même si les Wolof accordent traditionnellement une grande importance au lien de sang, plus que les groupes segmentaires, il n'en demeure pas moins que le clan joue une importance capitale. D'ailleurs Abdoulaye Bara Diop écrit que l'enfant porte le nom de son père, « *sant* » qui était jadis un nom de clan. Celui-ci était patrilinéaire avec un « *totem* » (animal tabou « *mbañ* »), des interdits et des signes distinctifs protecteurs (« *baax* ») : motifs ou formes de coiffures, boucles d'oreilles particulières. La famille wolof se structure par les liens du sang qui définissent les rapports entre les uns et les autres qui, aujourd'hui, ne sont pas épargnés par les dures réalités du changement social. Quand A. Bara Diop décrit l'éclatement de la structure familiale par l'introduction de l'économie de marché on le comprend d'autant plus clairement.

Dans son ouvrage intitulé *Les griots wolof du Sénégal*<sup>15</sup>, Isabelle Leymarie mentionne que les griots sont organisés en groupes distincts. Ils défendaient ainsi l'honneur des souverains et maintenaient généralement des relations familiales avec les membres de la cour. En ce sens, ils étaient les porte-paroles de leur peuple chargés d'annoncer des nouvelles. En le décrivant, Isabelle Leymarie montre les quelques fonctions sociales du griot qui se résumaient aux différents services rendus à son peuple : médiateur social dans la mesure où il intervenait pour résoudre les conflits entre les familles. Ces fonctions ne restent pas sans conséquence sur son être social. Aux yeux des autres membres de la communauté, ces gens ne pouvaient mener une vie décente compte tenu de leur mobilité dans la sphère sociale, ni se marier avec quelqu'un d'extérieur à leur caste. Conscients de cela, ils n'attendaient aucune considération honorifique. Durant la période coloniale, leur essor, selon Isabelle Leymarie, est mal connu. Elle témoigne par-là que la période coloniale a dissout les valeurs traditionnelles africaines, par la mise en place d'éléments favorisant l'assimilation de la culture occidentale, avec, par exemple, la création d'écoles française. La théorie de l'assimilation, mentionne-t-elle, proclamait l'égalité fondamentale de l'homme et visait à accorder aux Sénégalais des droits

---

<sup>14</sup>Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p.29.

<sup>15</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *Les griots wolof du Sénégal*, Paris, Maisonneuve et Larose.

politiques équivalents à ceux des citoyens français. En réalité, cette assimilation entraînait une destruction plus ou moins profonde des valeurs et des coutumes africaines<sup>16</sup>. La nouvelle politique sociale avait mis les griots dans une situation ambiguë. Ils devenaient ainsi des pions du colonisateur par l'échange de secrets sur la société.

Cette situation est due au fait que l'ordre social traditionnel était bouleversé par le système colonial. Les souverains n'ont plus de pouvoir sur leur sujet et le griot qui lui doit ses services n'a plus où exercer son art, sauf s'il reste attaché à ce maître vaincu. Certains d'entre eux se sont rangés du côté de l'administration en chantant les louanges des hommes politiques. Après l'indépendance, les griots continuaient de perpétuer la tradition sous une autre forme. Sous le magistère senhorien, soulignent Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw<sup>17</sup>, les griots journalistes étaient exclus des reportages en direct, en-dehors de la couverture de la fête nationale du 4 avril et des manifestations sportives, lutte et l'hippisme, sans lien direct avec la politique. Ils étaient cantonnés dans des discours types narrations du passé et la recreation des veillées culturelles africaines, à travers des émissions folkloriques et historiques animées par le « *Regroupement des Grands griots du Sénégal* ». Le but recherché selon les deux auteurs, n'était point la production d'un discours visant à légitimer le pouvoir en place, mais une grammaire devant contribuer à « *éveiller* » le peuple, à réarmer la jeunesse sénégalaise et à consolider la nation, à travers des exemples tirés de la mémoire collective.

Isabelle Leymarie analyse dans cet ouvrage le rôle des griots et leurs fonctions, dans des contextes historiques et sociaux différents, ainsi que la façon dont ils ont été affectés par les changements survenus depuis la colonisation. Elle aborde également l'évolution des musiques et danses wolof depuis les temps anciens jusqu'à l'époque actuelle. On comprend donc le sort que ces derniers ont subi durant les années pré et post colonial. Mais à travers le titre *Les griots wolofs*, le thème de l'ouvrage reste grandement vague et malheureusement le titre ne précise pas davantage sur quel point doit être centrée l'analyse. Même si un effort grandissant est fourni pour appréhender le griot, aussi bien dans ses « *fonctions* » que dans son interaction avec autrui, le titre doit au moins élucider la restriction de l'objet d'étude et montrer comment les griots s'adaptent aux changements sociaux de manière plutôt profonde que succincte.

Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw dans « Les griots journalistes du Sénégal, les maîtres

---

<sup>16</sup>*Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>17</sup>Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw, 2008, *op.cit.*

de la parole wolof entre tradition et modernité », affirment qu'ils adaptent leur art chaque fois que la situation le demande. Isabelle Leymarie s'en réfère pour faire comprendre que la substance d'éléments traditionnels dans la vie politique moderne a aussi permis aux griots de conserver quelques-unes de leurs fonctions. Pour ces auteurs, les rapports dans ce cas ne sont pas contractuels, mais plutôt d'une association personnelle durant toute la vie, entre un patron et son client. Ces relations sont fondées sur une loyauté considérable des deux côtés. C'est en ce sens que les griots wolof, selon ces deux auteurs, passent « *du statut de « maître de la parole à celui de journaliste »* ».

Les griots « *des États wolof de la Sénégalie* » étaient des journalistes, même si, à la différence près de l'écriture, le rôle d'informateur restait le même. L'époque coloniale n'a pas favorisé l'activité des griots. Il a fallu attendre l'indépendance du Sénégal en 1960 pour que les griots puissent se convertir dans d'autres domaines. C'est ainsi qu'on retrouve certains d'entre eux à Radio Dakar. Avec la convention collective des journalistes professionnels et à l'appui, le « *Code de la presse* »<sup>18</sup>, les conditions requises pour cette profession entrent en ligne de compte avec ce qu'incarne traditionnellement le griot. Le journaliste professionnel est celui qui a pour occupation principale, régulière et rétribuée, l'exercice de sa profession dans une agence d'information, une entreprise de presse publique ou privée, de presse écrite, parlée ou filmée, quotidienne ou périodique, et qui en retire le principal des ressources nécessaires à son existence. Ainsi, le griot n'est plus le « *parasite* » ou le « *flatteur* », il devient un acteur du développement et renoue avec un « *passé authentique et glorieux* », celui des ancêtres marchant devant les troupes royales, armés de leur seul courage, voix et tam-tam. En poussant son peuple à prendre conscience de son histoire, le griot convoque le passé pour élucider le présent.

Cet article est intéressant dans la mesure où il permet d'appréhender les griots face aux situations du moment. Il permet aussi de comprendre le griot dans les interactions, les techniques de management mises en avant chaque fois que la situation l'exige. On retient ainsi de cet article que le changement social a affecté le statut du griot qui devient « *journaliste professionnel* » parce qu'il était « *généalogiste* » ; « *généalogiste* » parce que « *maître de la parole* » et était l'historien de son peuple. Nous pouvons en retenir que le griot s'adapte à toutes les situations, déterminant ainsi son existence. Cependant, en évoquant la disparition de griots dans le domaine du journalisme, Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw ont

---

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 139.

omis de mentionner le devenir de ceux-ci. Selon eux, Elhadji Mansour Mbaye a regagné radio Sud-FM de Dakar après son limogeage de la RTS (Radio Télévision Sénégalaise), sous le pouvoir de Wade. Une telle opportunité n'existe plus aujourd'hui, car l'instruction a favorisé le développement et la concurrence journalistique. Aussi la fin des « *griots journalistes* » est-elle synonyme de la fin des griots wolof ?

En parlant d'organisation, qu'elle soit politique ou sociale, Éric Pollet et Grace Winter dans *La société Soninké (Dyahunu, Mali)*<sup>19</sup> mentionnent que la connaissance des ethnies de langue mandé est relativement réduite. Les chercheurs ont le plus souvent limité leurs investigations à des sujets particuliers : histoire, religion, technique. On possède cependant sur l'organisation sociale, quelques descriptions d'ensemble, succinctes. Cet ouvrage évoque entre autres, l'« *Organisation sociale* » et l'« *Organisation politique* » qui nous intéressent ici pour comprendre les changements intervenus. Ces parties traitent essentiellement de la place des « *nyakamala*<sup>20</sup> ». Le reste de l'ouvrage ne nous renseigne pas sur la condition des « *maîtres de la parole* », encore moins sur la situation de leur classe d'appartenance. Quant à la partie sur l'organisation sociale, Éric Pollet et Grace Winter rappellent que la société soninké, comme les autres ethnies mandées (ou manding), se compose d'un ensemble de clans (« *dyamu* »). L'institution « *dyamu* » vidée de sa substance, il n'en reste plus guère actuellement que l'usage de ce patronyme pour donner aux membres du clan le sentiment de leur appartenance commune. Le vocable « *dyamu* » n'est en fait plus employé qu'à ce « *second sens* ».

Les deux auteurs mentionnent que c'est au niveau des clans qu'interviennent d'une part, les différents types d'alliances, d'autre part certaines relations d'évitement. Ce qui par la suite, aboutit à la hiérarchisation de la société, fondant l'inégalité sur la naissance en dominant le système soninké. L'ensemble des relations sociales est organisé en termes de pouvoir et de prééminence. Une première division fait état entre la condition des hommes libres et celles des esclaves. La classe libre est divisée en deux castes, la noblesse et les « *nyakamala* » ou homme de métier. L'analyse de la condition des griots est décrite dans ce cas en rapport à la condition des autres membres de leur classe d'appartenance. Ainsi, en décrivant brièvement le rôle des griots dans la hiérarchie sociale, Éric Pollet et Grace Winter soulignent qu'il va des chansons de louanges à l'animation cérémoniale à travers les

---

<sup>19</sup> Eric Pollet et al., 1971, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Editions de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.

<sup>20</sup> « *Nyakamala* », terme qu'utilisent Eric Pollet et Grace Winter pour désigner les gens de castes inférieures dont font partie les griots.

instruments de musiques utilisés.

Cet ouvrage sur la société soninké aide à comprendre comment les classes sociales ont pris naissance dans cette société. Pour répondre à leurs propres besoins, les hommes se sont divisés en classes sociales aboutissant à des castes, les unes supposées supérieures aux autres. La nature de cette subdivision réside aussi bien dans l'ordre des tâches quotidiennes exécutées que dans la psychologie de chaque membre. Bien que ces auteurs aient décrit les rapports définissant les conditions sociales de chaque caste, ils n'ont fait qu'accentuer leur analyse sur les fonctions de chaque caste, sans pour autant prendre en compte leurs interactions et l'aboutissement final. On peut comprendre le griot dans la société manding en pointant l'analyse à d'autres niveaux hormis son seul rôle social. De manière générale, il faut partir des interactions pour comprendre le griot dans la société manding en intégrant la dimension des changements intervenus.

Ce qui nous conduit à nous intéresser au contenu que Julia Ogier-Guindo livre de l'analyse d'un chant *Jula* recueilli en 2009 au Burkina Faso. Dès le début de « Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula »<sup>21</sup>, article consacré à cet effet, elle mentionne que la tradition orale est encore vivace chez les Manding d'Afrique de l'Ouest. Dans la partie intitulée « *Langue et société mandingue* », elle revient sur la répartition géographique des Manding dans la sous-région ouest-africaine et les composantes de la hiérarchie sociale qui caractérisent cette société. Elle renseigne au passage que les Manding sont majoritairement convertis à l'Islam depuis le XIXe siècle, mais conservent des cultes animistes dans un syncrétisme complexe. Elle rappelle aussi l'existence de « *castes* » composées de trois grands groupes endogames : hommes libres de naissance (« *horon* »), griots et artisans (« *nyakamala* »), captifs de tradition (« *woloso* »). Dans des situations institutionnelles (au sens où le griot agit lors d'un événement), le griot est par sa position et le rôle social qu'il incarne, l'acteur prépondérant dans la construction des représentations sociales.

En prêtant attention à l'« *Oralité* », Julia Ogier-Guindo rappelle la force de la parole qui ne peut être comprise que dans les circonstances de sa production. Ces paroles créent des rapports sociaux devenant de fait, des éléments socialisateurs. Pour mieux le comprendre, elle

---

<sup>21</sup>Julia Ogier-Guindo, 2010, « Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula. Signes, Discours et Sociétés », *Discours et institutions*, consulté le 26 Janvier 2014 sur <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2074>. ISSN 1308-8378.Erghigdgh.

cherche à étudier le lien étroit entre la forme des textes oraux et les valeurs de la société engagées dans l'acte de la parole. Elle mentionne que l'étude de cette problématique peut alors être formulée ainsi : « *quelles sont les formes littéraires du discours du griot en situation institutionnelle, et quel est leur rôle dans la recherche d'un consensus social ?* » Ce qui la conduit à traiter explicitement les « *Fonctions sociales du griot* ».

En effet continue-t-elle, dans la société manding, il existe des types de discours comme les louanges et les chants qui ne sont récités qu'à l'occasion d'événements. Ceux qui les mettent en scène sont appelés "Jeli" (griots en français). Ils deviennent ainsi les gardiens héréditaires de la tradition orale. Par ce rôle social, ils maîtrisent le passé des gens à travers l'histoire contenue dans les généalogies patronymiques. Ce qui, selon elle, fait dire à Jan Jansen<sup>22</sup> que le griot artisan de la parole, accomplit sa tâche en transformant le matériau humain brut en personne socialisée. D'une certaine manière, le statut du griot qui est de détenir la parole dans la société à travers les cérémonies, les généalogies et les chants, fait de lui un personnage craint.

Le griot donne sens aux événements et aux relations. Il peut jouer un rôle important dans la recherche du consensus, souvent il peut transformer les moments de paix en situations de conflits. Faisant référence à Sory Camara dans « *Gens de la parole* »<sup>23</sup>, Julia Ogier-Guindo rappelle que l'appartenance du griot à la « *caste nyamakala* » fait de lui un personnage puissant. Il joue un rôle essentiel dans la société comme intermédiaire, représentant les personnalités et parlant pour elles. Le statut du griot n'est pas sans conséquence néfaste, contesté souvent et aliéné, dans la mesure où il dépend des *nobles horon*, sa survie repose essentiellement sur les cadeaux offerts. Aujourd'hui, son image fait référence dans de nombreux cas, à des flatteurs qui ne cherchent qu'à extorquer de l'argent aux gens dans la mesure où beaucoup de gens accordent peu de crédit à l'histoire qu'il raconte. L'auteur continue en rappelant que la présence impérative des griots aux cérémonies telles les mariages, occasionne d'importantes dépenses empêchant parfois les jeunes gens de se marier,<sup>24</sup> car il faut impérativement donner aux griots qui, sans être invités, prendront part à la fête. Au terme de son analyse, Julia Ogier-Guindo fait remarquer que malgré la position contestée du griot, la parole est un puissant moyen de construction de relation sociale, surtout quand elle est prononcée dans des circonstances institutionnelles, à plus forte raison, par un

---

<sup>22</sup> Jan Jansen, 2000, *op.cit.*

<sup>23</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*

<sup>24</sup> Elle prend exemple du Mali.

spécialiste qui la maîtrise. Elle rappelle les sens de la chanson d'Alassane Guindo<sup>25</sup>, objet d'analyse dans cet article.

L'originalité de cet article dans le cadre de notre travail, réside essentiellement dans la place que son auteur accorde aux stratégies d'adaptations auxquelles les griots sont confrontés. On retient donc de l'auteur que la parole est un moyen essentiel de concilier les rapports entre les uns et les autres. C'est ce qui la rapproche davantage de Jan Jansen pour qui le griot en récitant la généalogie des gens les y intègre, construisant ainsi socialement les relations. Cependant, avec le changement social, la question est de savoir si le statut actuel du griot permet cette continuité traditionnelle dans la mesure où, comme elle le mentionne, les réalités du passé ne sont pas celles d'aujourd'hui. Ce qui nécessite une prise en compte des mutations sociales dans la société manding.

En parlant d'analyse des propos de griots, on fait également référence à Djibril Tamsir Niane qui rappelle qu'il doit le contenu de « *Soundjata ou l'épopée mandingue* »<sup>26</sup> à Jéli Mamadou Kouyaté. Dans l'*Avant-propos* de cet ouvrage, Niane écrit :

Aujourd'hui, dès qu'on parle de griot, on pense à cette « caste de musiciens professionnels » faite pour vivre sur le dos des autres ; dès qu'on dit griot, on pense à ces nombreux guitaristes qui peuplent nos villes et vendent leur « musique » dans les studios d'enregistrement de Dakar ou d'Abidjan<sup>27</sup>.

Si aujourd'hui, le griot est réduit à tirer de son art musical ou même à travailler de ses mains pour vivre, poursuit-il, il n'en a pas été ainsi dans l'Afrique antique.

Autrefois, les griots étaient les conseillers des rois, détenant les constitutions des royaumes par leur mémoire. Chaque famille de prince avait son griot, conservateur de la tradition. C'est parmi eux que les rois choisissaient les percepteurs des jeunes princes, fait comprendre Niane. Dans la société africaine bien hiérarchisée d'avant la colonisation, le griot, par son rôle social, apparaît comme l'un des plus importants membres de celle-ci, car il détenait les coutumes, les traditions et les principes de royauté. L'auteur fait comprendre que malheureusement, les bouleversements sociaux issus de la colonisation font qu'aujourd'hui les dépositaires de la parole dans la société précoloniale doivent vivre autrement, aussi tirent-ils profit de ce qui jusque-là avait été leur fief : l'art de la parole et de la musique. Ainsi selon l'auteur, ce livre est le fruit d'un premier contact avec les plus authentiques traditionalistes du

---

<sup>25</sup>Alassane Guindo est le griot dont les chants ont fait l'objet d'analyse dans cet article.

<sup>26</sup>Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*

<sup>27</sup>*Ibid.*, p.5.

Manding. En présentant cet ouvrage comme un rapport, Niane fait comprendre qu'il s'agit du résultat d'une rencontre avec les griots gardiens de la tradition du Manding. C'est donc Jéli Mamadou Kouyaté qui révèle les différents rôles du griot dans la société manding. En reprenant ce discours, Niane commence par l'épisode qu'il intitule « *la femme-buffle* ». On retient qu'au tout début de cette partie c'est Gnankouman Doua le griot du roi Naré Maghan ou Maghan Kon Fatta père de Soundjata, qui était l'intermédiaire entre le roi et ses étrangers.

Pendant que Naré Maghan devait marier Sogolon, mère de Soundjata, c'est encore Gnankouman Doua qui devient l'intermédiaire, présentant les noix de kola aux deux chasseurs désormais considérés comme parents de Sogolon. On comprend donc les propos de Sory Camara dans *Gens de la parole*, selon lesquels le Malinké a toujours besoin d'intermédiaires tout au long de sa vie. Ce qui, selon lui, donne du sens à l'existence des griots dans cette société. Après les dures épreuves subies par le roi durant sa première nuit avec Sogolon qui lui a refusé l'accomplissement de son droit d'époux, c'est au griot Gnankouman Doua qu'il s'est confié le lendemain<sup>28</sup>. Plus tard, après l'accouchement de Sogolon de Soundjata, c'est une autre femme qui a porté la nouvelle au roi que son épouse venait de mettre au monde un garçon. Le roi n'a pas réagi. C'est seulement quand la nouvelle vient de son griot Gnankouman Doua qu'il se met dans tous ses états de roi, distribuant des cadeaux à ceux venus se joindre à lui pour manifester leur joie dans sa cour<sup>29</sup>.

Dans les sociétés du Manding, chaque famille royale avait son griot. Chose que Naré Maghan a fait comprendre à Soundjata :

Mari-Djata<sup>30</sup>, je me fais vieux, bientôt je ne serai plus parmi vous ; mais avant que la mort ne m'enlève, je vais te faire le cadeau que chaque roi fait à son successeur. Au Manding, dit-il, chaque prince a son griot : le père de Doua a été le griot de mon père ; Doua est mon griot ; le fils de Doua, Balla Fasséké que voici sera ton griot<sup>31</sup>.

Durant les règnes de Soundjata c'est Balla Fasséké qui reste à ses côtés lui rappelant les principes pour bien gouverner. Ainsi, dès les premiers moments de Soundjata, Balla Fasséké était là, durant son enfance il était là, au moment de lui apprendre à devenir « *homme* » il était là<sup>32</sup>. Lorsque les troupes de Soundjata s'apprêtent à se battre contre celle de Soumaoro, c'est lui qui par sa voix, donne du souffle au roi. Il rappelle que les griots sont les hommes de la

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 30. Ce qui montre que le griot détenait les secrets de son peuple.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 33.

<sup>30</sup>Soundjata est aussi appelé Mari-Djata dans cet ouvrage de Niane.

<sup>31</sup>*Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 49.

parole donnant vie aux gestes des rois. Mais, poursuit-il, la parole n'est que parole, la puissance réside dans l'action ; le roi doit être homme d'action. Ainsi il rappelle à Soundjata l'histoire du Manding pour que celui-ci reste digne de ses ancêtres. Après la reconquête du Manding, Soundjata proclame les griots maîtres des cérémonies et donne aux Kouyaté, par Balla Fasséké Kouyaté, la possibilité de plaisanter sur toutes les tribus, en particulier les Kéita<sup>33</sup>. Et les griots deviennent ainsi les maîtres des cérémonies.

Cet ouvrage qui retrace ce que doit être la fonction du griot en milieu manding, demeure la parfaite illustration du griot dans la forme authentique de cette société. Les limites de cet ouvrage résident essentiellement dans le fait qu'il ne montre point les changements intervenus chez les griots. Ce qui fait qu'on ne comprend pas comment le griot parvient à surmonter les changements que traverse son monde. Plus encore, les griots tant décrits dans cet ouvrage sont très peu nombreux aujourd'hui.

Sur la même lancée d'étude portant sur le griot, Sory Camara dans « *Gens de la parole Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké* »<sup>34</sup>, livre une analyse systématique sur la condition sociale et le rôle des griots. Le plan de l'ouvrage se résume en trois grandes questions. La première partie cherche à répondre à cette question: « *Quelles sont les conditions sociologiques et culturelles qui rendent possibles les comportements et les activités du griot ?* ». La deuxième partie cherche à répondre à la question « *A quel besoin psychologique et à quelles exigences de physiologie sociale peuvent-ils répondre ?* ». La troisième et dernière partie répond à la question « *Y a-t-il d'autres structures répondant à ces mêmes problèmes et à quel niveau ?* »<sup>35</sup>. Ces questions découlent de la position fonctionnaliste qu'il a adoptée et qu'il considère comme cheminement dialectique permanent entre l'institution qu'il étudie (griottisme), et la société dans son ensemble. Pour lui, cette attitude ne traduit pas du tout un fonctionnalisme dogmatique comme on peut le voir. Les griots selon lui, n'ont pas été inventés par quelque intention ou quelque volonté, pour remplir telle ou telle fonction ; ce qui n'exclut nullement qu'ils en remplissent une. Ils existent et c'est là une donnée première pour l'observation n'impliquant pas nécessairement une fonction. Mais, mentionne-t-il, pour qu'ils puissent continuer d'exister dans la société contre 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.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>34</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 10.

En reprenant le fonctionnalisme à son propre compte, l'auteur part de la société malinké comme point d'ancrage et ressort les principes fondamentaux incontournables au maintien de toute société. Il montre ainsi que les griots appartiennent à la catégorie des « *ñàmàkálá* » qui ont un statut intermédiaire entre les « *horo* » (nobles) et les « *joŋ* » (esclaves). Chaque classe sociale a ses fonctions, chaque fonction exercée détermine le devenir de ceux qui s'y livrent. Cette subdivision de la société lui confère l'appellation de « *société clanique* »<sup>36</sup>. C'est à partir des légendes mythiques que naissent les plaisanteries entre les clans. Mais, fait-il comprendre, la société malinké n'est pas que clanique. C'est une société dont les groupes sont subordonnés les uns aux autres, donc hiérarchique : hiérarchie des sexes, hiérarchie des castes.

Vis-à-vis du premier, mentionne-t-il, la position des griots révèle une ambiguïté. Dans la seconde, les personnages en question tiennent une position intermédiaire entre les nobles et les esclaves, participant à la fois des deux états. Aussi à d'autres niveaux de la société, « *les gens de la parole* » interviennent comme des médiateurs sociaux, c'est aussi leur rôle. Dans quelle mesure cette situation est possible ? Comment un groupe d'individus de classe sociale inférieure, de conditions sociales remises en question peut-il entreprendre une telle démarche ? À cet effet, ne peut-on pas considérer les griots aptes à construire des relations sociales ?

En intitulant la troisième partie « *Le rôle du griot* », Sory Camara s'est, avant tout, intéressé à la question de l'intégration du griot dans la société malinké. C'est ainsi qu'il recense trois éléments pour canaliser la signification du personnage du griot. Il s'agit essentiellement de la position d'aliénation morale, assignée par le don, car « *Le griot ne fait que recevoir sans jamais donner* », pour preuve ses conduites déviantes et ses comportements à l'égard de certaines valeurs sociales comme la religion. Il semble qu'un élément important ressorte de cette analyse et rende possibles les situations décrites. Il s'agit de la parole. En reprenant la configuration sociale de la division des tâches, on peut aisément comprendre en quoi les « *ñàmàkálá* » sont inférieurs aux « *horo* ». En effet, dans la société manding, la caste des griots est censée animer les cérémonies. De ce fait, ils deviennent les maîtres des cérémonies et peuvent exiger des droits. Les *horo* sont contraints de donner aux griots même s'ils ne le souhaitent pas. Selon Sory Camara, il convient de chercher dans sa vie propre et ses comportements, l'explication dernière de la situation particulière qui lui est échue. C'est donc

---

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 29.

sa situation de gens de la parole, l'inviolabilité ou l'immunité dont il bénéficie, la liberté d'expression dont il jouit, qui le placent dans des conditions génératrices de déviances. Or, en reconsidérant les griots comme maîtres de la parole, il semble que Sory Camara essaie de déterminer en quoi le statut du griot est socialement légitimé : c'est parce que le griot détient la parole qu'il a fini par détenir l'ensemble de ses statuts.

Cette analyse systématique du rôle et de la condition sociale des griots dans la société malinké se focalise comme on peut le constater, sur les fonctions sociales des griots. En exposant plus largement sur cette condition sociale, l'auteur recense un certain nombre d'éléments qui déterminent le griot dans la société malinké. On se rend compte que tout le contenu de son ouvrage est réservé au griot de l'ancien empire du Mali, alors que les fonctions tant dévolues aux griots dans le passé ne sont pas ou presque plus connues de la majorité des griots actuels. C'est dire que Camara a omis de montrer que le griot d'autrefois n'est plus celui d'aujourd'hui. Ce qui peut d'ailleurs susciter des questionnements quant à une telle possibilité. En revanche il a souligné à tort, car sans y accorder plus d'importances, que dans la période couronnant les indépendances, les griots qui chantaient l'exploit des héros d'autrefois se consacrent à la récitation des généalogies des gouvernants du moment. Il mentionne que les sujets de leurs chansons se sont enrichis de thèmes nouveaux : l'indépendance, l'unité africaine, le désarmement, etc.<sup>37</sup> C'est là d'ailleurs que les fonctions du griot, son statut et ses attributs sociaux ont commencé à se transformer l'amenant à développer de nombreuses stratégies d'adaptation que Sory Camara n'a pas mentionnées.

Dans cette logique d'étude sur les griots, se comprend également l'article intitulé « Les griots Diabaté de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre »<sup>38</sup> de Jan Jansen. L'importance du mandé et la place qu'il occupe selon Jansen dans la conscience historique ouest-africaine se justifient à partir de l'exploit de Soundjata, désigné comme roi du 13<sup>e</sup> siècle par les administrateurs coloniaux et bon nombre de chercheurs africains. C'est ce qui justifie le fait que les griots Diabaté de Kéla célèbrent tous les sept ans la version dite « officielle » de l'épopée de Soundjata dans le Kamabolon, un sanctuaire près de Kangaba. Et Djibril Tamsir Niane écrit en ce sens :

En pays mandingue, la tradition historique orale se présente comme un enseignement structuré et codifié ; les Malinké, pour reprendre l'expression de Yves Person, ont une « tête historique » ; la

---

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 8.

<sup>38</sup>Jan Jansen, 2004, *op.cit.*

structure sociale fondée sur la gérontocratie favorise une bonne conservation de la tradition<sup>39</sup>.

Les griots Diabaté de Kéla, selon l'auteur, jouissent d'un prestige dans le monde mandé, car ils détiennent la version dite « officielle » de l'épopée de Soundjata. Mais comment cela se fait-il ? En milieu mandé, les rôles sont socialement définis à partir de l'attribution de patronymes, en raison du lien que les ancêtres ont entretenu avec Soundjata. Bref, selon Jansen, le système patronymique, et donc l'épopée de Soundjata, constitue une charte politique pour le monde mandé, puisqu'il définit les règles selon lesquelles on établit et justifie toute collaboration. De ce fait, il existe des séries de phrases élogieuses pour expliquer le rapport patronymique de chaque famille à Soundjata. C'est le griot qui, par sa position de « maître des cérémonies », est chargé de décliner la généalogie des familles. En effet, Jansen remarque que la considération accordée aux griots, par les uns et les autres, dépend de ce que leurs ancêtres ont réalisé dans l'histoire aux côtés de Soundjata. En vérité, ceux pour qui les paroles de griots sont véridiques font partie de ceux dont les ancêtres ont réalisé un exploit aux côtés du roi Soundjata. Pour les autres, « *Les griots ne sont que des quémandeurs qui ne font que flatter les gens qui ont des poches bien remplies d'argent* ».

Pour comprendre les circonstances dans lesquelles les activités des griots ont pris naissance, J. Jansen remonte à la hiérarchie sociale de la société manding d'antan. Elle comprend les « nobles », les « nés libres » et les « niamakalaw ». La classe des « niamakalaw » est constituée de forgerons, de menuisiers, de « maroquiniers », de griots. Les niamakalaw ont donc pour tâche de transformer la « nature » en « culture ». Ainsi, le griot en créant l'identité sociale des gens et en la rattachant au passé, construit un monde « civilisé ». D'où le constat selon lequel le griot, par sa capacité à montrer aux gens que leur passé détermine leur présent, à travers le rapport de leurs ancêtres à Soundjata, transforme leurs individualités, et les intègre socialement parlant. C'est ainsi que le griot valide leur statut social. Les griots de Kéla, à travers les événements de Kamabolon ont la lourde tâche de garder secrète cette tradition, à partir d'un système qui fait que le récit de Soundjata ne peut facilement tomber dans l'oubli. Par la personne du « Kumatigi », les griots Diabaté de Kéla font de la transmission du savoir oral un processus sociologique, inscrit dans le processus de socialisation pour les membres de leurs groupes d'appartenance. Ce qui fait dire à J. Jansen que l'expression « [...] un vieillard qui meurt en Afrique est une bibliothèque qui brûle [...] » n'est pas toujours le cas chaque fois qu'un vieillard griot meurt. D'où la justification de leur

---

<sup>39</sup>Djibril Tamsir Niane, 1974, « Histoire et tradition historique du Manding », Revue *Présence Africaine*. Paris, Numéro 89, Volume 1, p. 59-74.

prestige, car durant les événements de Kamabolon, aucun enregistrement n'est permis et l'auditoire est appelé à se tenir à quelques mètres des lieux où se déroule la récitation de la version « officielle » de l'épopée de Soundjata.

Cet article est intéressant dans le cadre de cette étude, car il traite de la particularité des Diabaté de Kéla. En montrant les conditions dans lesquelles prennent naissance les activités des griots, Jansen remonte dans l'histoire tout en faisant la sémantique des rapports sociaux conditionnés par le passé à travers la sémantique que les griots sont appelés à sauvegarder jalousement. Ce qui fait que tout autre usage de leur secret est difficilement pardonnable. En montrant les stratégies permettant aux griots de garder la tradition vivante, l'auteur fait comprendre que ceux-ci s'adaptent à toutes les situations. C'est pourquoi il préconise l'usage de l'observation quant au recueil des données sur le griot en action. Ainsi, l'accent est mis sur les comportements donnant à voir le griot en situation d'interaction avec son public, et c'est là tout l'intérêt de cet article dans cette étude. Mais il reste à analyser le griot dans le changement social, pour savoir s'il peut réellement assurer cette possibilité à transformer la nature en culture.

Pour Djibril Tamsir Niane, dans son article intitulé « Histoire et tradition historique du Manding »<sup>40</sup>, la transmission de la tradition orale doit désormais être considérée comme un processus historique, dans la mesure où de nombreuses mises au point et d'importants travaux ont largement puisé dans la tradition orale. Niane préconise ainsi une analyse critique quant à l'écueil de la tradition orale, à son but moralisateur, à sa dose de subjectivité propre au récitant et à sa société, car c'est une histoire « engagée », en ce sens qu'elle vise à former des esprits et à perpétuer la tradition. Spécialiste des Manding, il rappelle que « *pour le noyau manding même, tout gravite autour du Corpus de Soundjata* ». Il mentionne toutefois qu'il est difficile d'assigner à la « *Composition du Corpus* » une date précise. La tradition retient à cet effet le règne de Mansa Saman, et selon toujours la tradition, c'est ce dernier qui aurait institué « *le rite de commémoration qui se fait autour de la fameuse case-musée, ou Kama-Bolon* ». En rappelant plusieurs villages comme « *Keyla* », « *Kita-Niagassola* », « *Fadama* », « *Kankan* » qui jouent le rôle de centres historiques, Niane rappelle qu'ils datent seulement de l'éclatement du Mali. L'école de Keyla constitue le centre historique le plus ancien. Il soutient également que « *Le Corpus de Soundjata est la base de toutes les traditions* ». Son contenu tel qu'il l'expose peut se résumer par la genèse du Manding : de ses origines à Soundjata, les

---

<sup>40</sup>*Ibid.*

Keita sont censés descendre de Sourakata.

Tout l'intérêt que nous accordons à cet article dans le cadre de notre étude, réside essentiellement dans le traitement que l'auteur réserve à la tradition orale en plaçant les griots au centre de son analyse. Conscient des limites qu'elle présente, Niane développe une vision beaucoup plus historique quant à son contenu. C'est ainsi que se comprend la place du griot dans les sociétés à oralités, tel le cas de la société manding. Mais il reste à savoir ce qu'est le griot dans le monde actuel avec des changements sociaux.

Dans cette même logique, Jan Jansen, dans son ouvrage intitulé *Epopée, Histoire et Société Le cas de Soundjata Mali et Guinée*<sup>41</sup>, fait comprendre que l'épopée de Soundjata est un « *secret* » dont les Diabaté sont collectivement les dépositaires. L'épopée n'a de sens que lorsque l'un des leurs la récite. En partant de l'ancien empire du Mali, il considère Soundjata comme fondateur d'un empire considérable, occupant de ce fait une place essentielle dans l'histoire de l'Afrique occidentale. En fondant le Mandé, Soundjata assigne à chacun de ses collaborateurs une fonction. C'est ainsi qu'on retrouve en milieu mandé des guerriers, des chasseurs, des cordonniers, des forgerons ou encore des griots<sup>42</sup>. Une thèse confirmée par Djibril Tamsir Niane lorsqu'il rappelle, dans « *Soundjata ou l'épopée mandingue* »<sup>43</sup>, le partage du mandé par Soundjata. C'est ainsi que « *le passé dans le présent* » apparaît à la base de maintes identités collectives. La préservation du passé et le rôle d'historien reviennent aux griots. Dans la conservation des récits sur Soundjata, mentionne-t-il, récits transmis d'une génération à l'autre, un rôle primordial est joué par les « *Jéli* », qui sont les bardes traditionnels de l'Afrique occidentale. Le griot est le spécialiste des louanges, des récitations et des narrations historiques, notamment celles où Soundjata et ses collaborateurs sont les héros.

Mais en quoi le griot peut-il être le détenteur de la mémoire du peuple mandé ? Pour Jansen, la mémoire du griot ne saurait être comprise qu'en relation avec la communauté où elle s'exerce. En s'intéressant aux griots de Kéla, Jansen trace les contours de sa recherche. En effet, comme mentionné dans son article intitulé « Les griots Diabaté de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre », Jan Jansen les présente comme étant les seuls détenteurs de la « *version vraie* » de l'épopée de Soundjata, thèse déjà développée dans « *Epopée Histoire et Société Le Cas de Soundjata Mali et Guinée* » lorsqu'il revient sur les événements de

---

<sup>41</sup> Jan Jansen, 2001, *Epopée, Histoire et Société, Le cas de Soundjata (Mali, Guinée)*, Paris, Karthala, 2001.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>43</sup> Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*, p. 142.

Kamabolon. Ces événements ne se déroulent que dans un contexte spécifique autour d'acteurs particuliers dont les statuts sont socialement validés (en référence au « *Kumatigi* » et les quelques notables griots qui assurent le déroulement de la cérémonie).

En présentant ses recherches comme le lien existant entre la teneur de l'épopée de Soundjata et l'organisation de la société mandé, J. Jansen dans une perspective historique, conçoit la situation de différentes manières, afin d'intégrer le contexte sociohistorique de la version de Kéla. Pour comprendre la réalité et cerner le vécu quotidien des peuples du mandé, il importe de retracer leur histoire en rapport avec Soundjata. Le « *Jàmy* » est le dénominateur de cette entreprise.

Cette vérité historique sur le Mandé est détenue par les *Jeli* (griots). La position des griots dans la hiérarchie de la société manding d'antan révèle leur appartenance à la catégorie des « *niamakalaw* », caste de position inférieure. Ils s'occupent, selon les termes de Sory Camara et même selon Jan Jansen, « *des tâches impures* » ; ce qui les place dans une situation d'infériorité par rapport aux nobles (« *horon* »). Le griot par sa position de détenteur de la parole, jouit d'un statut particulier au sein de la classe de « *ñàmàkálá* » et au-delà même de celle-ci. Selon cette logique, Jansen pense que les griots de Kéla sont dénués de honte quand ils racontent la généalogie d'une personne évitant ainsi le risque de doutes quant à leurs propos. Le secret révélé en public l'est avec la « *manière* » chez les griots Diabaté de Kéla avec toute la vitalité du discours sur l'épopée de Soundjata même si certains pensent que ce sont des menteurs<sup>44</sup>. Jansen reste dubitatif par rapport à de tels propos. Pour lui, ceux qui s'obstinent à dire que les griots sont des menteurs n'ont pas saisi la réalité historique dans laquelle s'inscrivent les paroles des « *jéli* ».

En effet, comme il le mentionne, la structure du passé va de pair avec celle de la vie sociale. Un griot qui s'aventure à se prononcer par rapport à une situation donnée, s'appuie sur le passé. Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw, citant Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, mentionnent que le passé n'est sollicité qu'en faveur d'un présent dont l'arrangement réclame quelques couleurs à l'histoire. De ce fait, ceux qui ont un passé « *honteux* » se sentent mal dans leur intimité et traitent les griots de « *menteurs* ». Or tout d'abord, souligne Jan Jansen, chaque *jàmyu* fait directement référence à un ancêtre légendaire bien connu, qui représente une activité précise : « *Ce qui, en terme bambara signifierait « Bara bè jàmyu*

---

<sup>44</sup>Jan Jansen, 2001, *op.cit.*, p. 166.

*kono* »<sup>45</sup> traduit en français par « *Il y a un acte héroïque dans chaque jàmyu.* ». L'importance c'est l'activité réalisée par les ancêtres, aux côtés de Soundjata : les Kanté sont honorés par les Keita, du simple fait que Soumahoro Kanté dernier roi des Sosso, s'était battu contre Soundjata qui l'avait vaincu.

Par conséquent, les griots Diabaté de Kéla détiennent la vérité sur le passé des gens à travers les récits épiques de Soundjata, dont ils sont les seuls détenteurs. D'où la conclusion du griot « *sac à paroles* » qui n'est pas une bibliothèque qui brûle, à chaque fois qu'un griot meurt, car les Diabaté ont leur propre système de sauvegarde de l'épopée de Soundjata, source de leur prestige. C'est donc là que réside l'importance de ce travail dans le cadre de notre étude. En effet, l'ensemble des écrits de Jan Jansen que nous avons jusque-là consultés, appréhendent les griots en termes de dichotomie entre nature et culture, tout en centrant l'analyse sur les techniques de management mises en avant, dans les interactions pour s'adapter aux changements. Mais dans la plupart des cas, on y note l'absence de prise en compte des transformations sociales imposées.

En reprenant les ouvrages spécifiques sur la Casamance, en particulier les griots Manding en Casamance, nous pouvons commencer par *Espace, cultures matérielles et identités en Sénégal*<sup>46</sup>. Cet ouvrage vise, selon ses auteurs, à réexaminer la production historique, ethnographique et anthropologique dans diverses zones de la Ségambie, à la lueur des sources archéologiques et de la culture matérielle. Ibrahima Thiaw note que le thème de réflexion de cet ouvrage se trouve au cœur des préoccupations de la recherche historique et anthropologique au Sénégal. La tradition orale par le biais des griots et autres communicateurs traditionnels, n'est pas en mesure selon lui, de rendre compte de la « *survivance* » de certaines pratiques qui se démarquent du « *projet de wolofisation* »<sup>47</sup> pourtant défendue depuis les premières heures de l'indépendance du Sénégal.

En effet selon, Ibrahima Thiaw, la culture matérielle est un puissant moyen de transmission, d'affirmation et de maintien identitaire. Ainsi, l'adoption d'une nouvelle identité (conséquence du processus de wolofisation) peut être le produit de changement identitaire plus superficiel qu'il ne paraît, et il est fallacieux de penser que la nouvelle identité qui en émergera soit équivalente à celle du groupe homogène ou dominant.

---

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 109.

<sup>46</sup> Ibrahima Thiaw et al., 2008, *Espace, cultures matérielles et identités en Ségambie*, Dakar, CODESRIA.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 1.

Thiaw en considérant ainsi que la tradition orale et l'écriture ne pouvant éclaircir certains faits, pense toutefois que celles-ci peuvent à d'autres moments, compléter l'archéologie dans sa démarche. Ce que confirme Moustapha Sall lorsqu'il mentionne dans son article « Culture matérielle céramique et identités en pays Fogny (Casamance-Gambie) »<sup>48</sup> que la seule méthodologie, basée sur le recueil des traditions villageoises et l'exploitation des documents écrits n'a pas permis de clarifier la complexité de la longue évolution de l'histoire du peuplement et des identités dans cette région. D'où la nécessité selon lui, de recourir à d'autres sources alternatives par le biais de recherches ethnoarchéologiques et archéologiques. Au début de cet article, il souligne que l'objectif est de rassembler tous les éléments culturels, soit l'ensemble des informations contenues dans les objets de la culture matérielle céramique, afin de mieux cerner comment les populations se sont édifiées, dans une dynamique résultant des interactions culturelles et sociales.

L'étude de ces deux articles ne nous renseigne pas sur les griots, encore moins sur leurs existences dans les sociétés évoquées. En revanche, le résumé des deux articles montre la place de l'oralité dans les démarches empruntées, même si on se désole de l'idée que ces deux auteurs se font des griots. À retenir également que ces articles nous aident à comprendre le peuplement de l'espace sénégalais dont la Casamance fait partie.

En ce qui concerne les recherches spécifiquement centrées sur les griots manding en Casamance, nous avons consulté le mémoire de Master de Laura Inés Machin Alvarez. Elle y répertorie quelques traits caractéristiques du griot dans les sociétés africaines, avant de rappeler ce que sont les griottes manding en Casamance. Intitulé *Être griotte en Casamance aujourd'hui : Analyse des conditions du métier et du contenu des chants des griottes mandingues*<sup>49</sup>, ce mémoire part de la littérature orale pour définir et cerner son objet d'étude. Álvarez recense ainsi les différents genres de littérature orale en citant le conte, la devinette, la devise, l'épopée, la fable, la légende, le mythe, le proverbe et la chantefable. Elle mentionne que la tradition orale joue un rôle de vecteur des valeurs culturelles.

Citant Dominique Zahan<sup>50</sup> dans son étude sur les Bambara, elle mentionne que les proverbes, les fables et les contes sont la meilleure préparation de l'homme à la pénétration

---

<sup>48</sup>Moustapha Sall, 2010, *Culture matérielle céramique et identités en pays Fogny (Casamance-Gambie)*, in Ibrahima Thiaw et al., *op.cit.*, p. 40.

<sup>49</sup>Laura Inés Machín Álvarez, 2008, *Être griotte en Casamance aujourd'hui : Analyse des conditions du métier et du contenu des chants des griottes mandingues*, Mémoire de Master, Université d'Oslo.

<sup>50</sup>Dominique Zahan, 1963, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Dijon, Darantière.

des mystères dévoilés lors des réunions initiatiques. Sur la transmission de la littérature orale, elle fait comprendre que celle-ci ne passe pas par un auteur, comme la littérature écrite, mais par un interprète qui peut être un amateur. Mais il existe des professionnels de la parole qui ont appris auprès de maîtres réputés, l'art de mémoriser un texte et de le présenter de façon attrayante au public : les griots.

Ainsi Laura Machin, en reprenant G. Calame-Griaule<sup>51</sup>, fait comprendre que la tradition se définit comme l'ensemble des messages qu'un groupe social considère avoir reçus de ses ancêtres et qu'il transmet oralement d'une génération à l'autre. De ce fait, la parole assignée aux « *artisans du verbe* », aux hommes de la parole, occupe une place importante. Le griot, ses fonctions et son rôle, son image dans la société ont de ce fait, fait l'objet de plusieurs recherches à caractères aussi bien littéraires, anthropologiques, ethnologiques, historiques que sociologiques. L'image du griot y est souvent associée aux services rendus aux rois, aux chansons généalogiques adressées aux « *mansa* » (rois). Les griots étaient chargés de l'éducation des jeunes princes, à qui ils transmettaient le passé, étaient leurs compagnons inséparables. Citant Massa Makan Diabaté<sup>52</sup>, elle rappelle que : « *Parler est un art difficile. Le tout est de connaître le poids des mots, et qui ne sait les tailler ni les arrondir, doit s'en remettre à un griot à qui « appartient la parole ».*

De ce fait, considérer les griots comme artisans de la parole revient à confirmer leur appartenance à la caste des *nyamakala*. En revenant sur le rôle du griot aujourd'hui, Machin remonte dans le passé. Elle fait comprendre que les bouleversements sociaux issus de la colonisation ont fait que le griot n'est plus ce qu'il était auparavant dans la mesure où les souverains ont disparu. Les services du griot se résument aujourd'hui selon elle, aux cérémonies. En revenant sur les griottes, la plus grande part que l'auteur leur réserve se résume à l'analyse du contenu de leurs chants et la comparaison de diverses interprétations d'un même chant.

Ce mémoire s'intéresse au métier des griottes en vérifiant le contenu de leurs chansons. En combinant plusieurs théories pour les appréhender, Álvarez part du fonctionnalisme, de l'interactionnisme, de la musicologie et de la littérature orale pour en comprendre les métiers et montrer la place de leurs chansons dans la société manding.

Cependant, en décrivant ce qu'elle appelle de ses vœux « *le métier de griottes* »

---

<sup>51</sup> Geneviève Calame-Griaule, 1965, *Ethnologie et langage : La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard.

<sup>52</sup> Massa Makan Diabaté, 1986, *Le Lion à l'arc*, Paris, Ed. Hâtier.

Alvarez conclut qu'il se résume aujourd'hui autour des rituels. Par le titre « *Être griotte en Casamance* », on pouvait s'attendre à un contenu qui renseigne suffisamment sur le griot manding actuel. Mais Alvarez a choisi de ne pas exposer largement sur les transformations liées au statut du griot. Pourtant les griottes ne se contentent pas de ces cérémonies, on les retrouve dans d'autres domaines de la vie, par exemple vendeuses au marché, enseignantes dans les salles de classe ou évoluant dans des groupes de musique moderne. Ce sont ces transformations qui nous intéressent le plus.

Dans la continuité des études sur les Manding de Casamance, Djibril Tamsir Niane part du constat que leur histoire est mal connue. Son ouvrage *Histoire des Mandingues de l'Ouest Le royaume du Gabou*<sup>53</sup> se comprend dans cet effort qui consiste à la reconstruire, plus précisément celle de l'ancien empire du Gabou. Ainsi au tout début de cet ouvrage, Niane reprend les propos de Madina Ly-Tall<sup>54</sup> pour qui au XIIIe siècle l'expédition victorieuse de Tiramaghan Traoré contre le Djolof, aboutit pratiquement à la colonisation de la Sénégambie méridionale où le trop-plein de la population du manding se déversa. Aux XVe et XVIe siècles, le Mali ayant perdu Djenne et Tombouctou, donc coupé de l'Orient, trouva un second souffle grâce à l'arrivée des Européens par l'ouest : l'embouchure de la Gambie et les Rios permirent au vieil empire de nouer de solides relations commerciales avec l'Europe. En effet, la méconnaissance de cette histoire selon Niane, est due au fait que l'histoire des mansas du Mali, connue grâce aux écrits des voyageurs et géographes arabes, a longtemps occulté l'étude des provinces et que les sources portugaises si riches ont été connues tardivement ; leur publication continue, et elle est loin d'être terminée. C'est pourquoi il ne cesse de rappeler que les seules sources disponibles sont les récits sur l'empire du Mali.

De tous les ouvrages que nous avons précédemment présentés sur la problématique des griots, on retient pour l'essentiel que divers courants de pensée ont été utilisés pour cerner le griot. Nous avons pu retenir que pour les uns, à l'image de Sory Camara, le griot n'existe que parce qu'il remplit une fonction dans la société. C'est ainsi que ceux qui s'inscrivent dans cette logique ont fait recourt à la théorie fonctionnaliste pour appréhender le griot dans la société manding. Tandis que pour les autres, Jan Jansen par exemple, c'est dans l'interaction de type goffmanienne, plus précisément à un niveau microsociologique que se comprend le griot. D'autres auteurs ont tenté de dépasser l'opposition entre ces deux courants de pensée,

---

<sup>53</sup> Djibril Tamsir Niane, 1989, *Histoire des mandingues de l'Ouest Le royaume du Gabou*, Paris, Karthala.

<sup>54</sup> Madina Ly Tall, 1981, « Quelques précisions sur les relations entre l'Empire du Mali et le royaume du Gabou », *Ethiopiennes* numéros 28, *revue socialiste de culture négro-africaine*.

comme ce fut le cas de Leymarie dans « *Les griots wolof du Sénégal* »<sup>55</sup>, d'Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw dans « Les griots journalistes du Sénégal « Les maîtres de la parole wolof » entre tradition et modernité »<sup>56</sup>.

Dans le premier cas, la fonction sociale du griot est mise en avant dans les analyses. Dans le second, les griots sont compris à partir de leur caste d'appartenance et selon Jan Jansen, ils sont des « *artisans de la construction sociale* »<sup>57</sup>. Enfin, dans le troisième cas, l'accent est davantage mis sur les changements qu'a connus le statut du griot.

Mais ces travaux ne peuvent pas représenter le griot manding actuel, excepté le dernier cas susceptible de nous fournir quelques détails sur ce que sont devenus les griots.

La théorie fonctionnaliste à elle seule ne saurait saisir les griots dans la société manding actuelle. Car comme le dit Michel De Coster<sup>58</sup>, plutôt que de partir des conditionnements sociaux qui déterminent le déroulement d'une action, le fonctionnalisme renverse l'explication en partant des finalités de l'action générant son déroulement. Ce qui suppose que toute chose ou toute action répond nécessairement à un besoin. On attribue encore aux griots les fonctions qu'ils occupaient dans le passé. Or, selon les règles du fonctionnalisme, tout élément du système remplit une fonction, alors que la hiérarchie sociale d'antan dans la société manding est pratiquement inexistante actuellement. Vouloir percevoir les griots manding d'aujourd'hui à partir de leurs seules fonctions d'autrefois serait d'oublier les changements sociaux qu'a connus cette société au cours de l'histoire. Si le griot accomplissait ses devoirs aux côtés des souverains, il n'en est plus ainsi aujourd'hui. C'est là que résident les limites des travaux mobilisés ici, s'inscrivant dans cette logique. L'analyse systématique que Sory Camara a adoptée dans *Gens de la parole* s'appuie davantage sur le rôle social des griots dans la société globale, en rapport avec leur condition de *ñàmàkálá*, alors que les conditions d'existence de telles fonctions tendent à disparaître. Et Sory Camara lui-même résume l'ambition de son étude en ces termes :

C'est ainsi que nous en sommes venus à penser que la méthode la plus adéquate devait être une analyse fonctionnelle, garantie par un cheminement dialectique entre l'institution que nous étudions et l'ensemble de la société<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *op.cit.*

<sup>56</sup> Ibrahima Sarr et al., 2008, *op.cit.*

<sup>57</sup> Julia Ogier-Guindo, 2010, *op.cit.*

<sup>58</sup> Michel De Coster, 1992, *Introduction à la sociologie*, Bruxelles, 3<sup>ème</sup> éd., De Boeck-Wesmael, s.a, p. 72.

<sup>59</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 10.

C'est dans cette même logique d'analyse fonctionnaliste que se livre Djibril Tamsir Niane dans « *Soundjata où l'épopée mandingue* ». On y recense les fonctions sociales du griot. Il en est de même pour Éric Pollet et Grace Winter<sup>60</sup> qui ont réalisé une analyse succincte des rôles sociaux du griot dans *La société soninké*. On retient donc que ces analyses n'ont pas accordé une grande importance aux changements intervenus dans ces sociétés.

Pour les théoriciens interactionnistes, surtout inscrits dans la démarche de type goffmanienne, c'est au niveau des interactions entre les groupes d'individus que se comprend le griot. C'est ainsi que Jan Jansen par exemple, pense que le griot peut changer la nature en culture, à l'image des autres membres de sa caste d'appartenance comme le *numu*, le *káránjkee* ou le *forgeron*. Le griot est un artisan de la construction sociale. Julia Ogier Guindo<sup>61</sup> adhère elle aussi à cette considération faite du griot manding quand elle pense qu'il peut tisser des relations sociales à partir de la parole, surtout quand celle-ci est maîtrisée et prononcée dans des circonstances favorables. Pour ne pas épiloguer sur la possibilité du griot actuel de transformer la nature en culture, c'est loin de cette considération que nous aborderons avec ces auteurs interactionnistes le griot.

Comme on peut le constater, bien que ces auteurs aient fourni un effort considérable, visant à saisir le griot, force est de constater que les travaux tels ceux de Sory Camara (avec son analyse fonctionnaliste) et Jan Jansen (avec son analyse interactionniste) présentent des limites dans la mesure où la question du changement social n'y est pas suffisamment prise en compte. Dans le contexte actuel du processus de mondialisation, apte à se définir comme tentative d'insertion de l'ensemble des pays du monde dans un unique système à la fois économique, politique, et éventuellement culturel, les sociétés traditionnelles connaissent dans ce même sens un dynamisme interne qu'externe. Les auteurs dont nous avons présenté les travaux n'ont pas suffisamment abordé les questions liées aux changements sociaux. Isabelle Leymarie qui avait souligné le changement affectant les fonctions sociales du griot, n'en a pas assez détaillé les leviers ni les conséquences en termes de transformations mesurables, au niveau des différentes professions exercées par ces derniers, malgré son témoignage sur les diverses répercussions de ces transformations sur les activités du griot. Elle se rapproche davantage des auteurs tels Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw qui ont inséré leur analyse des « *griots journalistes* » dans la perspective de l'anthropologie dynamique.

---

<sup>60</sup> Eric Pollet et al., 1971, *op.cit.*

<sup>61</sup> Julia Ogier-Guindo, 2010, *op.cit.*

Ainsi, les limites de ces travaux précédemment présentés nous permettent d'appréhender la pertinence de la problématique que nous proposons ci-dessous.

## I.2- Problématique

Après un long parcours des sources que nous avons pu consulter sur notre sujet, nous pouvons à présent soulever un certain nombre d'interrogations pour comprendre le griot en termes de changement social dans la société manding d'aujourd'hui. Apriori, fondant notre critique sur l'absence de prise en compte des changements qu'a connus le statut du griot, ces limites nous ont aidés à consolider les préambules formulés, et à nous démarquer des considérations anciennes sur les griots manding, leur attribuant seulement ce qu'ils incarnaient dans le passé, alors que la réalité du présent se trouve ailleurs. Pour plus de clarté, il convient d'analyser le griot dans le changement social.

L'analyse faite de la société manding fondée ici sur les griots et l'approche que l'on en a, tournent autour des concepts de changement, d'adaptation, de transformation en fonction des situations. Pour certains auteurs les griots sont connus pour leur savoir parler<sup>62</sup>, leur capacité à mémoriser et à réciter les généalogies intergénérationnelles<sup>63</sup>, leur savoir-parlé pour tantôt faire taire les antagonismes, tantôt inciter les souverains à se stimuler durant les guerres<sup>64</sup>.

Pour nous, notre objectif est de cerner le griot dans une société en mutation. Dès lors, il devient légitime de s'interroger sur le statut actuel du griot manding.

Le raisonnement de Jan Jansen selon lequel le griot est compris à partir des autres membres de sa caste d'appartenance aboutit à la conclusion selon laquelle « *le griot est un artisan de la construction sociale* ». Ceci ramené à la société manding Casamance fait référence à la description suivante : membre de la caste des *ñamaalo* composée de *jali* ou griots, de *numu* ou forgerons, de *káránkee*, les griots sont considérés comme seulement devant exercer leur rôle social auprès des souverains ou garder jalousement les secrets de la société. Les *numu* sont censés transformer le fer en instruments de travail comme la « *daba-nding* »<sup>65</sup>, le « *daboo* »<sup>66</sup>, le « *kobaduro* »<sup>67</sup> et bien d'autres encore. Les « *káránkee* » sont censés

---

<sup>62</sup>Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 110.

<sup>63</sup>Jan Jansen, 2004, *op. cit.*, p. 26.

<sup>64</sup>Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*, p.116.

<sup>65</sup> Petite daba qui sert à biner.

<sup>66</sup> Instrument uniquement réservé aux femmes pour cultiver les rizières.

<sup>67</sup> Utilisé par les hommes, pouvant être considéré comme le *kadiandu* chez les Diola, formes exceptées.

transformer les peaux de bêtes en objet social comme la sandale (« *culu samato* » : chaussures de peau), les habits (« *culu dindiko* » : habits de peaux), etc. Les griots (« *les jali* »), quant à eux doivent leur activité à la parole (« *kumo* »).

En chantant les généalogies dans les villages Manding de Casamance, ils rappelaient aux jeunes générations le passé de leurs ancêtres. Sur cette base, Jan Jansen est parvenu à la conclusion selon laquelle le griot transforme la nature en culture, donc le matériau brut en objet social. Il souligne que le griot, en donnant le nom de l'enfant durant les cérémonies de baptême, transforme la nature de ce dernier en culture<sup>68</sup>. Pour lui, le patronyme est l'élément central du jeu politique en milieu manding, ce qui suppose que la généalogie est l'équivalent d'une carte d'identité moderne. C'est donc le griot qui est chargé de faire comprendre aux gens ce qu'étaient leurs parents. Pour décliner l'identité de quelqu'un, le griot doit s'assurer de la maîtrise du contenu des généalogies qu'il apprend auprès d'un maître. Partant de nos lectures et entretien exploratoire, on a pu constater que depuis les indépendances et la création d'écoles modernes, les griots ne suivent plus une telle pratique. Dès le bas âge, le jeune griot est, soit inscrit à l'école, soit inséré dans d'autres corps de métiers.

Dans les familles de griots de Casamance que nous avons visitées, la fréquentation de l'école moderne démystifie les barrières sociales conditionnées par l'appartenance à une caste et les conséquences qui en découlent. Cette brusque mutation sociale favorise des changements de position dans la sphère sociale. Face à cette situation, faut-il continuer à considérer les griots comme devant toujours transformer la nature en culture ? Or, les jeunes d'hier sont les vieux d'aujourd'hui, et les jeunes d'aujourd'hui seront les vieux de demain. Par conséquent se pose la véritable question de savoir si le griot actuel peut « *transformer la nature en culture* ».

Aujourd'hui, dans les familles de griots où nous avons mené les enquêtes, le plus frappant par rapport à ce que l'on a lu dans les ouvrages, est qu'il existe une grande différence entre ce qu'est le griot aujourd'hui et ce qu'il était autrefois. Dans les villages, comme l'ont témoigné les interlocuteurs lors de la phase exploratoire, avant et même après la colonisation

---

<sup>68</sup>Nous avons discuté ce point avec Jansen lui-même par courrier électronique. Sa réponse est catégorique. Selon lui, le griot, en prononçant le nom du nouveau-né transforme la nature de ce dernier en culture, donc lui crée une identité sociale. Ce qui est d'autant plus vrai car jusqu'à nos jours, ce sont les griots qui sont en charge de cette tâche. Et quelles que soient les transformations sociales connues jusque-là, cette activité est exclusivement réservée aux griots. Mais si réellement comme le dit Jansen, cette activité qui consiste pour le griot à transformer la nature de l'enfant en culture, il semble qu'actuellement, ce soit la seule possibilité qui reste au griot de l'entreprise de transformation de la nature en culture.

jusque dans les années 80, les parents n'acceptaient pas de laisser leurs enfants pratiquer l'exode rural, car ils étaient leur main-d'œuvre pour les travaux champêtres. Certains refusaient même à leurs enfants l'accès à l'école moderne. Mais depuis plus de vingt ans maintenant, l'exode rural domine, dépeuplant les villages. Tous les jeunes sans distinction cherchent à se spécialiser dans des métiers de leurs choix, ou parfois proposés par les parents. Ce qui remet en cause la continuité de la tradition par ses farouches gardiens. Par conséquent le jeune griot, devenu autre par la force d'un métier assumé, se voit éloigner de ses sources griots.

La posture tant défendue par Sory Camara dans « *Gens de la parole* » peut être considérée comme dépassée, dans la mesure où les fonctions qu'assuraient les griots et les descriptions qui en sont faites restent à revoir aujourd'hui. Ce ne sont pas tous les griots qui peuvent assurer la continuité de la tradition en récitant intégralement le contenu des généalogies. Pour Jean Philippe Sauvé, le chercheur Sory Camara aborde les activités des griots comme des réponses nécessaires découlant de la configuration de forces socio-économiques données, par exemple l'interdépendance des castes des nobles et des artisans dans la société Wolof. Dans le cas des griots, poursuit-il, il ne semble pas évident de prime abord que la transformation de leur rôle soit entièrement tributaire des modifications dans leur rapport de dépendance vis-à-vis des nobles »<sup>69</sup>.

Si dans le passé le griot est l'historien, le poète et le conteur garant des valeurs traditionnelles de la société, aujourd'hui chez les Manding de Casamance, cette option est rarement assurée et même si c'est le cas, elle ne l'est pas dans sa forme totale. Par exemple, quand un jeune doit prendre femme, il arrive que les griots assurent leurs prestations, mais le contenu de leurs chansons ne reprend pas les généalogies.

En général, ce sont des chants prononcés pour permettre au public de se distraire, surtout pour la gent féminine. Plus encore, leur fonction d'animateur tend à céder la place aux instruments modernes telles les stéréos durant lesdites cérémonies. C'est en ce sens qu'il devient intéressant de relativiser les visions fonctionnalistes, présentant le griot selon ses fonctions, sans prendre en compte le changement social. Pour le comprendre, il faut tout de même revoir la reconfiguration de la société manding actuelle. En Casamance, en milieu rural ou urbain, il est rare, voire inexistant, de trouver une famille de griots dont les membres se

---

<sup>69</sup> Jean-Philippe Sauvé, 2007, *La culture des griots face à la modernisation : représentations de l'évolution de leur musique et de leur rôle social à Saint-Louis du Sénégal*, Mémoire de Maîtrise, Université Montréal du Québec, p. 27.

consacrent exclusivement à cette activité sans en entreprendre d'autres en parallèle<sup>70</sup>. Cette situation conduit progressivement à l'abandon du griottisme, par conséquent, leur état de griot ne réside que dans le nom patronymique et non pas dans les activités accomplies.

Pour Camara, l'explication de la condition du griot, de sa situation de *ñàmàkálá* réside dans les activités auxquelles il s'adonne. C'est ainsi qu'il se livre à une description consistant à mettre à nu toutes les qualifications dévolues aux *ñamaalo*. Il aboutit à la conclusion selon laquelle la différence entre les membres des autres castes et ceux des *ñamaalo* se trouve dans la nature des tâches ainsi exécutées. Les *ñamaalo* s'occupent donc des tâches jugées impures, ce qui selon lui, les placeraient dans une situation inférieure. Par conséquent, ils sont confinés dans l'endogamie. Mais tel n'est pas toujours le cas aujourd'hui chez les Manding de Casamance.

Les tâches que Camara appelle impures telles que raser les cheveux, faire les toilettes aux morts, relèvent chez les Manding de Casamance du domaine des sages. Ce ne sont pas les *ñamaalo* seuls qui pratiquent ces activités, mais ceux jugés sages au sens commun avec, comme premier critère l'âge. En ce qui concerne les toilettes des morts, si toutefois, il se trouve que le griot est le plus âgé et le plus inspiré du coran parmi les présents, on lui confie cette besogne sans voir en lui la condition de griot. Apportons un éclaircissement sur ce point. Retenons que les griots qui maîtrisent le Coran pratiquent rarement le griottisme ; ils regagnent généralement le rang des marabouts et n'effectuent la « *jaliya* » (griottisme) qu'en de rares occasions. Nous y sommes revenu dans la partie « *analyse des résultats de l'enquête* ».

Les barrières sociales avec leurs nombreux interdits entre les *ñàmàkálá* et les membres des autres castes tendent à disparaître. Par exemple, si le mariage n'était possible qu'entre membres de même caste se traduisant par une forte endogamie, n'est-il pas observable aujourd'hui que les unions matrimoniales se font entre les groupes autrefois considérés comme ne pouvant en aucun cas s'unir par le mariage ?

Les romanciers tels Djibril Tamsir Niane avec son ouvrage *Soundjata où l'épopée manding*, Ahmadou Kourouma avec *Les soleils des indépendances*, Francis Bebey avec *Le ministre et le griot*, qui ont écrit sur la société manding ou sur le griot ont accentué leur

---

<sup>70</sup>Nous nous référons ici au discours de S. K de Lyndiane Ziguinchor qui est griot et marabout en même temps. Son fils aîné est lui aussi griot et menuisier. Un extrait du contenu de ce discours évoquant ce point se trouve présenté dans les chapitres sur l'analyse et la présentation des résultats.

analyse sur la généalogie. Ce qui nous amène au constat que cette place devient une revendication et une demande de reconnaissance de légitimité. La généalogie est ainsi l'équivalent moderne d'une carte d'identité avec une mention particulière. On peut lire dans ces romans que les griots, traditionnellement gardiens de la tradition, travaillaient pour la sauvegarde des origines historiques, donc des identités particulières au sein des identités générales. Par la parole, il s'agissait pour les griots de faire émerger les « grandes figures » permettant de lier faits et valeurs. Ils avaient souvent un rôle particulier. Ils étaient dans nombre de sociétés africaines des conseillers auprès des souverains, agents diplomatiques entre princes, médiateurs, pacificateurs, à l'intérieur de la société globale. Leur statut particulier faisait d'eux des « arbitres non engagés », des agents désignés de la médiation sociale. De là, ces romanciers font comprendre que le groupe social ou la collectivité est convoquée par le griot qui évoque les généalogies à titre de témoin, comme validation ou reconnaissance de la place revendiquée. Évoquer ses ancêtres, c'est par leur entremise, se voir reconnaître une dignité, qui en principe, exige de le mériter. Chez les Manding, saluer revient à s'identifier socialement, car la personne qui salue dans le terme « *al saama* », « *al wulara* », ou « *al numbara* »<sup>71</sup> se voit appeler son nom de famille, par exemple « Diané », « Cissé » comme réponse à sa salutation.

Recourir au passé, comme l'avaient souligné Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf<sup>72</sup>, c'est être en face d'un présent qui réclame ajustement du passé, au moment où les identités collectives semblent être confrontées à un dilemme. La grandeur née d'un tel comportement rehausse l'individu en lui attribuant un « grand nom » (le patronyme) qui renvoie à un acte sans précédent en rapport avec Soundjata Keita. Dans les villages manding de Casamance, les gens se glorifient de leur patronyme. L'usage des formules telles « *je suis Cissé Manding mori* » « *Touré Manding mori* » « *Diané Manding mori* »<sup>73</sup> sont couramment utilisées, et parfois à tort ou à raison. Le grand nom est privé, comme le chant qui le célèbre. Le contenu de l'épopée assume la promotion, la gestion et la transmission du mémorable historique. L'histoire est maintenue à une dimension « à hauteur d'homme »<sup>74</sup>, mais les faits et personnages sont hissés à un niveau surhumain pour mieux impressionner et gagner la crédibilité. Dans ce sens, l'évocation du passé permet d'abolir une distance temporelle, de

---

<sup>71</sup> Bonjour, bonsoir.

<sup>72</sup> Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, 1990, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala.

<sup>73</sup> Littéralement se traduisant par « *je suis Touré marabout du Manding, Cissé marabout du Manding, Diané marabout du Manding* ».

<sup>74</sup> Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*, pp. 27, 30, 142.

résorber l'écart entre les hommes et leur passé. En même temps qu'on prend à témoin Soundjata en refusant de ne point trahir la descendance, le passé devient la préfiguration de l'avenir.

Porteur d'un combat, celui de la libération politique de l'Afrique d'antan, sous l'oppression coloniale, ces premiers ouvrages<sup>75</sup> ont donné sens au contenu des réalités africaines soit de manière excessive, soit de manière soustraite, pour montrer l'existence de ces mêmes réalités tantôt niées, tantôt destituées par les colonisateurs.

Dans les années soixante, suite à l'intitulé que Niane donna à son ouvrage, une discussion s'engagea parmi les théoriciens de la littérature sur la question de savoir si l'Afrique connaissait, oui ou non, le genre épique. Autour du terme d' 'épopée', la discussion se termina sur la victoire incontestable de ceux qui prônaient l'existence en Afrique de traditions épiques<sup>76</sup>.

Niane a su rendre public ce récit grâce à son adaptation en prose, publiée en 1960, connu sous l'intitulé de *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Johnson a commenté cette édition<sup>77</sup>. Cette prétention que donnent les romanciers des griots réside essentiellement dans les fonctions sociales qu'ils occupaient dans la société traditionnelle. La relation de l'écriture romanesque à l'art de la « *jaliya* » est l'expression du besoin d'incarnation d'une parole libératrice, projet fondamental du roman. C'est dans cette mesure que cette parole tend à se déployer dans un ensemble de paroles anciennes, destinées à raffermir la cohésion du groupe par les messages qui ne sont pas toujours donnés à l'avance dans la réalité.

En somme, même si ces romans et épopées paraissent être parmi les premiers éléments fournissant des renseignements sur les sociétés africaines de manière générale, et la société manding, de manière particulière (nous faisons allusion ici à *Soundjata ou l'épopée mandingue* de Djibril Tamsir Niane), leurs contenus doivent faire l'objet de mise à jour, car

---

<sup>75</sup>Nous faisons allusions ici aux auteurs tels Ahmadou Kourouma avec son roman *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970 ; Djibril Tamsir Niane avec son ouvrage *Soundjata ou l'épopée mandingue*.

<sup>76</sup>Jan Jansen, 2001, *op.cit.*, p. 17.

<sup>77</sup>« Le livre de Niane [...] est une 'reconstruction' (ce qui est l'équivalent en littérature orale du concept de 'réédition' en littérature écrite). Il est offert au public, en prose française plutôt qu'en traduction linéaire, des vers Mandéka. De plus, le livre de Niane raconte l'histoire entière, ce qui va à l'encontre de la tradition des griots mandé, qui veut qu'on ne révèle jamais pendant la seule session tout ce que l'on sait. Cependant, ce qui est primordial – et aucun argument académique ne changera rien à ce fait – c'est que la publication du livre a eu, dans le monde littéraire occidental, l'effet d'une bombe. La variante de Niane se lit comme une fascinante histoire d'aventure, et il convient de conclure que l'auteur/éditeur a atteint son but, qui était de montrer aux critiques européens que les bardes oraux de l'Afrique occidentale étaient capables de créer des œuvres d'une qualité littéraire non inférieure à ce que la tradition littéraire européenne a produit de mieux ». Johnson, 1986, cité par Jansen, *op.cit.*, p. 17. À travers cette citation, nous voulons tout simplement montrer en quoi l'ouvrage de Niane peut avoir un contenu plus ou moins subjectif vu le contexte de production relative aux indépendances.

ces sociétés ne sont pas figées, mais dynamiques. C'est en ce sens que nous avons retenu *Soundjata ou l'épopée mandingue* de Djibril Tamsir Niane, tout en considérant que l'auteur a accentué son analyse sur la fonction sociale du griot. Par la suite, nous nous sommes rendu compte qu'avec les changements intervenus, le contenu de cet ouvrage ne peut pas représenter exactement le griot manding d'aujourd'hui. C'est à quelques différences près que se comprend le livre d'Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*<sup>78</sup> avec cette phrase de Fama Doumbouya : « *Batards de griots ! Plus de vrais griots ; les réels sont morts avec les grands maîtres de guerre d'avant la conquête des Toubabs* ». Avec cette phrase, on comprend déjà que le griot n'est plus le même que celui qui servait aux côtés des souverains.

À présent, nous pouvons reprendre les questions autour desquelles doit s'articuler notre recherche pour appréhender le griot dans le changement social que connaît la société manding.

Ainsi, on peut aisément se demander, dans une société qui tend progressivement vers la modernité synonyme de changement, si l'heure n'est pas venue de requalifier le statut actuel du griot. Si les griots étaient confinés dans un cadre social les réduisant à la condition de *ñamaalo* avec tous les interdits qui y sont liées, comment s'explique aujourd'hui leur circulation dans presque tous les domaines de la sphère sociale en termes de mobilité sociale ?

Ce qui comme toute autre recherche de terrain, nous conduit à définir nos objectifs de recherche.

### **I.3- Les objectifs de recherche**

Dans ce cadre de travail, nous avons décidé de nous fixer un certain nombre d'objectifs.

#### **I.3.1- Objectif général**

Montrer les conséquences des changements sociaux sur les statuts des griots manding.

#### **I.3.2- Objectif spécifique**

Chercher à déterminer en quoi les changements sociaux peuvent favoriser la mobilité sociale des griots manding.

Après avoir décliné nos objectifs, nous sommes désormais en mesure de présenter nos

---

<sup>78</sup>Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 14.

hypothèses de recherche, composées d'une hypothèse principale et d'hypothèses secondaires.

#### **I.4- Hypothèses de recherche**

Il s'agit ici de formuler des préambules, susceptibles de vérifications ultérieures.

##### **I.4.1- Hypothèse principale**

Le changement social intervenu dans la société manding conduit à la requalification du statut actuel du griot.

##### **I.4.2- Hypothèses secondaires**

Face au changement social, le griot manding s'adapte de façon permanente à toutes les situations.

La faiblesse de la rigidité des réalités des castes sociales a favorisé la mobilité sociale des griots manding.

Malgré le changement social, certains griots manding assurent toujours la pérennité de la tradition.

#### **I.5- L'intérêt et la justification du choix du sujet**

L'intérêt et la justification que nous accordons à l'étude de ce sujet relèvent de plusieurs niveaux. D'abord, issu de ce milieu social manding, en étudier les valeurs culturelles nous aide à mieux cerner les réalités quotidiennes vécues au sein de cette société et à les partager. Dans la mesure où la modernité piétine sans cesse les valeurs traditionnelles, la société manding comme bien d'autres sociétés traditionnelles voit disparaître certaines valeurs.

Ensuite, nous tenons à étudier ce sujet, car nous voulons décrire les réalités de notre propre société dans une perspective anthropologique. Le destin des valeurs culturelles de nos sociétés au sein des sciences sociales repose désormais entre les mains des chercheurs.

Enfin, nous avons choisi ce sujet pour mettre en pratique les acquis capitalisés durant notre cursus universitaire.

#### **I.6-Cadre conceptuel**

Pour reprendre les propos de G. Bachelard, nous pouvons dire que « *le fait est conquis,*

*construit et constaté* »<sup>79</sup>. Il doit être conquis sur les préjugés, construit par la raison et constaté dans les faits. Une telle démarche suppose définir clairement l'objet d'étude, les méthodes, et d'élaborer l'appareil conceptuel. Il s'agit en quelque sorte de définir les concepts, de présenter un cadre opératoire et en dernier ressort, de définir les modèles théoriques que nous allons utiliser ici. Et J. M. Berthelot dit en ce sens : « [...] on a souvent coutume de dire que l'explication d'un fait résulte de son insertion dans une théorie »<sup>80</sup>.

### **I.6.1- Définition des concepts**

Il s'agit de définir le concept clé du sujet et d'en expliciter les autres termes.

#### **I.6.1.1- Le concept de changement social comme concept opératoire**

Conceptualiser le mot « *changement* » n'est pas une entreprise facile. Plusieurs auteurs ont tenté de le faire, chacun à sa manière. Mais quand on cherche à le rendre opératoire, il devient capital d'y consacrer plus d'efforts, en visitant l'approche que les uns et les autres en ont faite antérieurement. Pour Guy Rocher le changement social correspond à :

[...] toute transformation observable dans le temps qui affecte d'une manière qui ne soit pas que provisoire ou éphémère, la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de l'histoire<sup>81</sup>.

Pour lui, on ne peut parler de changement que quand celui-ci transforme de façon durable et structurelle la société. Si beaucoup de choses changent effectivement autour de nous, poursuit-il, c'est pour une large part parce que nous croyons qu'elles changent, ou parce que nous voulons qu'elles changent, ou parce que nous avons accepté qu'elles changent.

De tout ce qui précède, nous nous rapprochons davantage de Guy Rocher pour qui le changement social se présente comme tout ce qui touche durablement aux pratiques et aux mentalités. Placé dans le contexte actuel de la vie en milieu manding ceci laisse voir les changements aussi bien dans la société globale qu'au niveau des différentes composantes. Les griots n'y échappent pas avec la naissance de nouveaux statuts sociaux, rendus possibles par la mobilité sociale.

La théorie de l'action conçoit le changement social comme étant les actions cumulées

---

<sup>79</sup> Gaston Bachelard, 1965, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 45.

<sup>80</sup> Jan Michel Berthelot, 1998, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 2<sup>ème</sup> édition, Collection Sociologie d'Aujourd'hui, p. 23.

<sup>81</sup> Guy Rocher, 1968, *Introduction à la sociologie générale. Tome 3 Le changement social*, Ltée, HMH, p. 22.

des différents acteurs sociaux qui, à un moment donné, aboutissent à un changement. C'est ainsi que chez eux, le terme de changement social se comprend à deux niveaux : le macrosociologique ou le microsociologique. Dans ce cas de figure, le changement est à la fois processus et aboutissement du processus. Il doit atteindre les structures profondes. Mais, selon la conception des théoriciens de l'actionnisme, changement n'est pas synonyme d'évolution : le changement social est une série de transformations observables et vérifiables à moyen terme, localisables géographiquement et socialement. Cette mutation affecte les représentations, les mœurs, et touche à la culture générale. Outre la conception de Guy Rocher en termes de changement social que nous approuvons, cette conception actionniste aide aussi à comprendre les dynamiques intervenues dans la pratique de la « *jaliya* » en milieu manding. Nous retiendrons avec eux l'idée de comprendre les changements sociaux à un niveau microsociologique en nous adressant à la corporation des griots.

Avec les représentants de l'anthropologie dynamiques'opère une rupture radicale par rapport au fonctionnalisme et au structuralisme<sup>82</sup>, autant qu'une réaction à l'orientation traditionnelle. Celle-ci conduit à isoler les sociétés de leur contexte historique, voire à exclure de la réflexion tout élément ne visant pas à l'intégrité, la stabilité ou l'harmonie. Sans bouleverser pour autant le projet anthropologique de travailler sur la variabilité et la différence, ce courant marque un retour des chercheurs qui l'animent sur la société globale. Si aujourd'hui, « *le débat sur les sociétés sans histoire et les sociétés à histoire est dépassé, il reste le problème du rapport des sociétés humaines à l'histoire* ». Ce courant aide à comprendre que dans la société manding, les changements sociaux sont les conséquences issues du processus historique qui va du contact de l'Afrique aux autres nations arabes et occidentales, se traduisant par le processus d'islamisation, la traite négrière, la colonisation et l'indépendance, qui constituent à leur tour, les leviers de la mondialisation et de la modernisation bouleversant de fait le système traditionnel.

Nous arrivons ainsi avec Guy Rocher, la théorie de l'action et les tenants de l'anthropologie dynamique à la conceptualisation du changement social. Si pour Guy Rocher, le changement social peut se définir comme étant ce qui touche aux pratiques et mentalités de façon durable et générale, il est aussi possible de l'observer à court terme. Par exemple, le jeune griot qui n'a pas fréquenté l'école moderne peut toutefois être influencé par ses pairs.

---

<sup>82</sup> Jacques Hamel, « La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie », *Socio-anthropologie*, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 14/ 06/ 2015 à l'adresse : <http://socio-anthropologie.revues.org/73>.

Après quelques années, il peut se choisir un métier différent de celui de la « *jaliya* ». En ce sens, le changement est aussi visible à brève échéance, comme étant une série de transformations observables et vérifiables à moyen terme, localisable géographiquement et socialement, affectant les représentations et les mœurs. Il touche donc à la culture générale. Ainsi, pour comprendre le processus historique, notamment de l'histoire mondiale comme la décolonisation, la mondialisation de la culture et de l'économie, il s'avère nécessaire d'ajouter à ces deux concepts, l'appréhension de l'anthropologie dynamique des mutations sociales, se focalisant sur les aspects ainsi soulignés pour actuellement étudier et comprendre le griot dans la société manding.

### **I.6.1.2- Le concept de statut**

Le terme de statut, emprunté au latin *statutum*<sup>83</sup>, signifie communément une règle établie pour la conduite d'une association quelconque, ou encore une loi ou un règlement. Même si l'on conçoit dans beaucoup de cas ces deux emplois comme étant correctes, le terme est utilisé en psychologie sociale pour traduire l'anglais *status*, terme conservé dans certains ouvrages français. Le statut renvoie donc davantage à la structure sociale puisqu'il désigne les différentes positions, liées entre elles et qui ponctuent cette structure en y définissant des systèmes relativement autonomes (par exemple le système familial, caractérisé par les positions : père, mère, enfant)<sup>84</sup>.

Pour sa part, Michel De Coster<sup>85</sup>, conceptualisant dans son étude de sociologie générale, le mot statut, mentionne qu'il est clair qu'une personne n'est pas confinée dans l'exercice d'un seul rôle. Elle peut en avoir plusieurs compte tenu de la pluralité de statuts attribués socialement aux individus. Dans les grandes familles de type clanique, les statuts sont nettement distingués des rôles, et chacun s'en tient au sien. Mais dans les sociétés modernes, la multiplicité des rôles et des statuts fait en sorte que des gens mènent des doubles, des triples, voire quadruples statuts. Comparé à la société traditionnelle, cela montre l'existence de nettes différences. Mais De Coster préfère la notion de position sociale à celle de statut global, présentant une certaine ambiguïté. Deux raisons s'offrent à la possibilité d'analyser la position sociale comme un système, dans la mesure où l'on discerne une certaine cohérence entre le statut et le rôle. Dans les sociétés industrielles, la cohérence est assurée par le statut professionnel déterminant un super rôle. Dans certains cas, des individus peuvent être

---

<sup>83</sup>Anne Marie Rocheblave-Spenle, 1969, *La notion de rôle en psychologie sociale*, Paris, P.U.F.

<sup>84</sup>Ralph Linton, 1999, *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, Collection Psycho Sup.

<sup>85</sup>Michel De Coster, 1992, *op.cit.*, pp. 122-124.

amenés à refuser de changer de style de vie lorsque la position sociale met en lumière des phénomènes de compensations, de statuts et/ où de rôles.

Nous arrivons avec De Coster, à la définition selon laquelle le statut est le processus d'institutionnalisation qui façonne l'aspect normatif du rôle, c'est-à-dire un ensemble de droits et d'obligations socialement déterminés. Le statut est l'aspect normatif (constitué de droit, de devoirs), et le rôle est le côté dynamique ou processuel du statut, car c'est lui qui enclenche le processus d'actions et de comportements. Dans ce cas de figure, les griots avaient donc comme rôle entre autres, de parler au nom des personnalités importantes durant les cérémonies, d'informer la population, de raconter aux jeunes l'histoire de leur peuple, d'être des messagers auprès des souverains, nantis ainsi des statuts de maîtres de la parole, d'ambassadeur, de conseiller, de médiateur. Aujourd'hui, dans une société de modernité, les fils de griots ne se définissent pas dans certaines circonstances comme étant des porte-paroles ou des maîtres de la parole, des conseillers de princes ou des messagers de rois, des médiateurs ou des pacificateurs sociaux, mais par le rang social qu'ils occupent. À la question « Qui êtes-vous ? », la réponse fait immédiatement référence à la position sociale occupée. Ce sont ces différents aspects du statut qui retiennent notre attention.

### **I.6.1.3- Le concept de griot manding**

Dans nombre de travaux réalisés sur les griots, on ne trouve pas une définition exacte de ce qu'est un griot. La plupart du temps, ces auteurs s'attaquent au statut du griot pour montrer ce qu'il est. Et même dans cet exercice de qualification, il manque souvent certains éléments qui permettent de saisir ce qu'est un griot. On peut lire ceci sur les premières lignes qui tentent de résumer l'article commis par Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw :

Avant l'arrivée des colons, dans la société sénégalaise, vivaient les griots, maîtres de la parole. Ils détenaient la mémoire, l'art de raconter l'histoire, l'art de conter les mythes, et la lourde charge de la communication politique du chef de la communauté pour laquelle ils travaillaient<sup>86</sup>.

Ce qui signifie à première vue que le griot était celui qui détenait la parole en public, racontant l'histoire de son peuple, et en quelque sorte, celui chargé de faire passer les nouvelles. On peut dès lors, penser qu'est griot toute personne remplissant ces fonctions. Or, il existait des royaumes où le frère du roi remplissait ces fonctions, comme nous le montre Djibril Tamsir Niane quand Sogolon et ses enfants sont accueillis par le roi des Cissé.

---

<sup>86</sup> Ibrahima Sarr et al. , 2008, *op.cit.*, p. 137.

Dès lors, si l'on se borne à la seule définition ci-dessus, on considère que ces derniers sont des griots alors que le griot est bien plus que cela. Pour Ablaye Cissoko,

Le terme français griot provient probablement du mot wolof géwél qui désigne un musicien casté de cette ethnie. Selon une autre hypothèse, il provient du portugais criado, « domestique ». Le terme apparaît pour la première fois en français avec l'orthographe guiriot, dans « le récit d'un voyage au Sénégal » d'Alexis de Saint Lô (1637)<sup>87</sup>.

Le griot était un historien, un conteur, un chroniqueur. C'était le dépositaire de la mémoire collective d'un peuple, d'une communauté, d'une famille. Un griot s'accompagnait généralement de la kora, sorte de harpe à 32 cordes. Ne devenait pas griot qui voulait : l'apprentissage se faisait auprès d'un maître qui transmettait la connaissance et le savoir dans l'ordre héréditaire. On fait partie de la caste des griots. Être griot était une histoire de famille: la transmission se perpétue de père en fils et de mère en fille.

Actuellement, les griots de toutes origines se rencontrent à l'instar de Salif Keïta, considéré comme descendant de la caste de nobles, alors que c'était interdit à l'époque.

Avec les changements sociaux, leur statut connaît une profonde transformation. Dès lors, la question est de savoir si l'heure de requalifier le griot n'est pas venue. Si dans le passé, être griot résidait dans le patronyme, comment comprendre la pratique de la « *jaliya* » par des gens, dont le « *diamu* » (patronyme) ne reflète aucun rapport avec ceux des griots dans le passé ? En même temps que les fils de griots actuels se détournent de la pratique de la « *jaliya* » en se spécialisant dans d'autres corps professionnels ? Si donc dans le passé, être griot était affaire d'hérédité, aujourd'hui il semble qu'en plus, ou en moins de cela, devenir griot est bien une question de volonté.

#### **I.6.1.4- Le concept de caste**

Selon Mamadou Diouf<sup>88</sup>, le concept de caste n'a pas encore un statut théorique ni scientifique fixé, de manière décisive. Pour lui, il semble nécessaire de montrer cette difficulté avant de poser la question de savoir s'il est opératoire ou non, à l'égard d'une société quelconque. M. Diouf fait comprendre que la littérature anthropologique démontre la fluidité d'un tel concept au niveau de la définition et que la plus générale étant celle de Panoff et

---

<sup>87</sup>Abdoulaye Cissoko, *Le griot rouge. Quelques éléments d'information autour du spectacle*, consulté le 19/ 03/ 2015 sur [http://www.odc-orne.com/IMG/pdf/Le\\_griot\\_est\\_un\\_historien.pdf?PHPSESSID=e79f93dfaca4c64b230d8](http://www.odc-orne.com/IMG/pdf/Le_griot_est_un_historien.pdf?PHPSESSID=e79f93dfaca4c64b230d8).

<sup>88</sup>Mamadou Diouf, 1981, *Le problème des castes dans la société wolof*, paru sous le titre : « *Essai sur l'histoire du Saalum* », *Revue sénégalaise d'Histoire*.

Perrin<sup>89</sup>. La caste selon eux, est un mot d'origine portugaise qui selon le *Littré* dériverait du latin *castus* signifiant castes. Dans les caractéristiques générales du concept, ils retiennent l'hérédité, l'endogamie, la spécialisation professionnelle.

Pour Cheikh Anta Diop dans sa thèse *Nations nègres et cultures*<sup>90</sup>, la société africaine est stratifiée en castes qui résultent d'une division du travail à l'époque précoloniale. Du morcellement politique à la naissance de la fonction militaire, seule fonction noble à l'intérieur de la société, on aurait abouti à la caractérisation de toute autre forme de travail comme avilissante. Dans un autre ouvrage *L'Afrique Noire précoloniale*<sup>91</sup>, il estime que le système serait né d'une division du travail, mais sous un régime politique avancé, monarchique, car on ne retrouve jamais de castes sans noblesse. Il explique qu'il est fort probable que la spécialisation professionnelle avec hérédité du métier a dû s'élaborer depuis l'organisation clanique, dans la période postérieure à la détribalisation. A. Bara Diop mentionne à ce sujet que si nous suivons le raisonnement de Cheikh Anta Diop, la division socioprofessionnelle était largement entamée à la fondation du premier empire, connu dans cette région avec le cas du Ghana. Selon lui, l'affirmation de Cheikh Anta Diop la plus importante est la corrélation, au moins dans une certaine mesure, entre divisions claniques et divisions du travail.

Dans son analyse de type fonctionnaliste sur les griots malinké, Sory Camara s'oppose à ceux qui désignent les *ñàmàkálá* sous l'appellation de « *gens de caste* ». Il mentionne à cet effet que l'idée de caste suppose une gradation de statuts entre plusieurs groupes, un système hiérarchique caractérisé par la spécificité des rapports entre les positions relatives qu'il détermine. Par conséquent, il s'avère malaisé de parler d'un système à caste unique<sup>92</sup>.

En effet, son analyse et son entendement du système des castes reposent principalement sur le fait que chaque caste remplit une fonction vis-à-vis des autres, et ainsi de suite. À partir de là, nous considérons avec lui les castes comme découlant des besoins que la société s'est elle-même imposés. Par conséquent, l'analyse fonctionnaliste considère que chaque élément du système joue une fonction, et la perturbation d'un seul élément se répercute sur l'ensemble.

Avec les changements sociaux issus de la traite négrière et du colonialisme, les

---

<sup>89</sup> Panoff M. et Perrin M., 1973, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot.

<sup>90</sup> Cheikh Anta Diop, 1979, *Nations nègres et cultures*, 3e édition, Paris, Présence Africaine.

<sup>91</sup> Cheikh Anta Diop, 1960, *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine.

<sup>92</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 64.

royaumes et les empires sont remplacés par l'État-Nation, le système de la royauté est remplacé par l'administration coloniale, ce qui efface la signification des rois. Par conséquent, tout le système des castes se voit perdre son sens appelant sa disparition. Nous retiendrons en définitive que le système des castes est l'une des formes les plus abouties de l'analyse fonctionnaliste : la raison est que la disparition des rois suffit pour que tout le système y perde son sens. C'est pourquoi l'intérêt que nous accordons ici au système des castes consiste à démontrer que ce n'est pas par lui que les griots doivent leur existence jusqu'à nos jours, mais bien par des stratégies d'adaptation face aux différents changements intervenus. Cette stratégie d'adaptation se mesure en termes de mobilité sociale intergénérationnelle.

### **I.6.1.5- Le concept de mobilité sociale**

Il s'agit d'étudier le passage des individus d'une position sociale à une autre. Elle correspond au changement de catégories socioprofessionnelles ou de classes sociales, au cours de sa vie ou d'une génération à l'autre. Contrairement aux sociétés d'ordre ou de castes, les sociétés modernes démocratiques assurent liberté et égalité aux individus : cela implique l'abolition des privilèges, la suppression des barrières sociales et la possibilité pour chacun d'accéder à tous les statuts et toutes les positions sociales. Comme le soulignait déjà Alexis de Tocqueville au XIXe siècle<sup>93</sup>, ces sociétés ne recherchent pas nécessairement une égalité des conditions, mais une égalité des chances. On peut opposer les sociétés où les statuts sociaux sont affectés de manière prédéterminée, rigide et définitive, et dont les groupes sociaux se rapprochent des castes, à celles où les conditions d'accès aux statuts permettent des changements ainsi que des cas plus ou moins fréquents, de déplacement dans la structure sociale, ou de mobilité sociale.

Dans le premier cas, on parlera de statuts sociaux assignés, que les individus reçoivent de l'extérieur sans pouvoir les modifier. Dans le second, on dira statuts acquis, sur lesquels ils ont une certaine prise ou qui peuvent être l'objet d'une compétition ouverte, autorisant de changer le statut, ou de ne pas être enfermé dans celui que peut définir la naissance dans un milieu social. L'emploi est une dimension structurante du statut social.

Ainsi, on peut caractériser le statut d'une personne par sa profession actuelle, appelée position sociale, et par celle de ses parents, appelée origine sociale. Lorsque la position et

---

<sup>93</sup>Alexis De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris Les Éditions Gallimard, 1992. Collection: Bibliothèque de la Pléiade (tome I: pp. 1 à 506), consulté le 15/09/2015 sur [http://classiques.uqac.ca/classiques/De\\_tocqueville\\_alexis/democratie\\_2/democratie\\_tome2.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_2/democratie_tome2.html).

l'origine sociale sont identiques, on parle de reproduction sociale ou d'immobilité sociale, ou d'hérédité sociale ; sinon, l'individu est en mobilité sociale<sup>94</sup>.

La mobilité intergénérationnelle désigne le changement d'une position sociale d'une génération à l'autre (du père au fils), comme le fils d'un instituteur qui devient médecin est un exemple de mobilité intergénérationnelle ascendante. Pierre Bourdieu fait remarquer que les individus et les groupes sociaux sont en lutte. L'enjeu n'est pas seulement le partage de la valeur ajoutée dans le champ économique, mais c'est aussi l'obtention d'un prestige social dans les *champs sociaux* et le partage du pouvoir dans le *champ politique*. L'objectif de ces luttes est de pouvoir se distinguer des autres individus et des autres groupes sociaux<sup>95</sup>. C'est ainsi qu'il distingue trois types de capitaux : le capital économique, le capital culturel et le capital social.

En ce qui nous concerne, nous adoptons ici l'analyse livrée par Bernard Lahire, dans *La Culture des individus*<sup>96</sup>. Pour lui, l'individu subit, au cours de son existence diverses influences : celles des pairs, des médias, de l'école qu'il ne faut pas sous-estimer, complexifiant le modèle proposé par Pierre Bourdieu. Autrement dit, l'individu n'est pas enfermé de façon rigide dans la carapace d'un habitus. Il subit des influences tout au long de son existence, apte à l'amener à s'échapper de sa condition sociale. Ce qui d'ailleurs, est la meilleure explication quant à la mobilité intergénérationnelle qui nous intéresse le plus chez les griots manding.

### **I.6.2- Modèle théorique**

Au niveau de la revue et de la problématique, nous avons exploité des travaux de plusieurs auteurs ayant utilisé des approches différentes pour saisir leur objet d'étude. Ce qui laisse croire qu'il existe une multitude de théories, toutes utiles dans la construction de la connaissance scientifique. Elles sont souvent au cœur des phénomènes et facilitent leur explication. C'est ainsi que Berthelot<sup>97</sup> rappelle qu'« *on a souvent coutume de dire que l'explication d'un fait résulte de son insertion dans une théorie* ». Par conséquent, nous ne

---

<sup>94</sup>Jacques Rigaudiat, 2007, *Le nouvel ordre prolétaire. Le model social français face à l'insécurité économique*, Ed. Autrement.

<sup>95</sup>Pierre Bourdieu, 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit.

<sup>96</sup>Bernard Lahire, 2004, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte.

<sup>97</sup>Jean Michel Berthelot, 1990, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, p. 22.

pouvons pas faire usage de l'ensemble de ces théories, par crainte de laisser de côté la réalité que nous cherchons. Nous avons donc tenté de choisir celles adhérant le plus au problème que nous avons soulevé. C'est ainsi que nous avons retenu l'interactionnisme, le fonctionnalisme, la théorie du changement et l'anthropologie dynamique.

Mais, à y regarder de près, le fonctionnalisme tout comme l'anthropologie dynamique aborde la question du changement. Ces théories présentent des divergences avec chacune leurs limites. Le fonctionnalisme exclut totalement l'histoire par sa façon de concevoir les faits. L'anthropologie dynamique fait du changement social le moteur même de sa conception des faits et cherche à appréhender le changement social en s'intéressant aux fonctions sociales. Ce qui fait que nous avons décidé de ne pas utiliser ici le fonctionnalisme. Ce qui nous a permis de saisir à la fois le statut variable du griot et de comprendre sa fonction sociale dans la continuité de la tradition, lors des cérémonies au cours desquelles il exerce ses activités.

Or, l'anthropologie dynamique ne peut aider à saisir certaines réactions, certains gestes, certaines formes de défoulement de la conscience collective lors des rites et cérémonies pendant lesquels les griots communient avec le public. C'est en ce sens que nous avons décidé de joindre à ces deux théories, l'interactionnisme de type goffmanienne.

Pour ce faire, nous avons jugé nécessaire d'exposer longuement ces deux théories pour déterminer dans quelle mesure leur rapport est possible, et pouvoir adopter à la fois la démarche dialectique comme celle de cause efficiente. D'ailleurs, dans la présentation des parties précédentes, plus particulièrement dans la revue littéraire et dans la problématique, ces théories sont repérables dans les travaux de certains auteurs. C'est le cas d'Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw dans « *Les griots journalistes du Sénégal « Les maîtres de la parole wolof » entre tradition et modernité* » qui ont appréhendé les griots à partir de l'anthropologie dynamique, il y a également Jan Jansen qui utilise l'interactionnisme de type goffmanienne dans tous ses travaux que nous avons présentés ici, même s'il faut retenir notre désaccord avec lui sur le fait que le griot actuel ne transforme pas, dans certains cas, la nature en culture. Mais nous pouvons retenir avec lui que les griots, dans les interactions avec autrui, les intègrent socialement (nous y sommes revenu dans les paragraphes qui suivent).

Ainsi, pour présenter ces théories et montrer en quoi elles sont pertinentes dans cette étude, nous avons décidé d'expliquer leur contenu tout en commençant par l'anthropologie dynamique et terminer par l'interactionnisme de type goffmanienne.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale<sup>98</sup>, deux modèles théoriques dominent l'anthropologie : le fonctionnalisme et le structuralisme. En réaction aux dérives de l'évolutionnisme et du diffusionnisme, ces deux courants ont banni l'histoire de leur champ explicatif. Un courant va émerger en réaction à cette absence de considération pour le changement. Sa vocation n'est plus de comprendre la cohérence des systèmes sociaux, mais de mettre en évidence l'histoire et le changement social. Ce courant est qualifié d'anthropologie dynamique. C'est ainsi que Georges Balandier, son tenant, va mettre en place une sociologie des mutations. Pour lui, toute structure est traversée par la dialectique de l'ordre et du désordre. La société en continuel engendrement n'est jamais achevée. Il mentionne à ce sujet :

Il n'existe pas de sociétés achevées, elles sont toutes en voie de se faire, elles portent constamment en elles le débat et l'incertitude et elles sont toutes ouvertes à l'événement et aux impulsions qui les lancent dans l'histoire<sup>99</sup>.

C'est ainsi que l'anthropologie dynamique se donne pour perspective d'appréhender la réalité sociale à travers l'histoire. Son architecture s'établit en quatre grandes phases. Il s'agit de la constatation, du changement social, de la dynamique sociale inhérente à la culture et du procès de changement social. C'est en ce sens que :

Les crises subies deviennent le révélateur de certaines des relations sociales, de certaines des configurations culturelles, et de leurs apports respectifs. Elles conduisent à considérer la société dans son action et ses réactions, et non plus sous la forme de structures et systèmes intemporels<sup>100</sup>.

Ainsi, l'analyse dynamique consiste ici à comprendre, à partir de l'histoire et du changement social, la transformation du profil du griot, en fonction des dynamiques aussi bien internes qu'externes, liées à la société manding. C'est là que se justifie la cohérence du choix porté sur la dynamique sociale, dans la mesure où l'analyse dynamique convoque l'histoire en partant des logiques externes et internes dans le temps. Appliqué à la société manding, ce courant se démarque du fonctionnalisme pour lequel l'attention dans l'analyse doit porter sur ce qui fonctionne, et les dysfonctionnements doivent être perçus comme des pathologies. Pour comprendre les transformations du statut du griot, il faut remonter dans l'histoire, y repérer les contacts, les conflits, les crises. D'ailleurs, ce constat laisse voir que la colonisation, le

---

<sup>98</sup> Jean Schmitz, 1990, « L'anthropologie et les disciplines du développement », *Cahier d'études africaines*, Volume 30, Numéro 120.

<sup>99</sup> Georges Balandier, 1977, *Histoire d'autres*, Paris, Editions Stock, p. 225.

<sup>100</sup> Georges Balandier, 1971, *Sens et Puissances*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 16.

processus d'islamisation des pays d'Afrique de l'Ouest, la mondialisation avec l'économie de marché, font que les griots doivent vivre autrement.

En plus de l'anthropologie dynamique, nous avons jugé nécessaire de faire usage de l'interactionnisme de type goffmanienne. Pour celui-ci, le rite constitue une approche stimulante du monde social et conduit à poser des questions aussi fondamentales que celles de la normalité. S'agissant d'analyser un rituel, E. Goffman mentionne que deux méthodes sont envisageables<sup>101</sup>. D'une part, on peut analyser l'ensemble des rituels dont un individu fait l'objet. D'autre part, il est possible d'observer la diversité des situations dans lesquelles le rite est accompli et d'en interpréter la signification. Cette seconde vision s'intéresse notamment à la fonction des rites de la vie quotidienne. En ce sens, on peut dire sans risque de se tromper que l'activité rituelle revêt une dimension largement fonctionnelle. Louis Quéré témoigne que le processus de ritualisation, présenté par E. Goffman « *devient spécialisé dans une fonction interactionnelle déterminée* »<sup>102</sup>. Pour celui-ci, l'une des fonctions essentielles de l'activité rituelle est l'existence de rencontres autocontrôlées afin de garantir le maintien des sociétés<sup>103</sup>. Bien que la préservation des faces en présence ne constitue pas le but réel de l'interaction, elle n'en demeure pas moins une condition importante d'une rencontre sereine.

Cette sérénité se fonde en grande partie sur un équilibre rituel<sup>104</sup>. Cette notion d'équilibre repose notamment sur la capacité des interactants à faire preuve de flexibilité. Il n'est dès lors pas étonnant qu'E. Goffman envisage l'accommodement comme l'un des fondements de l'ordre rituel. Selon lui, le rite se présente comme un procédé puissant permettant d'ordonner les événements de façon accommodative. Goffman fait comprendre qu'il emploie le terme rituel parce qu'il s'agit d'actes dont le composant symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que les autres en sont dignes. Précisant toujours, il mentionne qu'il utilise le terme « *rites* », parce que cette activité, aussi simple et séculière soit-elle, représente l'effort nécessaire à l'individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ses actes, en présence d'un objet qui a pour lui une valeur particulière<sup>105</sup>.

L'intérêt que nous accordons à l'usage de cette approche est essentiellement fondé sur

---

<sup>101</sup>Erving Goffman, 1974, *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit, pp. 51-52.

<sup>102</sup>Louis Quéré et al., 1989, *Le parler frais d'Erving Goffman. Avec deux textes inédits d'Erving*, Paris, Editions de Minuit, p. 55.

<sup>103</sup>Erving Goffman, 1974, *op.cit.*, p. 41.

<sup>104</sup>*Ibid.*, pp. 21, 38, 42.

<sup>105</sup>*Ibid.*, pp 21, 51.

les notions d'interaction, de rite et de relation de face-à-face dans la mesure où les griots interagissent avec le public durant les cérémonies de rite, d'où le rapport de face-à-face. Son tenant, Erving Goffman, faisant de ces concepts précités le moteur de sa recherche, montre que la vie sociale est un théâtre qui met en scène divers acteurs prenant leur rôle au cours des différentes cérémonies, comme c'est le cas du griot et son public durant les cérémonies de baptême, mariage, circoncision et autres. Cette considération donne raison à ceux comme Jan Jansen, qui ont analysé les griots en interactions, considérant qu'au cours de celles-ci, ils jouissent essentiellement de prestiges. Ayant décidé d'observer les griots en interaction avec le public, il va de soi que cette théorie est en plus celle pouvant aider à comprendre les logiques qui échappent à l'observation, conçue essentiellement sur les fonctions des interactants durant les cérémonies auxquelles nous avons pris part. Jan Jansen a largement travaillé sur cette approche et a accentué davantage l'analyse sur les termes nature et culture, brousse et civilisation. Ce qui le conduit ensuite à confirmer que les griots, à l'image des autres *ñamaalo*, transforment la nature en culture<sup>106</sup>. Jansen fait comprendre que le griot, en prononçant le nom des nouveau-nés lors des baptêmes, par ce geste même, les intègre en transformant ce qui est naturel chez eux en culturel. Il mentionne également que le « *numu* » (forgeron) par la circoncision intègre les initiés en transformant leur nature en culture. Mais nous analysons avec lui le griot à d'autres niveaux, loin de cette considération qui fait du griot un artisan de la transformation du naturel en culture. Dans son article « Les griots Diabaté de Kéla », il les analyse dans les interactions et conclut qu'ils jouissent d'un prestige. C'est dans ce même sens que nous avons analysé les griots durant les cérémonies auxquelles nous avons assisté. À cette occasion, nous avons constaté qu'ils accordent plus d'importance à ces événements. Ce qui donne du sens ici à la précision notée par Goffman de la définition du « rite » : « *Acte formel et conventionnaliste par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant* »<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup>Jan Jansen, 2000, *op.cit.*

<sup>107</sup>Erving Goffman, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Paris, Editions de Minuit, p. 73.

## CHAPITRE II : CADRE MÉTHODOLOGIQUE

Il est évidemment impossible de décrire les griots manding sans comprendre les fondements de l'organisation sociale de cette société. Pour ce faire, il faut certes disposer d'outils d'analyse et des techniques permettant de décrire le contenu des rapports sociaux dans ce milieu, mais aussi, situer les griots dans le temps et dans l'espace. Aujourd'hui, les querelles de méthodes en sciences sociales n'ont plus leurs raisons d'être. Le choix des méthodes demeure donc une étape charnière dans ce travail pour construire et déconstruire les processus sociaux étudiés. C'est donc une étape importante pour la vérification de nos hypothèses, mais également pour appréhender la démarche capitale, pour une compréhension des faits étudiés.

### 2.1 : Cadre de l'étude : généralités sur la Casamance

La Casamance, comprenant les régions administratives de Ziguinchor, de Kolda et de Sédhiou, occupe une superficie de 28 300 km<sup>2</sup>, soit 1/7<sup>ème</sup> du territoire national<sup>108</sup>. Mais selon Philippe Bonnefond dans « Aspects socio-économiques de la riziculture en Basse et Moyenne Casamance »<sup>109</sup>, la Casamance comprend 28 350 km<sup>2</sup>, soit 14,4 % du territoire national. Elle s'étend d'est en ouest, de part et d'autre du fleuve qui lui a donné son nom. Celui-ci, long de 300 km, prend sa source à l'Est de Kolda, près de Fafakourou, en Haute Casamance. Il s'élargit progressivement pour atteindre 2 km à l'embouchure. Il est la principale voie de communication maritime. Elle est limitée à l'Ouest par l'Océan Atlantique, à l'Est par le Koulountou, affluent du fleuve Gambie, au Nord par la République de Gambie, au Sud par la République de Guinée-Bissau et au Sud - Est par la République de Guinée. Elle se caractérise par quelques traits qui la différencient des autres régions du Sénégal.

Cette particularité réside aussi bien sur le plan géographique, politique, social qu'historique<sup>110</sup>. La Moyenne et Haute Casamance étaient comprises dans un vaste empire guinéo-gambien, le « Kaabou » ou Gabou, jusqu'en 1867. C'est la bataille de Kansala qui a progressivement détruit cet empire. Avec l'avènement de la présence européenne dès le XV<sup>e</sup>

---

<sup>108</sup> *Mesure de performance Publique en Casamance (Kolda, Sédhiou et Ziguinchor), Programme d'Appui à la Décentralisation et au Développement Local*, édition 2014, consulté le 09/12/2015 sur [http://proddel.sn/IMG/pdf/rapport\\_final\\_mpp\\_casamance\\_2015.pdf](http://proddel.sn/IMG/pdf/rapport_final_mpp_casamance_2015.pdf).

<sup>109</sup> Philippe Bonnefond et al., 1985, *Aspects socio-économiques de la riziculture en Basse et Moyenne Casamance*, Ministère Français des Relations Extérieures, de la Coopération et du Développement, p. 8.

<sup>110</sup> Abderrahmane N'Gaïdé, 2009, « Identités ethniques et territorialisation en Casamance », in Michel Ben Arrous et Lazare Ki-Zerbo, 2009, *Etudes africaines de géographie par le bas*, Dakar, CODESRIA.

siècle<sup>111</sup>, Ziguinchor fut occupé par les Portugais avant d'être transféré à l'administration française à partir du XIXe siècle. Dans le cadre de la grande aventure déclenchée par les monarques de la péninsule ibérique, suite à la convention franco-portugaise du 12 mai 1886, Ziguinchor est cédé avec ses dépendances aux français qui n'en prennent possession qu'à partir du 22 avril 1888. Dès lors, l'évolution de cette région du Sénégal se réalise au rythme des activités militaires, administratives et commerciales, pour asseoir l'autorité de la France, non sans résistance de la population locale avec le prosélytisme religieux et la résistance anticoloniale du marabout Fodé Kaba Doumbouya en Haute puis en Moyenne et Basse Casamance. Séparée du reste du Sénégal par la République de Gambie, la Casamance se situe entre trois républiques toutes différentes : République de Gambie, la République de Guinée Conakry et celle de la Guinée Bissau. Ce qui l'éloigne des réalités précitées, sur le plan national. Géographiquement parlant, elle est une région enclavée.<sup>112</sup>

La Casamance est divisée en trois zones géographiques. La Basse Casamance, qui s'étend de l'Océan Atlantique au Soungrougrou, très arrosée, présente deux formations végétales distinctes : la forêt aux essences hautes et puissantes sur les plateaux, la mangrove sur les rives du fleuve et des marigots<sup>113</sup>. C'est là que se trouve la région de Ziguinchor. Nous avons mené l'enquête dans la commune de Ziguinchor. La Moyenne Casamance se situe entre la Haute et la Basse Casamance. Son relief est plat dans l'ensemble. Elle subit des influences du climat soudanien et recouvre l'actuelle région de Sédhiou sur une superficie comparable à celle de la Basse Casamance<sup>114</sup> : 7 293 km<sup>2</sup>. Les villages de Maroncounda et de Massaria s'y trouvent à 18 et 19 km de la commune de Sédhiou. Maroncounda et Massaria sont proches l'un de l'autre, avec environ une distance d'un km. Les caractéristiques écologiques de cette partie de la Casamance se prolongent en s'atténuant dans sa partie moyenne: la mangrove se rétrécit et disparaît en amont de Sédhiou, les palmeraies se raréfient et les boisements soudaniens dégradés, remplacent les espaces forestiers plus vigoureux de l'Ouest. La Haute Casamance, quant à elle s'étend de la source de Diana Malari, recouverte par la forêt aux espèces variées, mais plus sèche que la Basse Casamance.

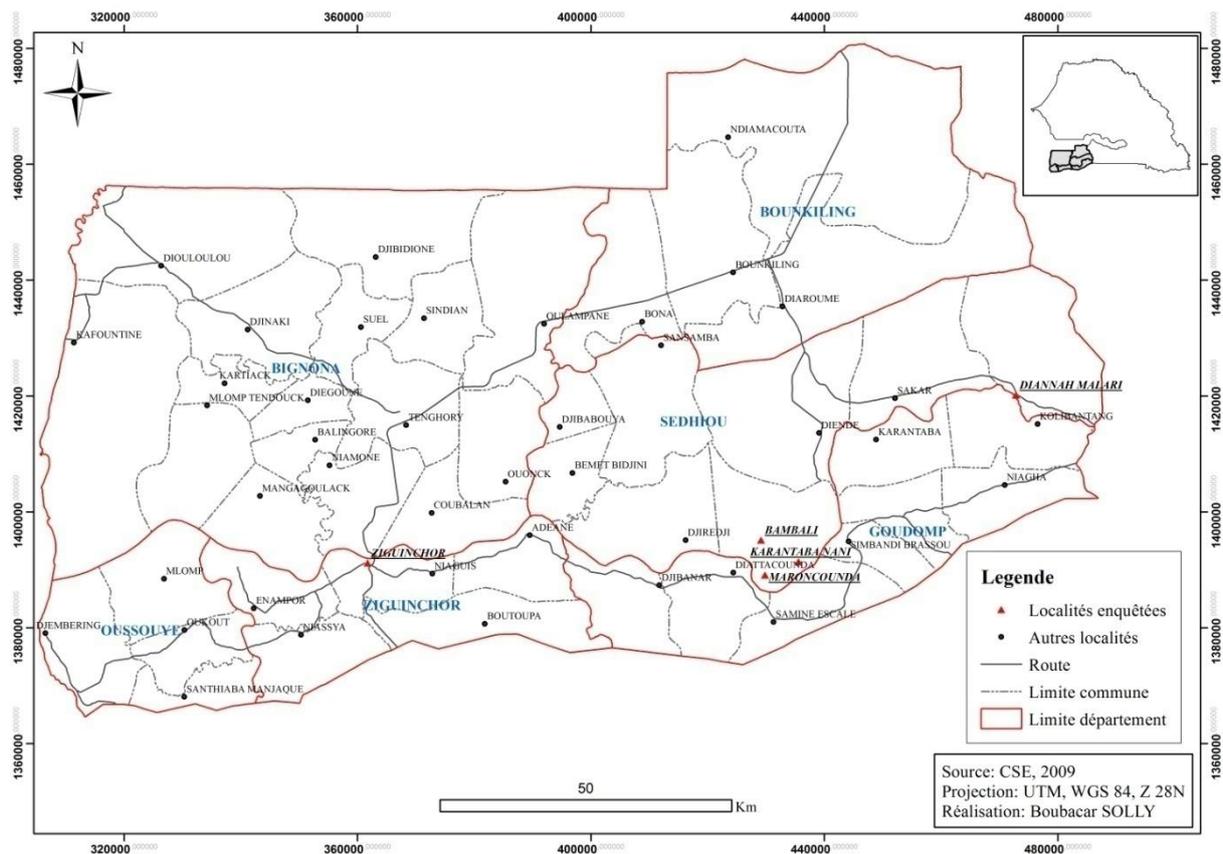
---

<sup>111</sup>Jean Claude Marut, 2010, *Le conflit de Casamance : ce que disent les armes*, Paris, Karthala.

<sup>112</sup>*Ibid.*

<sup>113</sup>Jordi Thomàs, *Commerce, religion et relations inter-ethnique dans un royaume Joola. Une approche étnohistorique*, consulté le 28/03/2015 sur <http://www.academia.edu/10362933>.

<sup>114</sup>Philippe Bonnefond et al., 1985, *op.cit.*



**Carte : carte de localisation géographique des zones d'enquête.**

En effet, le choix de cette étude portant sur les griots manding part du constat selon lequel ils représentaient « *la mémoire* » du milieu manding. Or, le but visé ici est de chercher à comprendre la société manding dans son ensemble, face aux changements sociaux en cours. Ce qui rend nécessaire le rappel de la venue des Manding vers l'Ouest et la formation du royaume de Gabou pour saisir la problématique de cette étude portant sur cette catégorie de « *caste* ». Selon Djibril Tamsir Niane<sup>115</sup>, les origines de ce royaume sont difficiles à cerner. Dans ses recherches, il mentionne qu'Yves Person s'étonne du choix de cette région par les Malinkés. L'histoire du Gabou s'est développée selon lui, du XIIIe au XIXe siècle. Il recense quatre périodes qui ont servi de cadre à son étude. La première va des origines du Gabou jusqu'au XIIIe siècle. La seconde commence vers 1240 avec l'arrivée de Tiramaghan Traoré et s'achève avec la disparition de l'empire au XVIIe siècle. La troisième période couvre l'apogée du royaume, avec la traite négrière (1650-1790). Enfin la quatrième période marque le déclin et la chute du Gabou entre 1790 et 1867. Pour articuler ce découpage historique à l'étude de notre sujet, nous avons jugé nécessaire de relier les rapports culturels du Gabou au Manding d'origine.

<sup>115</sup> Djibril Tamsir Niane, 1989, *op.cit.*

Ces grandes migrations ont abouti à l'implantation des Manding en Sénégal et la formation de l'empire du Gabou<sup>116</sup>. Ces mouvements migratoires ont mis en contact les Manding avec les peuples des rivières du Sud, ce qui a généré un processus de domination culturelle, mais aussi de syncrétisme culturel. Ce qui, selon Djibril Tamsir Niane<sup>117</sup> amenait Senghor à dire que la civilisation gabonaise est née d'une symbiose entre les cultures manding, baïnounk, balante, diola... De nombreux faits témoignent de ce processus qui concerne aussi l'évolution de la caste des griots. Les récits des griots manding du Gabou évoquent les premiers contacts avec les populations sénégalaises. De même le clan Keïta adoptait les noms baïnouks Sagna et Mandjan en s'installant en Sénégal.

Dans quelle mesure les griots ont-ils participé à ces « glissements de noms » ? L'héritage baïnounk a fortement marqué la culture des Manding du Kabou (ou Gabou) et donc forcément les griots chargés de préserver et de transmettre cette culture : patronymes impériaux, culte du « *dialan* » (bois sacré) associé à l'initiation, aux fétiches et aux bois sacrés des baïnounk, *kaŋKuraŋ* et *koumpo*, musique et chants, transmission matrilineaire et d'oncle à neveu des terres et du pouvoir spécifique aux sociétés sénégalaises. Avec l'islamisation du Gabou, les griots « féticheurs » employés à la cour des « *mansas* »<sup>118</sup> ont dû affronter la concurrence des marabouts manding, peul ou diakhanké avec leurs gris-gris, amulettes et versets du coran. Dans la guerre opposant les gabonaise fidèles au culte du « *dialan* »<sup>119</sup> aux Peul islamisés du Fouta Djallon et du Fouladou, le griot manding est devenu un propagandiste, magnifiant le pouvoir *nianthio* et les vertus guerrières des Sonko et des princes *koring*. On retrouve ces aspects principalement dans les traditions et chants consacrés à Dianké Wali, le dernier empereur du Gabou. Les griots manding de la Casamance ont ainsi contribué à la naissance et à l'expansion d'un second foyer de culture manding, à travers la production d'une littérature orale et d'un répertoire musical. Leur participation à une organisation sociopolitique originale<sup>120</sup> fait la promotion d'un nouveau culte religieux associant les croyances exportées du Mali aux rites pratiqués par les populations sénégalaises.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>118</sup> Mansa en manding veut dire roi en français.

<sup>119</sup> Bois sacré.

<sup>120</sup> Griots au service du *mansa ba*, des petits *mansa*, c'est-à-dire les princes et gouverneurs *koring*, des chefs de guerre.

Ce faisant, l'existence du griot dans la société manding devient une exigence, dans la mesure où les structures de la vie sociale s'animent de rapports dont la nature fait appel à un type de personnage qui, de par sa position, sert de trait d'union entre les membres de cette société. En ce sens, l'étude du griot aide à comprendre le changement social intervenu dans la structure aussi bien géographique, sociale que culturelle, de la société manding dans les villages tels Maroncounda, Massaria, Diana Malari et dans la ville de Ziguinchor.

## **2.2- La phase exploratoire**

Cette rubrique est composée de deux sous-parties que sont l'entretien exploratoire et la recherche documentaire.

### **2.2.1- Les enquêtes exploratoires**

C'est la première étape de notre recherche. En effet, elle a consisté en une série de rencontres avec les personnes ressources, dans le souci d'une meilleure précision de notre recherche : étude du changement social chez les griots manding en Casamance. Nous avons d'abord consulté les quelques familles de griots manding présentes à Lyndiane, dans la commune de Ziguinchor et décidé d'y choisir deux d'entre elles en partant du constat que certains griots se convertissent en musiciens modernes. Puis nous avons sélectionné une famille où les membres se sont convertis en musicien moderne et une famille où la *jaliya* est pratiquée de façon traditionnelle. C'est le cas par exemple de la famille Cissoko du quartier Lyndiane où les membres se lancent dans la musique moderne et la famille Konté du même quartier où les membres pratiquent le griottisme de façon traditionnelle. Nous nous sommes, par la suite, rendu dans les villages de Maroncounda et de Massaria en Moyenne Casamance et Tankanto, puis Diana Malari en Haute Casamance.

À Maroncounda et à Massaria, tous proches, nous avons étudié les deux familles de griot Konté et Kouyaté. C'est donc auprès des membres de ces familles que nous avons mené nos premiers entretiens. Enfin, nous sommes parti en Haute Casamance, dans les villages de Tankanto et de Diana Malari pour mener des enquêtes sur les griots. Nous interrogeons nos interlocuteurs à partir de l'outil de collecte d'information : le guide d'entretien, conçu à cet effet. À Maroncounda par exemple, sur rendez-vous, les membres de la famille Konté nous ont accordé un entretien avec un des leurs, K. Konté (que nous avons abrégé K. K. dans les parties qui suivent). Il est âgé d'environ 60 ans, polygames, père de plusieurs enfants et non instruit. Aujourd'hui, il est le seul homme qui assure la continuité des œuvres traditionnelles

de son père au village. Autrement dit, il est le seul des fils de son père resté au village et qui continue à pratiquer la *jaliya*. Son grand frère S. Konté avait quitté le village depuis le vivant de leur père pour aller s'installer à Djibanar où il vit actuellement avec sa famille. Nous avons tenté de nous approcher de lui, mais ce vœu ne s'est jamais réalisé parce que nos moments de disponibilités ne coïncident pas avec les siens. Un de leur frère V. K. ne pratique pas la *jaliya* parce que leur père a décidé de l'amener apprendre le coran depuis son enfance. De son retour au village, il n'a pas œuvré dans la *jaliya*. Mais sa femme N. F. et ses coépouses pratiquent bien la *jaliya*. Leurs enfants eux ne pratiquent pas la *jaliya*. Les autres frères de K. K, eux, pratiquent d'autres métiers. C'est par exemple le cas de S. K, un autre frère de K. K, qui est devenu maître menuisier à Dakar. Il y est avec certains de leurs frères comme T. K et autres.

En Basse Casamance, nous avons établi le contact avec les familles de griots que nous avons fréquentées pour recueillir des informations. Nous avons rencontré Vieux Dramé (V. D), dont l'âge peut-être compris entre 60-65 ans. Il est le fils de Lalo Kéba Dramé ce griot qui racontait l'histoire du royaume de Gabou dans ses chansons. V. D. a travaillé à la Radio sénégalaise, antenne régionale de Ziguinchor. Il nous a demandé de nous adresser à SirfoKonté (S. K.) de Lyndiane désigné par les griots pour répondre à une telle question. Nous avons donc décidé de choisir la famille de ce dernier qui pratique la *jaliya* traditionnelle et la famille Cissokho où les membres évoluent dans la musique moderne.

### **2.2.2- La recherche documentaire**

Concrètement, cette étape fut une collection continue de lectures suivant des étapes à plusieurs niveaux. C'est à la bibliothèque universitaire (B.U.) de l'Université Assane Seck de Ziguinchor que nous avons mené les premières recherches documentaires. Au vu de la particularité de notre sujet qui met en évidence le peu de recherche locale menée à ce jour, nous avons compris qu'un séjour à Dakar serait nécessaire. Deux déplacements ont été effectués : du 19 avril au 10 mai 2014 et du 10 au 18 juillet 2014. C'est ainsi que nous avons fréquenté la bibliothèque centrale de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, le CODESRIA, l'IFAN de Dakar. En complément, nous avons effectué des recherches de documents sur internet et nous y avons trouvé des articles téléchargeables relatifs à notre sujet. Nous sommes également parvenu à contacter Monsieur Jan Jansen par e-mail. Il nous a fourni des articles sur les griots (en version française, en version anglaise) en nous suggérant d'autres possibilités de documentation. Parallèlement, nous nous sommes ouvert à tous contacts susceptibles de nous suggérer de la documentation sur les Manding et sur les griots.

### **2. 3- Les cibles de l'enquête**

Les cibles de l'enquête sont les familles de griots manding. Dans cet exercice, nous avons décidé de nous adresser aux griottes aussi, parce qu'elles s'accompagnent souvent avec leurs maris griots pour participer aux cérémonies. Elles ont également pris part au focus-group, car il est difficile de les réunir ensemble avec les griots. Nous nous sommes aussi intéressé aux griots convertis à la musique moderne, car les parents de la plupart d'entre eux étaient des griots traditionnels. Nous avons également intégré dans ce cas les « *finoo* », rares et difficiles à rencontrer. Ils sont décrits dans les documents littéraires comme des généalogistes islamiques qui s'exercent souvent aux côtés des marabouts ou des Imams. Mais aujourd'hui, on les range dans le même registre que tous les autres griots. Nous nous sommes également intéressé aux autres membres de la société, plus précisément ceux qui ne sont pas griots, mais cohabitent avec eux.

### **2.4- Les méthodes et les outils de collecte des données**

Dans cette étude, nous avons combiné plusieurs outils de collecte de données. Sachant que différentes méthodes de collecte produisent différents types d'informations, il est donc nécessaire, avant d'en choisir une, de définir le type de donnée dont on a le plus besoin pour déterminer le choix méthodologique. Suite à cette recommandation de la tradition sociologique, l'option de la recherche qualitative a été la plus empruntée, selon un choix raisonnablement guidé. Cette sélection se fonde sur notre choix de la démarche anthropologique, basée sur la description détaillée des phénomènes étudiés, ce qui demeure aussi une démarche sociologique.

La démarche qualitative nous a permis d'interpréter les changements pour faciliter la compréhension des détails souvent peu pris en compte, par exemple les significations fournies par les acteurs de certaines pratiques, non intégrées dans les outils précédemment élaborés. La recherche qualitative semble disposer d'un atout particulier, car il est question de la signification et non de la fréquence. Entre autres méthodes, nous disposons des entretiens (directifs, non directifs, semi-directifs), du focus-group, des observations (participante et non-participante) et des récits de vie. Pour la circonstance, nous avons élaboré des outils de collecte couramment utilisés. Il s'agit du guide d'entretien et de la grille d'observation.

## **2.4.1- Les méthodes de collecte des données**

Il est question de présenter ici les méthodes que nous avons utilisées pour réaliser les collectes des données. Ce sont donc des méthodes qualitatives.

### **2.4.1.1- L'entretien non directif**

Nous avons utilisé ce type d'entretien au moment du travail exploratoire et l'enquête proprement dite. Le guide d'entretien conçu à cet effet se compose de thèmes généraux sur les griots. De ce fait, nous avons laissé nos interlocuteurs développer longuement le thème qui leur était soumis sous forme de question, pour leur donner un aperçu de notre sujet. C'est pourquoi, durant cette phase, nous n'intervenons pas au moment où l'interviewé développe sa réponse. Nous passons à la question suivante quand l'interlocuteur se répète, considérant que la question posée est à saturation. C'est le cas dans tous les entretiens de ce type que nous avons menés.

À la question « *Qu'est-ce qu'un griot ?* », la réponse fait référence souvent à son activité, à sa fonction, à son statut. Pour obtenir suffisamment d'informations sur la question, nous laissons nos interlocuteurs s'exprimer longuement. Nous prenons note tout en enregistrant la conversation. Ce type d'entretien durant la phase exploratoire a fait l'objet de rencontres avec les premiers interlocuteurs.

En Moyenne Casamance, nous avons rencontré K. K. qui nous a beaucoup parlé de lui, de sa famille et de l'histoire du village. Souvent, il revient fréquemment sur sa propre histoire. Ce qui a généré d'autres rencontres avec lui, pour recueillir davantage d'informations, dans le cadre de l'entretien semi-directif. Il en a été de même dans toutes les autres localités de Haute et Basse Casamance. Ce type d'interview nous a également permis de réajuster l'orientation de notre travail, car les interlocuteurs nous suggèrent, dans leurs discours, des thèmes non pris en compte, par exemple les rapports entre les castes en termes de relation matrimoniale. Retenons que nous avons également fait usage des moyens d'incitation pour amener nos interlocuteurs à accepter de parler avec nous. Il s'agit du thé, de la boisson, de la kola, d'une petite somme d'argent qui est souvent exigée par certains interlocuteurs. Parfois, nous refusons de nous soumettre à de telles exigences dans le souci de préserver l'authenticité des réponses.

#### **2.4.1.2- L'entretien semi-directif**

Nous y avons eu recours pour nos enquêtes proprement dites sur le terrain que le guide d'entretien, élaboré à partir des concepts des hypothèses, cherche à vérifier. Au cours de la conversation, nous intervenons si le thème formulé n'est pas assez développé ou mal compris par l'interlocuteur, ou pour le canaliser en fonction de l'information recherchée. Ces entretiens se sont déroulés en duo isolé nous permettant de rester face à notre interlocuteur pour un déroulement favorable. Concrètement, ces entretiens ont constitué le véritable type de la recherche sur le terrain. Avec les guides d'entretiens, nous cherchons à poser des questions amenant à des réponses claires et précises aux questions posées. C'est pourquoi nous intervenons de temps en temps pour canaliser l'interlocuteur ou lui reformuler la question pour obtenir des informations plus détaillées. Le guide d'entretien nous a facilité la tâche.

#### **2.4.1.3- L'entretien directif**

Pour l'analyse des données collectées et leur traitement, à partir de l'entretien semi-directif, ce type d'entretien consiste à rechercher des informations non prises en compte, mal développées ou mal comprises. Il consiste à poser des questions fermées. Nous ne donnons pas à l'interlocuteur le temps de développer longuement, car nous avons juste besoin d'informations complémentaires. Dans cette démarche, nous avons aussi utilisé le téléphone pour, par exemple, interpellé des personnes déjà interviewées en entretien semi-directif et obtenir des informations complémentaires. Cette tâche a été facile avec certains interlocuteurs au nom de la confiance établie dès les premiers contacts.

#### **2.4.1.4- Le focus-group**

Les participants sont sélectionnés en fonction des objectifs de l'étude. C'est un échantillon théorique. Leur sélection vise à refléter la réalité, car ce procédé consiste à explorer la plus grande diversité de témoignages pour panacher les opinions et faire émerger tous les points de vue sur le sujet. Nous nous sommes basé sur la question à étudier et les objectifs pour identifier les critères de sélections des intervenants. Le recueil des données par ce procédé s'est réalisé essentiellement grâce aux échanges développés par moi-même modérateur entre les différents participants.

Le modérateur exploite la dynamique de groupe en amenant tous les participants à s'exprimer et en orientant les débats en fonction des questions et des objectifs visés. L'observateur, étudiant en licence 2 de sociologie au moment des enquêtes, avait pour rôle de

considérer le groupe tout en prenant des notes. Pour optimiser son attention au groupe, nous avons décidé de prendre un secrétaire pour la prise de notes. Mais rapidement, nous nous sommes rendu compte que sa présence pouvait dévier les comportements du focus-group. Nous l'avons finalement soustrait de l'équipe.

Après chaque rencontre, nous avons pratiqué un débriefing entre le modérateur et l'observateur pour établir une synthèse des opinions émises, et comparer les impressions de chacun. En ce sens, nous avons mis l'accent sur les caractéristiques du groupe étudié ainsi que l'évaluation de sa dynamique. En plus des notes prises par le modérateur et l'observateur, notre ordinateur portable enregistrait les propos échangés grâce au logiciel Jet audio et notre téléphone portable pour pallier les défaillances de batterie de notre ordinateur. Pour l'essentiel, les notes prises étaient centrées sur la date, l'heure, le lieu, le nombre de participants, leurs noms et leurs statuts, la description générale de la dynamique du groupe (niveau de participation, présence de leader dominant la conversation, niveau d'intérêt), les commentaires avant ou après le débat, l'aspect émotionnel (emportement, gêne, rire...). Le choix des participants a varié selon les focus-groups. Au total, trois focus-group ont été constitués pour des durées de 30 à 45 minutes.

#### **2.4.1.5- L'observation non participante**

Pour comprendre les griots manding, il est impératif de les observer durant les cérémonies. L'observation non participante usitée à cet effet consiste à ne pas prendre part comme acteur à l'événement en cours. Par exemple, informé d'un baptême à Maroncounda, nous nous y sommes rendu. Peu de villageois étaient informés de notre présence. Caché, nous avons observé les griots en action et garder profil bas dans les chambres où se sont tenues les réunions de huit-clos. Ces réunions de huit-clos se tiennent à l'occasion des cérémonies de mariages, baptêmes, funérailles, et ne regroupe que quelques vieux choisis en fonction du statut dans le village, des relations de parenté à plaisanteries avec la famille concernée, du critère d'âge et du rapport étroit avec les membres de la famille concernée. Ainsi, ce type d'observation nous a permis de nous présenter discrètement dans les chambres où sont faites les présentations des cadeaux que l'on présente au griot qui devrait ensuite en livrer le contenu au public.

#### **2.4.1.6- L'observation participante**

C'est le moment où nous participons pleinement aux événements, donc au même titre que le public. Nous n'avons pas manqué d'intercepter les gens sur certains gestes dont la signification nous échappait.

#### **2.4.1.7- Les récits de vie**

Lors des enquêtes préliminaires, nous avons perçu que la plupart des questions poussaient nos interlocuteurs à reconstruire leur récit de vie. Conscient de l'importance de cette technique pour recueillir le maximum d'informations fiables sur le narrateur dans son propre récit de vie et celui de sa famille, son usage nous fut d'une grande utilité. C'est essentiellement avec les vieux griots que nous avons utilisé ce procédé.

#### **2.4.2- Les outils de collecte des données**

Il s'agit des outils de collectes qualitatives couramment utilisés en sciences sociales. Ici, nous avons utilisé le guide d'entretien et la grille d'observation.

##### **2.4.2.1- Le guide d'entretien**

Conçu en fonction des différents types d'entretiens visés, nous l'avons utilisé pour mener globalement notre soixantaine d'échanges, ce qui nous a permis d'atteindre le principe de la saturation. À partir des thèmes préalablement élaborés, nous posons des questions pour amener nos interlocuteurs à livrer l'information recherchée. Il est composé de thèmes formulés à partir des hypothèses.

##### **2.4.2.2- La grille d'observation**

L'usage de celle que nous avons élaborée en fonction de nos besoins nous a permis de lire et de décrire les comportements que laissent voir les griots en interaction avec le public, durant les cérémonies auxquelles nous avons assisté. Par exemple, nous centrons le regard sur un acteur principal, comme K. K. durant le baptême chez les Cissé de Maroncounda. Nous cherchons, par exemple, à observer sa capacité à faire bouger le public par ses gestes, ses paroles, son charisme, tout en élargissant ce procédé en même temps aux autres griots en interaction avec le public : comment ils s'adressent aux gens, respects, moquerie, rire, etc.

## **2.5- L'échantillonnage**

Notre choix raisonné d'échantillonnage a été guidé au vu de la rareté des familles de griots, dans les zones de nos enquêtes. Pour l'essentiel, nous avons choisi deux familles de griots en Moyenne Casamance, deux en Basse Casamance et deux en Haute Casamance. Le choix de deux familles dans chacune de ces régions réside dans le souci d'interroger la tradition et la modernité, voire le rapport de continuité entre elles afin de mesurer les vraies modalités du changement social. L'usage de nouveaux instruments de musique, la mobilité sociale intergénérationnelle font remarquer les changements notoires intervenus dans la pratique de la *jaliya*. Le but est d'étudier une famille pratiquant la *jaliya* de façon traditionnelle et une autre famille où la méthode a pris de nouvelles orientations dans chaque zone. À défaut, deux familles de griots sont choisies au hasard dans le souci d'atteindre nos objectifs. Quant aux autres membres de la société qui ne sont pas griots, nous avons choisies plus âgés (les sages) en fonction de leur ancienneté de résidence dans la zone en milieu rural ou urbain. Ainsi, compte tenu des exigences de l'option qualitative dans laquelle s'inscrit notre recherche, nous avons fait recours à la technique d'échantillonnage multiple qui repose essentiellement sur deux critères fondamentaux que sont la diversification et la saturation. Pour ce qui est de la Haute Casamance, cette partie n'a été investie que lors des enquêtes exploratoires. L'absence de contact stable dans la zone a fait que nous n'avons pas poursuivi l'investigation dans cette zone. Mais pour l'essentiel, nous avons pu trouver l'équilibre de l'échantillonnage à partir des cibles de la Basse et Moyenne Casamance. Par conséquent, nous sommes parvenu à la saturation après avoir interrogé 68 personnes, dont 54 griots et 14 non-griots. Ce qui a déterminé la représentativité de l'échantillon.

## **2.7- Le déroulement de l'enquête**

L'enquête s'est déroulée sur le terrain par étapes, en fonction d'un calendrier établi par nos soins. En ce sens, nous nous sommes d'abord rendu en Moyenne Casamance, plus précisément dans les villages de Massaria et de Maroncounda, comprenant chacun une famille de griots que nous avons décidé d'étudier. C'est ainsi que les membres de la famille Konté de Maroncounda nous ont largement parlé d'eux et de leur rapport avec les villageois. Durant les événements auxquels nous avons assisté, nous avons recouru à différents types d'observations (observation participante et non participante). Ce qui nous a permis, entre autres, d'entrer directement en contact avec les griots de Massaria. Le même guide d'entretien a servi à interroger aussi bien les griots de Maroncounda, de Massaria et de Ziguinchor. À

Ziguinchor, en Basse Casamance, nous avons rencontré la famille Konté. Ce qui a été le cas avec la famille Cissoko. Pour le reste des interlocuteurs, l'approche a été possible grâce aux cérémonies auxquelles nous avons pris part.

Dans la plupart des cas, les entretiens se sont déroulés selon les disponibilités des interviewés. Muni des outils de collectes des données (le guide d'entretien, la grille d'observation, le dictaphone, l'ordinateur et le téléphone portable, le stylo, les papiers), nous avons sillonné notre terrain de recherche. En Moyenne Casamance, nos entretiens se sont déroulés du 15 août au 18 novembre 2013. Pour la Haute Casamance, nous y étions en janvier 2014. En Basse Casamance, nos entretiens se sont déroulés de mars en mai, puis du début octobre en fin décembre 2015 pour la famille Konté de Lyndiane, et de juillet à septembre 2015 pour la famille Cissokho de Lyndiane. Cela est dû au fait que nous avons tardivement intégré cette partie de la Casamance sur notre terrain d'étude parce qu'au début, nous avons choisi comme terrain d'étude la Haute et Moyenne Casamance. Par la suite, lorsque nous avons éprouvé des difficultés pour accéder aux informations en Haute Casamance, nous avons finalement décidé d'intégrer la Basse Casamance dans notre recherche.

## **2.8- Les difficultés rencontrées et les stratégies mises en œuvre**

Tout au long de cette recherche, nous étions confronté à des difficultés. À la bibliothèque de notre université, les quelques œuvres trouvées sur les Manding en général, largement insuffisantes, nous ont conduit au centre culturel de Ziguinchor, aussi pauvre sur notre sujet. En mars 2013 et 2014, périodes de notre recherche documentaire, ce centre culturel ne fonctionnait pas, le bibliothécaire était en congé maladie. À l'alliance franco-sénégalaise de Ziguinchor, les quelques ouvrages trouvés, abordant notre sujet, étaient les mêmes que ceux de la bibliothèque de l'université Assane Seck. Par conséquent, nous avons décidé de nous rendre à Dakar, mobilisant un budget très élevé pour nos deux déplacements nécessaires à notre recherche documentaire.

Sur le terrain, diverses difficultés se sont présentées. La première difficulté majeure tient au fait que certains interlocuteurs se sentaient espionnés. D'autres nous confondaient avec des agents administratifs. Il faut donc gagner leur confiance, ce qui n'empêchait pas certains de continuer à penser que nous venions nous enrichir sur « leur dos ». Certains exigeaient une somme d'argent ou un quelconque cadeau avant de nous accorder un entretien. Parfois, renforcé par des pratiques socioculturelles, liées aux prédominances familiales, faisant du père de famille le porte-parole familial, qui décide de révéler parcimonieusement des

informations qu'il choisit, l'accès aux informations nécessaires à notre étude a été complexe. Devant de telles situations, nous avons dû mettre en avant des stratégies pour établir d'abord la confiance en distribuant parfois des petits cadeaux, essentiellement des sommes d'argent, de la kola, de la boisson, du thé surtout aux vieux griots. Mais souvent, nous refusons de donner pour ne pas biaiser les résultats.

## **2.6- Les techniques de traitement des données**

En matière d'enquête et de traitement systématique des informations, il est recommandé de les soumettre au diktat des instruments sociologiques réservés à cet effet. L'analyse de contenu est la technique de traitement des données à laquelle nous avons eu recours. C'est une démarche précautionneuse. Pour nous, il est question à ce stade de présenter les données qualitatives issues de nos entretiens, focus-group, récits de vie, etc. Cela n'a été possible qu'au constat des répétitions de nos interlocuteurs, révélant une saturation. Ainsi, nous avons choisi d'analyser les contenus par thématiques.

**DEUXIÈME PARTIE**  
**LES GRIOTS A L'ÉPREUVE DE LA**  
**MODERNITÉ**

### CHAPITRE III: LE GRIOT HIER ET AUJOURD'HUI

Analyser le griot en établissant les rapports de changement entre les termes d'*hier* et d'*aujourd'hui* est une entreprise très complexe. À nos yeux, cette complexité pourrait s'expliquer de prime abord par le caractère des rapports qu'entretiennent ces deux notions. Ce qui généralement, développe entre elles une apparence conflictuelle. De plus, cette difficulté serait également considérée comme la conséquence des problèmes sémantiques qui les entourent. Il est justement question pour nous, d'évoquer ici sur quoi est fondée l'existence du griot dans la société manding afin de déterminer les vraies modalités du changement social. C'est là que se comprend le rôle de complémentarité entre les différentes théories mobilisées et retenues dans le cadre de ce travail.

#### **3.1- Les griots et la cérémonie : observation et description minutieuse des *jali* en interaction avec le public**

Dans cette sous-section, nous avons décidé de décrire le rapport qu'entretiennent les griots avec leur public. Mais avant cela, nous nous sommes attardé un peu sur leur origine, comment les légendes conçoivent leur existence dans la société manding.

##### **3.1.1- L'origine des griots selon les légendes**

Dans son article intitulé « La légende des griots malinké »<sup>121</sup>, Hugo Zamp recense plusieurs récits relatant l'origine des griots malinké, l'une d'entre elles est la suivante :

Tous les griots sont les descendants de Sourakata. Celui-ci vivait à la Mecque, mais il ne faisait pas de prières musulmanes. Un jour il dit : « Je veux suivre Mahomet sur le chemin de la Mecque à Médine la ville natale de sa mère, je le tuerai et je rapporterai sa tête [...] »<sup>122</sup>.

En analysant et en comparant le contenu des différentes légendes présentées dans cet article, l'auteur conclut que les légendes islamisées des griots malinkés sont loin du mythe cosmogonique qui met en cause la création du monde, des hommes, de leurs techniques. Il souligne que même dans ce mythe cosmogonique, l'ancêtre des griots porte le même nom Sourakata que dans les légendes islamisées. Ce qui, selon lui, signifie que les griots sont venus à la société manding avec l'islam<sup>123</sup>. A. C., un vieux d'environ 70 ans, cultivateur, non

---

<sup>121</sup> Hugo Zemp, 1966, « La légende des griots malinké », In *Cahiers d'études africaines*. Vol. 6, numéro 24, pp. 611-642.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 617-618.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 641.

instruit, père de famille et voisin des Konté de Maroncounda semble adhérer lui aussi à cette considération :

Les griots, les griots, ils ont duré dans la société ! Leur origine remonte au temps du Prophète Mohamad (PSSL). Si dans certaines circonstances les griots sont écoutés, c'est dû au rapport qu'ils entretenaient avec le Prophète dans le passé. Ils chantaient pour lui. Donc les griots, leur existence ne date pas d'aujourd'hui ! Ce qu'il faut retenir, c'est que leur façon de faire a changé : dans l'histoire des griots, on constate que certains ont adopté des comportements contraires aux réalités de l'Islam. Mais les vrais griots sont ceux que l'on nomme *finoo*. Ce sont eux d'ailleurs qui sont les vrais descendants de Sourakata. Ils sont très peu nombreux et ils maîtrisent le Coran parce qu'ils rapportent les paroles des marabouts qui eux ont l'habitude de citer le Coran dans leurs propos, ce qui fait qu'ils doivent eux aussi maîtriser le Coran. Aujourd'hui, les griots de tous genres font surface sans rien de commun avec les règles de bienséance de cette activité. Ce qui fait que ceux qui sont dignes d'être appelés griots ne sont pas nombreux comme on peut le voir. Dans ce village de Maroncounda, il n'y a qu'une seule famille de griots. Les membres sont nés griots, leur famille dans son ensemble est essentiellement griotte, je veux dire que les membres sont des griots de souche.

Ce discours qui explique l'origine des griots en rapport avec la venue de l'islam dans la société manding, prend Sourakata comme premier descendant des griots. Celui-ci, tel que raconté par Hugo Zemp dans une des légendes présentées dans son article, avait aidé le Prophète Mohamet à distribuer les armes aux guerriers durant la guerre sainte. C'est ainsi que le Prophète (pssl) lui demanda de rester à ses côtés pour chanter ses louanges, le priant pour que dans la vie sur terre, où qu'il soit, les gens lui vouent considérations et reconnaissances.

Contrairement à ces versions et propos précédents, une autre version tenue par D. C. le 24 juillet 2014 à Lyndiane Ziguinchor chez A. Dramé son ami révèle la contradiction. D. C. est issu de la famille de griots Cissoko de Lyndiane Ziguinchor, il est le grand-frère du musicien Solo Cissoko. Il pratiquait lui-même la « *jaliya* » jusqu'à l'âge de 20 ans, avant de devenir membre des forces spéciales sénégalaises dont il est retraité depuis 2010. Il a étudié jusqu'en 4<sup>e</sup> collège, il est polygame.

Tu sais dans nos sociétés, beaucoup de nos pratiques découlent de l'animisme. Au fur et à mesure qu'on avance, on les adapte à d'autres choses qui nous sont nouvellement venues. Donc même la pratique de la *jaliya* trouve son origine dans l'animisme. Comme je l'ai dit, la kora est un instrument qui vient du génie qui, après avoir vu un homme jouer avec son instrument de musique moins bon, a décidé de lui remettre la kora. C'était un de nos ancêtres griots qui, tous les jours, part jouer du konting (*ngoni*) dans la brousse. Un jour, il rencontre un génie qui lui dit « ton instrument de musique là produit un très bon son, peux-tu m'apprendre à le jouer ? » Alors notre ancêtre lui répond « D'accord, mais pour cela,

tu dois me le changer avec le tien ». C'est mon père qui me l'avait raconté et je sais qu'il l'a tenu lui aussi de son père qui lui aussi l'a tenu de son père [...].

Comme on peut le voir, le contenu de ce discours situe l'origine du griot dans les pratiques animistes. D. C. fait comprendre que les griots ont existé dans la société manding bien avant la venue de l'islam. Selon lui, les pratiques traditionnelles relèvent de l'animisme et ont, par la suite, été réadaptées aux nouveaux modes de vie. Sory Camara défend lui aussi cette même idée lorsqu'il mentionne que les manding possèdent une culture africaine fortement religieuse, mélangée avec les principes et les valeurs de la religion musulmane. Mais, dit-il, la marque la plus profonde de cette influence fut certainement la conversion de nombreux Mandingues à l'islam. Et malgré cette influence, la culture conservait ses attaches intimes avec le terrain. Au niveau des attitudes et de la pratique, mentionne-t-il, les préceptes de Mohamed durent composer avec les croyances locales. C'est ainsi que certains groupes, comme les *ñàmàkálá* dont les griots sont une catégorie, bien que musulmans, demeurent aujourd'hui encore ceux qui assurent la pérennité de ces traditions locales. Ce qui veut dire que le griot a existé dans la société manding bien avant la venue de l'islam.

Pour appréhender le changement intervenu dans la pratique du griottisme, il convient de déterminer l'origine des griots. Ce qui nous a permis de comprendre que le débat autour de celle-ci est contradictoire. Nous avons retenu, pour l'essentiel des informations reçues, que les griots ont existé dans la société manding bien avant que celle-ci ne soit islamisée. Le griot a longtemps été décrit comme le conteur, le poète, le moralisateur, l'animateur des cérémonies, conseiller des princes, serviteurs des rois<sup>124</sup>. Pour comprendre le changement qu'a connu le statut du griot, il convient de voir ce qu'il en est de ces considérations durant les cérémonies telles que la circoncision, le mariage, le baptême, les funérailles, durant lesquelles il entre en interaction avec le public.

### **3.1.2- Description de la circoncision en milieu manding**

La description que nous présentons ici sur la circoncision est basée sur des faits antérieurs aux résultats de notre étude. Pour bien refléter la réalité de cette cérémonie, il est nécessaire de la présenter dans son intégralité. Elle se définit comme une épreuve durant laquelle l'individu doit passer d'une étape à l'autre de sa vie. Dans le village de Maroncounda, c'est toute la population masculine qui décide de la programmer. Le jour venu, tous ceux en âge de vivre cette épreuve sont regroupés en brousse dès l'aube du soleil levant

---

<sup>124</sup> Djibril Tamsir Niane, 1960, *op.cit.*

pour être circoncis. Les griots qui jouent du tam-tam font le tour du village dès la veille. Ils s'accompagnent avec la foule composée d'hommes et de femmes qui chantent en cœur et dansent le « *jambadoŋ*<sup>125</sup> ». Ils chantent les chansons du genre:

Version française	Version manding
« Jambadoŋ diambo ho,	« <i>Jambadoŋ diambo hoo,</i>
Jambadoŋ diambo ho,	<i>Jambadoŋ diambo hoo,</i>
Qui t'as rendu heureux, tu es si heureux	<i>,Diurnaléyé iséwondi, iséwotaa</i>
Si papa vient je lui rendrai compte	<i>Níny baba naata mbe afola a yé</i>
Rends-lui compte !!! ».	<i>À fo a yé !!! »</i>

Les griots qui jouent de la kora font du porte-à-porte pour effectuer leurs prestations. Ils entrent dans les maisons et jouent de leurs instruments de musiques. Mais, dans la plupart des cas, ce sont ceux qui jouent du tam-tam qui emportent avec eux la masse. Ce jour-là, ils sont les mieux considérés.

Le jour que les initiés doivent regagner les maisons, après quelques mois de réclusion en brousse, s'organise une grande fête. Ce moment est aussi celui des discours à n'en finir. Les initiés, étant regroupés dans l'enceinte de la mosquée, attendent que les discours soient faits pour enfin regagner leur maison. Le « *kúyaŋ mansa* »<sup>126</sup> rend compte à l'Imam du village les décisions aboutissant à cette cérémonie, même si ce dernier était déjà informé de tout. C'est là que les personnages auxquels nous nous intéressons font interventions. Les griots sont là, dans l'enceinte de la mosquée, non avec leurs instruments de musique, mais bien pour transmettre et interpréter les paroles des différents intervenants.

Toute la semaine, voire le mois durant, les griots avec leur kora, font du porte-à-porte. S'ils sont étrangers au village, ils demandent aux villageois : « *Y a-t-il des 'gnansounding'* (c'est-à-dire des initiés de la circoncision) dans cette maison ? » Si c'est un oui, pas question de dépasser son chemin. Ils entrent. Un seul « *salamou aleycoum* » leur suffit pour saluer ceux trouvés sur place. Ils prennent place et commencent à jouer de leurs instruments de musique pour un moment. Si personne ne les approche, ils cessent de jouer et demandent de leur désigner les parents des initiés en leur faisant signifier qu'ils veulent bien partir, mais qu'ils

<sup>125</sup> *Jambadoŋ* est l'intitulé de cette forme de danse en manding.

<sup>126</sup> Le *kúyaŋ mansa* se traduisant mot à mot par « roi des lieux de la circoncision » désigne la personne à qui est confiée la responsabilité du « diuiduwo ». Généralement, c'est un vieux forgeron qui est nommé *kúyaŋ mansa*.

attendent d'être récompensés. Une fois le don remis, ils crient de plus belle en faisant comprendre que la fête est réussie. Puis ils continuent leur chemin pour faire le tour de toutes les maisons. Les plus considérés de la catégorie des griots à cet événement sont ceux qui jouent du tam-tam. Ce sont eux qui font danser les *KañKurañ* au rythme des tam-tams et des chansons réservées aux fêtes de la circoncision. Ils ne font pas tous seuls du porte-à-porte, mais s'accompagnent avec la foule composée en majorité d'hommes soit pour entrer dans les maisons, soit pour sillonner les rues en dansant. Les femmes ce jour-là partagent la fête entre la joie et la tristesse, car le *KañKurañ* est là pour faire ses manières et déteste qu'elles y assistent.

En ville, elle est généralement effectuée dans les hôpitaux, dans certaines campagnes reculées par un prêtre rituel pouvant aussi être un forgeron. Les initiés sont accompagnés par leurs frères aînés, les oncles maternels et les griots qui jouent du tambour. Ces griots spéciaux chantent aussi des chansons érotiques évoquant les exploits des ancêtres [...] <sup>127</sup>.

En ville, à Ziguinchor, la circoncision est pratiquée chaque année, mais le constat révèle qu'elle a perdu beaucoup de ses valeurs. Le *KañKurañg*, un être sacré auparavant, est aujourd'hui démystifié de sorte qu'il n'a plus la valeur symbolique du passé avec ses mystères. La preuve, tout le monde sait réellement ce qu'est un *KañKurañg*. Dans certains villages, il tend à perdre de sa signification d'origine. Son masque ne présente plus d'opacité. Sa forme humaine se précise. En ville, les griots qui s'accompagnent avec la kora accordent de l'importance à cet événement, mais de manière différente à celui du village. Au village, le griot ne fait pas la distinction entre les habitants, il se présente aux cérémonies sans distinction, tandis qu'en ville, il ne se présente qu'aux cérémonies de ceux qu'il connait. Plus encore, en ville la circoncision prend de nouvelles tournures. Certes, ce sont les parents qui décident de circoncire les enfants, mais les rituels sont laissés aux mains des enfants qui ne sont pas suffisamment imprégnés des réalités du passé. Dans cet exercice, le constat révèle que de nouveaux comportements tendent à voir le jour. Les nuits de « *fanikéndo* » <sup>128</sup> qui avaient une signification certaine prennent de nouvelles orientations en se détournant de leurs sens véritables, car par exemple, c'est durant ces moments que certains jeunes basculent dans l'alcoolisme ou apprennent à se droguer par l'usage du chanvre indien. Les initiés restent dans leur famille pendant tout le temps nécessaire à cette initiation. Le jour où cette initiation doit prendre fin, s'organise, comme au village, une fête qui regroupe les parents et alliés, voisins et

---

<sup>127</sup> Isabelle Leymarie, *op.cit.*, p. 75.

<sup>128</sup> *Fanikéndo* est une nuit spéciale de veille durant laquelle les initiés et leurs aînés chantent les chansons exclusivement réservés à la circoncision.

simples curieux autour du tam-tam loué à cet effet. Ces griots avec leurs hôtes, kaŋKuraŋ et autres badauds, sillonnent les rues de Ziguinchor en dansant le « *jambadoŋ* ».

### **3.1.3- Description des griots en interaction avec le public durant les cérémonies de baptême à Maroncounda (en Moyenne Casamance) et à Ziguinchor (en Basse Casamance)**

En dehors des événements de circoncision, nous avons participé au baptême et aux funérailles, pour parfaire une observation minutieuse sur les griots. Le 14 septembre 2013 à Maroncounda, nous avons assisté au baptême de l'enfant de B. C. et N. D. Tôt le matin, la famille commence à recevoir essentiellement des femmes en visite de courtoisie. Rappelons que dans ce village, les voisins de longuedate entretiennent des rapports quasi parentaux. Lorsqu'une famille voisine vit un événement particulier (un décès, une bagarre, l'accouchement d'une femme, etc.) c'est d'abord les habitants des alentours qui compatissent et l'annoncent aux autres. Ce qui en fait une affaire publique, donc du village tout entier. C'est dire que les rapports entre villageois génèrent une telle solidarité que le bonheur des uns est aussi celui des autres, il en va de même pour le malheur. Ce qui nous amène à conclure que ce baptême est une affaire du village. La preuve est dans cet entretien suivant que nous avons réalisé avec N. F griotte de Maroncounda, non instruite, dont l'âge peut être compris entre 55-60 ans. Comme son nom de famille l'indique, elle est issue d'une famille de *káránkee* (les artisans de la peau). Elle est devenue griotte par alliance<sup>129</sup>.

Tu sais, depuis mes premiers jours à Maroncounda, je n'y ai trouvé qu'une seule chose, c'est l'union, c'est l'entraide, et finalement nous sommes tous devenus parents les uns des autres. Moi je suis griotte comme tu le sais. Donc, s'il ya une manifestation dans n'importe laquelle des maisons de ce village, nous sommes là pour ça, pour accompagner les gens. D'abord, si un enfant vient au monde, trois ou quatre jours après, ses parents ou un membre de la famille viennent nous trouver à la maison. Ils payent des ' tangal menthe', ou parfois rien du tout, puis nous disent que « telle femme, l'épouse de tel homme

---

<sup>129</sup>Mais dans certains endroits, l'union entre Káránkee et griots était tout à fait interdite. C'est ce que nous a confié D. Cissokho qui disait à ce sujet : « *La première femme que je voulais marier était káránkee. Moi je ne le savais pas. Mais depuis que mes parents ont commencé à faire les démarches, c'était une autre femme qui était venue souffler mon père en lui renseignant sur l'origine sociale de cette fille dont je voulais marier. Alors mon père m'a demandé d'abandonner ce projet de mariage parce que nous les griots, ont ne se marient pas avec les Káránkee. On considère donc que les griots sont socialement supérieurs aux káránkee même si nous sommes tous des niamaalo* ». Mais de plus en plus, ces considérations tendent à disparaître. Leurs consistances varient selon les zones géographiques.

a mis au monde un enfant. Nous décidons faire le ‘nianbo’ ou le ‘kulyo<sup>130</sup>’, et nous vous chargeons de répandre la nouvelle dans tout le village ». Alors nous aussi, nous décidons ensemble pour voir qui de nous ‘jalimusso’<sup>131</sup> va faire passer la nouvelle dans tout le village. S’il s’agit d’un kulyo, nous répandons la nouvelle avec une grande ampleur, mais s’il s’agit d’un nianbo, là, on ne fait pas de bruit. C’est ainsi que nous aussi assurons notre rôle. Une semaine après la naissance de l’enfant se déroule cet événement. Nous procédons de la même sorte quand il s’agit du mariage d’un membre du village ou même pour tout autre événement d’une grande envergure. Mais il faut retenir que nous ne sommes pas les seules à sillonner le village pour informer les gens. Parfois, il y a les autres ñamaalo qui nous assistent dans cette tâche. Il y a une autre femme qui est là dans le village, elle n’est pas griotte. Son nom de famille est Faty comme moi, mais elle, elle est káránkee, donc un ñamaalo. Les gens s’adressent à elles aussi pour qu’elle fasse comme nous.

En plus de cela, durant les cérémonies, quand le moment de préparer à manger arrive, c’est nous ñamaalo qui faisons la cuisine, bien sûr avec d’autres membres où proches de la famille concernée. Je connais beaucoup de choses de ce village, beaucoup d’histoires, beaucoup de secrets de différentes familles parce que c’est nous qui organisons les événements des gens. Donc dans cette activité, ils partagent avec nous beaucoup de secrets aussi bien sur la famille que sur les dépenses, les participations financières des uns et des autres. J’ai toujours dit et je le redis encore, Maroncounda est un village où les gens se complètent, je ne dis pas qu’il ne se passe pas comme ça ailleurs, mais je veux dire que Maroncounda est un village qui est très rare à voir. Moi de toute façon, je suis là pour tout le monde sauf pour celui qui a un comportement particulier. Même dans ce cas, nous ne considérons pas cette personne, mais plutôt sa famille. Donc nous sommes là pour les gens. Quand on parle de griot, on fait toujours référence à un non-griot, il y a griot parce qu’il y a un non-griot. Donc à Maroncounda, et même à Massaria, ce que nous faisons ici, c’est ce que font les griots de Massaria pour les gens de Massaria.

Le griot est le témoin oculaire des faits. Par cette pratique, les griots peuvent se souvenir de la date de naissance des gens, ils peuvent raconter à une personne le jour de sa venue au monde. Dans les villages, comme le révèle ce précédent, le griot rend service à son peuple durant les cérémonies de baptêmes, de mariage, de circoncision, de funérailles, sans même qu’on l’invite à le faire. Ces fonctions, essentiellement dévolues à eux, leur permettent de jouer pleinement leur rôle social.

En réalité, nous avons passé trois mois (du 15 août au 18 novembre 2013) dans les villages en Moyenne Casamance pour étudier et comprendre le griot et son monde. À Maroncounda, l’annonce de la venue au monde d’un nouveau-né se répand de maison en

---

<sup>130</sup> ‘Kulyo’ est le vrai baptême. C’est pendant le *kulyo* que l’on sacrifie un animal au nom de la tradition musulmane. Mais le *nianbo* ne se fait que quand les conditions du *kulyo* ne sont pas réunies. Alors on décide simplement de prononcer le nom du nouveau-né sans un grand festin.

<sup>131</sup> Griotte.

maison, de bouche à oreille. « *Les griots sont parmi les premiers à rendre visite aux parents après la naissance et à les féliciter. Le baptême, qui marque l'intégration de l'enfant dans le clan, a lieu le huitième jour après la naissance* »<sup>132</sup>.

Les habitants, surtout les femmes des maisons voisines, s'empresment pour manifester les premiers signes d'attachement à la famille concernée. C'est aussi l'occasion d'exprimer des joies profondes et formuler les premières prières de bienvenue au nouveau-né. Ces visites sont courtes. Le plus souvent, ces visiteurs viennent en catimini, les deux mains derrière le dos, comme pour partager la douleur de l'accouchement de la maman. Quelques jours plus tard, ce sont les '*jali muso lu*' (les griottes) qui sillonnent les maisons pour annoncer la décision finale qu'a prise la famille concernée entre le '*kulyo*' ou '*nianbo*'.

Alu salamou aleycoum laybolou. C'est la famille Cissé qui m'envoie vous annoncer la nouvelle. Suite à l'accouchement de N. D. la femme de B. C., la famille dans son ensemble compte organiser un baptême samedi prochain. Vous êtes tous y conviés. C'est ce qui justifie ma présence chez vous à cet instant. Ils m'ont donc chargé de vous l'annoncer.

C'est N. F. qui se prononce ainsi dans la maison des Sow de Maroncounda pour leur annoncer la décision de la famille Cissé.

En effet, selon la tradition, chaque enfant qui vient au monde a droit à un baptême, soit le '*kulyo*', soit le '*nianbo*'. C'est le '*kulyo*' que la famille Cissé a décidé d'organiser. La nouvelle fut bien répandue dans tout le village. Dans les deux jours qui suivent l'accouchement, presque tout le village est informé. Mais puisque la coutume veut que ce soit les griots qui répandent la nouvelle de maison en maison, les griottes Konté de Maroncounda s'en sont chargées. Avant le jour du baptême, les parents, les proches, les amis continuent leurs visites, mais cette fois-ci, avec des cadeaux (riz, pagnes, vêtements, savons, paquets de sucre, sommes d'argent) susceptibles d'aider la maman. En effet, quand nous avons cherché à comprendre les raisons de ces pratiques, les femmes interrogées ont répondu toutes la même chose<sup>133</sup>, comme le témoigne cet entretien avec N. F. cette griotte de Maroncounda, le 12 septembre 2013.

C'est une obligation, sinon '*malo lé bidié*'<sup>134</sup>. Nous vivons ensemble, on s'enterre, on se baptise ensemble, bref on partage tout. Par ce geste, celle qui vient de mettre au monde se sent réconfortée. On n'a que ça. Mais si tu ne le fais pas, c'est comme si tu as contracté une dette et si jamais tu ne la

---

<sup>132</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *op.cit.*, p. 73.

<sup>133</sup> « *L'entraide et l'assistance mutuelle sont les fondements de la vie sociale au village de Maroncounda* ».

<sup>134</sup> Littéralement se traduisant par : 'c'est la honte qui te trouveras là-bas'.

rembourses pas, tu as toujours du mal à regarder en face la personne concernée. Et qui sait, quand arrivera ton tour, elle peut t'offrir plus que tu ne lui as jamais donné ; oui certains le font pour encore te faire honte. D'autres peuvent que ne répondre par le même geste, c'est-à-dire ne rien faire pour toi. Et si les groupes se forment pour en parler au moment de puiser l'eau par exemple, ça veut dire que tu es foutue. Donc c'est une obligation. Sauf pour les griots. [...] Nous les griots, nous ne sommes pas obligés de donner aux autres, sauf que maintenant nous le faisons par obligation morale, mais pas par devoir social, ou obligation sociale, sinon nous ne sommes pas obligés de donner. Et même si nous donnons, nous récupérons plus que ce que nous donnons. Dans ce cas, je ne pense pas que nous sommes tenus obligatoirement de donner aux autres. Moi de toute façon je ne donne pas, sauf si je sens que je peux le faire en âme et conscience tranquille sans pression (rire). Que nous ne donnions pas, tout le monde le sait parce qu'on ne nous paye pas pour ce que nous faisons. Nous avons trouvé que les choses se passent de cette sorte, donc nous ne faisons que reproduire ce qui a préexisté.

Dans ce cas, on est obligé de donner et de recevoir. À ce sujet, l'impression est que le don affaiblit la position de celui qui reçoit et fortifie la position de celui qui donne, or le griot ne fait que recevoir sans donner. Le don n'a pas une signification économique. L'échange en termes d'économie n'implique pas autant de signification que celui des dons. Le don et le contredon font parfois naître des rapports de soumission et de domination, d'équilibre et d'égalité, de domination et d'affranchissement. Mais le griot lui, comme le montre N. F. ne donne pas matériellement.

Ainsi, les relations fluctuantes au grès des événements soudent les groupes. Sory Camara écrivait à ce sujet :

Nous savons maintenant qu'au cours de toutes les manifestations sociales qui accompagnent les moments importants de la vie individuelle, les familles concernées ont coutume de recevoir de la part de leurs parents, alliés, amis et voisins des dons. [...]. Derrière cette réciprocité se jouent l'honneur et le prestige des individus et des groupes ; c'est une honte que de se retrouver à court de cadeaux<sup>135</sup>.

Et le griot dans tout cela ? Qu'en pense-t-il ? C'est là que les personnages en question introduisent une rupture. Pour le comprendre, nous avons choisi de les décrire tels qu'ils se comportent avec leur public durant les grands moments qui réunissent presque toute la collectivité. À Maroncounda, l'occasion d'assister au baptême du 14 septembre 2013 nous a été offerte. Le 8 décembre 2015 en Basse Casamance à Ziguinchor, nous avons également assisté au baptême organisé par la famille Konté de Lyndiane, une famille de griots, événement particulier, car c'est S. K., le père de la famille Konté de Lyndiane, qui organise ce baptême chez lui. C'est en effet, la femme de son fils B. K. qui a mis au monde un enfant. Ce

---

<sup>135</sup> Sory Camara, 1992, *op. cit.*, p. 139.

baptême célébré sept jours après la naissance de l'enfant était le '*kulyo*'. Les visites de courtoisies s'effectuent. Cet entretien réalisé le 4 décembre 2015 avec A. K. la fille de S. K., âgée de 22 ans et élève en classe de terminale le montre :

Depuis très tôt ce matin, il est difficile de faire correctement comme d'habitude les tâches de la maison. Il ya plein de monde. Les gens viennent rendre visite à la famille rien que pour présenter leurs premiers signes d'attachement aux parents et à la femme de mon grand frère qui vient de mettre au monde un enfant. Ce sont les femmes qui sont nombreuses. Elles apportent des cadeaux de tout genre. Tu sais, c'est comme ça seulement que ça peut se passer parce que ma mère est griotte, elle est présente dans presque toutes les cérémonies et mon père aussi. C'est pourquoi, quand c'est ma famille qui organise un événement, ça devient une affaire publique. Il y a même les parents de Marsassoum qui sont venus rien que pour assister à ce baptême. Tu sais la femme de notre grand-frère aîné est de Marsassoum. Nous étions tous parti à Marsassoum pour son mariage. Pendant que nous revenions sur Ziguinchor, nous étions en compagnie de certains membres de sa famille qui ont passé quelques jours avec nous à Ziguinchor. C'est pour te dire que quand on a une manifestation dans la famille, c'est presque tous les parents qui y prennent part. En dehors des parents qui nous sont proches, il y a des voisins, des connaissances, des amis. Ma famille, par mon père et ma mère tous deux griots, est bien connue. Moi aussi j'ai informé mes amies de ce baptême. Je sais que ma sœur et le reste de la famille en ont fait pareil. Mes amies font pareil quand elles ont un événement chez elles. Elles m'invitent. Et moi aussi je fais pareil. Lorsque la femme de mon grand frère a accouché, ma mère m'a envoyé informer les gens. Je l'ai fait en sillonnant les maisons. Ici à Ziguinchor, ce sont les membres de la famille concernée qui informent aux autres de leurs intentions d'organiser un événement, pas les griots. Mes amies dont je te parle ne sont pas des griottes, mais quand elles ont un baptême chez elles, ce sont elles-mêmes membres de la famille qui partent informer les autres.

On comprend donc que certains principes demeurent toujours les mêmes, que ce soit au village ou en ville. Nous avons déjà fait mention des visites de courtoisies chez les Cissé de Maroncounda. Il en est de même pour la famille Konté de Ziguinchor. Les événements en milieu manding regroupent les parents, les amis, les proches. Le symbolisme est d'autant plus marqué. La particularité dans ce discours est que ce sont les griots qui organisent la cérémonie du baptême chez eux.

Nous étions sur les lieux. C'était le 8 décembre 2015 vers dix heures que la cérémonie a démarré. Pendant que nous étions sur les lieux, une griotte âgée d'une soixantaine d'années s'est approchée de nous, en nous exigeant de lui donner quelque chose sans même chercher à comprendre si nous sommes lié ou non à la famille concernée. Ce jour-là, nous étions en compagnie d'un ami et la griotte nous a dit :

Je viens de Marsassoum pour assister à ce baptême, alors il faut que vous me donniez quelque chose, sinon j'irai dire à Marsassoum que les gens de Ziguinchor ne sont pas du tout gentil. Depuis le matin je tourne gauche droite, mais je n'ai pas reçu beaucoup de choses. En vous voyant assis, j'ai immédiatement compris que les choses vont changer parce que vous allez m'offrir quelque chose. Faites un effort pour au moins sauver l'honneur des gens de Ziguinchor.

On comprend que durant une cérémonie quelconque, les griots ne font pas de distinction entre ceux qui sont à l'origine de la cérémonie et ceux qui y sont invités. À travers ce discours, le griot pense que tous ceux présents à une cérémonie doivent lui faire un don. Ce n'est même pas un don d'ailleurs, parce que le don n'implique pas une obligation, sauf que celui décrit par M. Mauss<sup>136</sup>. On suppose à partir de ce discours que les griots considèrent que pour les autres, donner est une exigence, donc un devoir, tandis que pour eux, recevoir de tout le monde est un droit.

Pendant les sept premiers jours, la famille commence à comprendre le sort de l'enfant sur terre selon les cadeaux offerts. On peut même se demander si dans ce cas, ce n'est pas l'enfant lui-même qui a travaillé pour la réception de ces cadeaux. Cet entretien du 12 septembre 2013 avec N. F. nous aide à le comprendre :

On sent à partir des visites et des cadeaux offerts le sort de l'enfant, c'est-à-dire s'il sera très chanceux sur cette terre ou pas. Bon il arrive que ce ne soit pas le cas, mais la plupart du temps, ces signes aident les parents à comprendre beaucoup de choses sur le futur de l'enfant. Certains enfants reçoivent beaucoup de cadeaux à la naissance, mais il arrive que ces cadeaux soient leurs seuls succès sur terre. On a vu des enfants, qui quelques jours après le baptême décèdent. Il y a quelques années de cela, un enfant était né dans ce village, il avait reçu beaucoup de cadeaux au point que tout le monde en parlait. Mais quelques mois après le baptême il est décédé des suites de maux de tête. Sa famille avait beaucoup d'espoir lorsqu'il était né parce qu'il est le premier petit-fils pour certains, le premier fils pour d'autres. Mais la quantité des cadeaux offerts peut aussi être le signe d'un grand succès pour l'enfant. Tous ses projets peuvent refléter le même succès que son baptême. Mais certains enfants qui reçoivent de nombreux cadeaux peuvent cependant rencontrer beaucoup de difficultés dans leur vie future. Donc cela va de soi. Dans la plupart des cas, l'importance des cadeaux explique un futur meilleur, mais témoigne également la nature du rapport que les parents ont avec les gens. Dans notre société, plus la personne reste ouverte envers les gens, plus ceux-ci aussi restent ouverts envers lui. Si donc la personne reste fermée envers les gens, mais ceux-ci aussi lui répondent par le même geste. Il y a des gens qui se dévouent corps et âmes aux autres. Et bien ceux-ci, quand ils ont un événement, ils reçoivent beaucoup de cadeaux. Mais ceux qui n'accordent pas assez d'importances aux autres, eux, quand ils ont un

---

<sup>136</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Article originalement publié dans *l'Année Sociologique*, seconde série, consulté le 11/03/2015 sur le site web à l'adresse: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

événement, ils ne reçoivent pas assez de cadeaux. Donc quoi qu'il en soit, il faut reconnaître aussi que la nature des cadeaux dépend de la nature des rapports que les parents ont avec les autres. Maintenant pour parler de façon générale, je dirai que les rapports qu'entretiennent les habitants de ce village entre eux sont faits de sorte qu'il n'y a pas de particularité. C'est-à-dire quand quelqu'un a un événement, c'est tout le village qui y participe sans exception. Alors pour cela, les jeunes garçons eux ne viennent pas avec des cadeaux, ils viennent juste en grand nombre s'ajouter aux membres de la famille. Ils y passent la journée si c'est un baptême ou un mariage. Les personnes âgées elles rentrent chez eux après l'imposition du nom. Ce sont les vieux et les gens d'autres villages venus assister à l'événement qui donnent la majeure partie des cadeaux offerts. Et c'est comme ça que se passent les choses. Mais il faut reconnaître aussi que le fait que les jeunes passent la journée dans les lieux n'est pas dû au hasard. C'est un geste symbolique dans la mesure où c'est le souhait même de la famille concernée. Dans notre société, on n'a que ça. Si tu organises un événement, attends-toi à ce qu'ils soient nombreux à y assister. C'est mal vu d'organiser un événement et très peu de gens y prennent part.

Pendant ce temps, les griots ne cessent de rappeler aux membres de la famille du nouveau-né les cadeaux qu'ils attendent. Souvent, c'est en pleine rue qu'ils rappellent aux tantes, aux oncles, aux cousins, aux frères et aux sœurs du nouveau-né, ce dont ils attendent le jour du baptême. Parfois, ils vont jusqu'à s'approprier les objets de valeurs portés par ces gens, sans attendre le jour du baptême. Face à cette situation, on peut penser que les gens ont peur des griots. On ne leur refuse rien en de pareilles circonstances. « *Les griots à leur tour ne manquent point d'agressivité. Exigeant des gens des efforts qui sont au-dessus de leurs forces et sachant avec justesse toucher le point sensible, ils en arrivent à tyranniser leurs hôtes* »<sup>137</sup>.

Mieux encore, le jour du baptême, les griots élargissent ce comportement à toutes personnes liées directement ou indirectement à la famille du nouveau-né. Rappelons simplement que le jour du baptême chez les Cissé de Maroncounda, K. K., ce griot « *maître de la cérémonie* », avait dépouillé l'assistance à sa manière, sans complaisance. Pendant que les *jalinusso*<sup>138</sup> étaient de l'autre côté de la maison où se trouvaient les femmes, K. K. et ses autres hôtes « *jali* » mettaient la pression sur la foule composée d'hommes pour leur soutirer quelque chose.

Vers dix heures du matin au démarrage de la cérémonie, les gens du village de Massaria étaient déjà sur place. Rappelons que Massaria est un village voisin de Maroncounda, c'est aussi le village natal de la mère du nouveau-né. K. K., dès sa prise de parole, informe le public de la présence des personnalités, sans lesquelles la cérémonie du

---

<sup>137</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 188.

<sup>138</sup> Griottes.

baptême ne pourrait commencer, ainsi que de l'arrivée des gens de Massaria. Puis avec ces personnalités et quelques membres de la famille Cissé, K. K. se retirent dans la chambre du vieux S. C., père de B. C. papa du nouveau-né. S. C. a appris le Coran, il est âgé environ de 75 ans, polygame, cultivateur et père de plusieurs enfants. Le but de ce retrait est de se regrouper dans la chambre, pour montrer aux personnalités présentes les cadeaux réunis. C'est ce que veut la tradition en milieu manding, selon les propos de K. K. dans cet entretien après le baptême chez les Cissé :

Nos grands-parents procédaient ainsi. Donc nous ne faisons qu'assurer la continuité. Le fait de se regrouper dans la chambre signifie beaucoup de choses. D'abord, tu ne peux pas inviter des gens à un baptême et ne rien leur dire sur la décision de la famille qui a conduit à la tenue de ce baptême. Ensuite, ceux qui s'y présentent, qui ne sont pas de la famille, leur présence signifie le respect que la famille témoigne à leur égard et vis-versa. Et enfin, c'est le lieu de présentation des différentes participations qui ont conduit à la réalisation du cadeau que l'on voudrait présenter aux invités. Au-delà de ces trois aspects, c'est aussi un signe d'attachement. Si c'est un deuil, là il ne s'agit pas de montrer en vérité qui a fait quoi, même si on le fait, mais en de pareilles circonstances, ce regroupement témoigne de l'attachement, et plus encore, d'un signe de compassion. Durant les événements de mariage, on procède également de la même sorte. Ce n'est pas tout le monde qui participe à cette petite réunion, mais quelques un seulement. Ce choix repose sur l'âge, le statut la personnalité incarnée dans le village, la famille, la parenté, le voisinage, les relations du genre « alliance à plaisanterie ». Donc ces personnes sont un à un appelé pour qu'ils se retrouvent dans la chambre et se présentent les efforts que les uns et les autres ont fournis. Les membres de la famille concernée laissent un des leurs dire aux autres ce que les uns et les autres ont pu apporter. Ce n'est pas toujours le plus vieux, parce que quand l'événement lui concerne directement, on ne peut pas lui laisser faire ce que les autres auraient dû faire à sa place. Par exemple, si c'est son fils qui est décédé, sous l'emprise de la douleur, il ne peut pas être à mesure d'organiser les choses comme cela se doit. Alors quelqu'un prend sa place, bien qu'il fait lui aussi partie du huit clos. J'ai assisté à beaucoup de huit-clos et j'ai vu comment se passent les choses. Donc on procède de la sorte parce que les familles sont unies, la communauté est soudée. Les membres ont le sentiment d'une commune appartenance.

Aussi bien le baptême que les obsèques, ou même pendant la levée mortuaire, les notables de la famille concernée, les proches parents et les amis, se retirent dans la chambre du plus vieux de la famille pour se présenter ce que chacun a apporté pendant que la foule les attend dehors. C'est aussi le moment de rappeler la participation des uns et des autres pour l'accomplissement de la cérémonie. Ce geste témoigne de l'union de la famille, du lien fort des proches et amis, et montre que la situation du moment est bien partagée par tous. C'est au griot que tout est confié, et qui, une fois dehors, se charge d'informer la foule. S'il s'agit d'un

baptême, c'est également dans cette chambre que l'on révèle au griot le nom du nouveau-né qui le communique par la suite à la foule. Sory Camara écrit en ce sens :

En effet, la vie sociale et la culture malinké sont telles qu'elles rendent le dialogue direct impossible dans bien des cas. D'où le développement extraordinaire des structures de médiation qui rétablissent la communication<sup>139</sup>.

Nous avons pu assister à ce huit-clos dans la chambre du vieux S. C. en nous faisant passer pour quelqu'un chargé de vider le sac de riz qui s'y trouve. S. C. est le premier à prendre la parole en s'adressant à K. K. :

Je salue tous ceux ici présents. C'est nous qui vous avons appelé au nom de cette cérémonie de baptême. Comme il est de coutume, nous vous avons réuni ici, dans cette chambre, pour vous présenter les quelques petites choses (les biens au sens de cadeaux) que la famille, les parents proches ou lointains et les amis ont pu réunir. Il s'agit de deux "munku sawundan fula"<sup>140</sup>. Il y a aussi quelques dix kilos de cola, des sachets de biscuits, plus une somme d'argent de la part des proches venus assister à la cérémonie.

Chacun des membres de ce groupe apprécie ce discours à sa juste valeur en y ajoutant des contributions pour magnifier sa joie d'être là parmi ce groupe de la chambre. Le griot K. K. ne fait qu'écouter attentivement ce que disent les uns et les autres à cette petite réunion qui n'a duré qu'une quinzaine de minutes et se termine par la formulation de prières appelées « *dua* ». Pendant que K. K., le griot *maître de la cérémonie* se trouve à l'intérieur, les autres griots divertissent l'assistance. Ils jouent de la kora en faisant l'éloge du père et de la mère de l'enfant. Souvent, un membre de la famille ou un proche peut-être ému par cet éloge se lève sans hésiter à manifester sa joie tout en récompensant les griots avec une somme d'argent. Les *jalimusso*, de leur côté, tentent de soutirer un maximum aux femmes de l'assistance. Elles crient en frappant leurs instruments de musique qui sont des bouts de fer conçus à cet effet. Ce moment est celui de retrouvailles entre proches, parents et amis. C'est le moment aussi de discuter de diverses choses sans lien avec la cérémonie. Parfois, si ce huit clos se prolonge, les *jalimusso* continuent leur trêve en envahissant la place des hommes. Dans cet exercice, elles n'épargnent personne, plus encore si elles tombent sur un membre de la famille concernée. Par leur geste et leur cri, elles attirent l'attention de toute la foule sur ce dernier. Sory Camara écrit à ce sujet :

---

<sup>139</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 12.

<sup>140</sup> Farine de riz d'une part et de mil d'autre part, mouillée et mélangée avec du sucre, constituée en petits tas dont on remplit le vanne. C'est une tradition bien connue en milieu manding avec une signification symbolique.

Lorsqu'ils rendent visite à une personne, ils ne se contentent pas toujours de ce que celle-ci leur offre. Ils en demandent souvent davantage et ils continuent à chanter, criant de plus en plus fort jusqu'à ce qu'ils aient trouvé satisfaction<sup>141</sup>.

Quand le groupe de huit-clos sort de la chambre, tout le monde se calme, les griottes arrêtent leurs manières et toutes écoutent le discours du griot « *maître de la cérémonie* ». Ce dernier, K. K., commence par attirer l'attention de la foule par un « *Alou salamou aleycoum* »<sup>142</sup>. Ce qui signifie que la cérémonie du baptême est ouverte. Il entreprend un long discours avec de longues phrases. Il se met à crier très fort en reprenant tous les discours tenus dans le huit-clos avant de prononcer le nom du nouveau-né qui se termine par un '*alphatya*', c'est-à-dire un « *doua* »<sup>143</sup> publiquement prononcé par tous. À l'entame de ses propos, K.K. dit :

Alou salamou aleycoum. Les parents, hommes et femmes je vous salue tous par noms et prénoms. Eh ! Ce sont les Cissé et parents, proches et amis qui nous ont appelés ici aujourd'hui. Ils disent que c'est leur fils B. C. qui vient d'avoir un enfant. C'est sa femme N. D. qui a mis au monde un enfant, et c'est une fille. Comme le veut l'Islam, c'est de trouver un '*taamisso*'<sup>144</sup>. Et ils nous ont appelés dans la chambre pour nous montrer le peu qu'ils ont pu trouver pour que puisse se tenir cette cérémonie. Choses que les gens de Massaria, c'est-à-dire les parents de la femme de B. C. ont approuvées et appréciées. Ils ont eux aussi apporté leurs petites contributions, montrant que cette cérémonie est aussi la leur. Ils ont aussi témoigné le respect que la famille Cissé leur a toujours fait signe depuis qu'ils ont accepté de leur donner leur fille N. D. Ils ont aussi fait comprendre que ce n'est pas la richesse qui compte, mais ce que leur fille accomplira durant son mariage, car c'est ce qui est le mieux pour eux tous, dans l'au-delà. Ils nous ont appelés dans la chambre et m'ont chargé de vous le dire.

Il poursuit le discours en restituant ceux des présents dans la chambre. La foule lui prête une oreille attentive. Il fait des gestes de taquinerie à l'égard de certains membres de la famille jusqu'au moment où il nomme l'enfant. Quand il prend la parole, c'est à lui de gérer le temps, à lui de faire avancer les choses, à lui de les retarder. Personne ne lui met la pression, personne ne lui demande quoi que ce soit, sauf pour lui chuchoter secrètement une parole qu'il doit transmettre au public. Cette observation nous indique dès lors, la place de la parole dans les fonctions sociales et politiques du griot. Le statut réel, et non pas formel, auquel un griot peut prétendre dépend en dernier ressort de sa participation aux cérémonies rituelles. La fonction psychologique essentielle qu'il remplit consiste à déclencher des émotions, à libérer

---

<sup>141</sup>Sory Camara, *op.cit.*, p. 140.

<sup>142</sup> Mot arabe signifiant « que la paix de Dieu soit sur vous », couramment utilisé par les musulmans.

<sup>143</sup> Prière formulée pour demander le secours de Dieu.

<sup>144</sup>*Taamisso* est un animal comme le mouton ou la chèvre, le bouc ou la brebis que l'on égorge au nom du nouveau-né pour le '*kulyo*'.

des forces affectives. Dans les discours tout comme dans leur manière de jouer les instruments de musiques, les *jali* cherchent toujours à émouvoir le public.

K. K. continue de gesticuler. Il se tourne alors de gauche à droite, devant, derrière, comme pour chercher quelqu'un, et il demande en criant :

Où est le père de l'enfant ? Où sont les papas de l'enfant ? Je voudrais donner son nom, le nom de l'enfant, mais quelque chose m'en empêche. Franchement il faut que les parents de l'enfant fassent quelque chose ». Il continue en criant: « L'enfant s'appelle 'Ismouhouou' »<sup>145</sup>.

Alors, le père de l'enfant se lève et s'avance pour retrouver K. K., en lui tendant la main. Tous les frères et sœurs de B. C. se lèvent pour lui donner quelques choses. Dès qu'il voit venir B. C., il augmente la force de ses cris en le louant, mais aussi, en se moquant de lui :

Je sais que tu m'offriras, je sais que tu viendras me trouver ici. Toi le père de l'enfant, toi qui as fait un travail énorme dont le fruit nous a conduits à ce baptême d'aujourd'hui. Tu es un homme, même en te voyant marcher. Je sais que tu n'es pas parmi ceux qui me rempliront la main de pièces de cinq francs seulement. Tout le village te connaît, tu es sérieux, tu es courageux, tu es un exemple, mais je doute de tout cela. Ce que je veux c'est que tu le manifestes aujourd'hui, là, ici entre toi et moi, devant toute cette foule.

Selon Sory Camara,

Les gens de la parole sont, en quelque sorte, les parents à plaisanteries de tous. Non seulement ils peuvent exprimer les choses les plus déplacées en public, mais encore, ils peuvent s'adresser à n'importe qui en des termes très familiers<sup>146</sup>.

Puis il se tourne vers l'assistance lui tend la main. Chacun doit donner quelque chose sous peine de se faire remarquer par tout le monde, car il continuera à demander sans cesse en criant:

Offres-moi. Il faut que tu m'offres et tu vas m'offrir parce que sinon je ne bougerai pas d'ici et tu vas retarder les gens parce que si tu ne m'offres pas je ne vais pas donner le nom de l'enfant. Et tout cela sera de ta faute. Offres-moi si tu veux que j'avance.

Cette attitude fait que certaines personnes éprouvent du mépris à l'endroit des griots. Il ne fait que « *quémander* », obligeant les gens à donner sans merci.

---

<sup>145</sup> *Ismouhou*, mot arabe signifiant le nom. Les griots s'en servent pendant les baptêmes ; *Ismouhou* est donc dans ce cas toujours suivi du nom de l'enfant.

<sup>146</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 188.

À ce moment, les autres griots aussi font le tour de la foule en demandant haut et fort leur part. S'ilstrouvent quelqu'un dans la foule qui, à l'occasion d'une cérémonie précédente, avait promis de leur donner quelque chose, ils le rappellent sans hésiter. Le contenu du discours ci-dessus présente l'acharnement lors du baptême chez les Cissé de Maroncounda, que K. K. a fait de M. S., un homme bûcheron de Maroncounda, âgé de 29 ans, marié avec un niveau d'instruction primaire, monogame et père de 3 filles.

Moro, l'année dernière on s'était rencontrés, sur les mêmes endroits, sur les mêmes places, durant la cérémonie de baptême de ton neveu, le fils de ta sœur. Tu n'as même pas honte de me tenir une promesse que tu ne tiendras pas par la suite. Je te l'avais dit, tant qu'on vit, il n'y a rien d'impossible. Aujourd'hui tu es là en face de moi ; tu me fais face, je te fais face ; on est donc face à face. Alors s'il te plaît donne-moi ce que tu me dois. Aujourd'hui, je ne croirai pas à ta promesse et je ne me contenterai pas du tout de la promesse. Alors ce qui nous séparera, toi et moi aujourd'hui, ce n'est rien d'autre que me donner ; c'est me donner ce qui m'appartient ; et je ne te le demande pas, mais je te l'exige, car tout le monde sait que j'ai raison. Entre toi et moi aujourd'hui, c'est moi qui ai raison sur toi et seul me donner quelque chose nous séparera.

Dans la vie quotidienne, les comportements et les conduites du griot deviennent souvent les modèles de conduite auxquels les autres membres de la société cherchent à éviter. C'est parce que leurs attitudes paraissent souvent contraires aux normes que les griots sont vus comme des anormaux. Le griot dit publiquement et sans artifice de langages, ce que d'habitude on ne dit point. Toute la foule les observe en riant, tandis que M. S., obligé, s'incline et plonge la main dans sa poche, puis la ressort, pour la mettre entre celles de K. K. qui finit par le libérer.

Le Jeli peut alors [...] être d'un grand secours ; concernant une personne, il est capable de déclarer publiquement que c'est un être d'une grande moralité. Il va de soi qu'un tel secours mérite une récompense, un don<sup>147</sup>.

Les griots continuent ainsi à dépouiller la foule jusqu'à leur satisfaction, puis jouent de la kora en criant le nom du père, de la mère, des frères et sœurs, des oncles et tantes du nouveau-né, pendant quelques minutes. Puis, K.K., « *le maître de la cérémonie* » du jour reprend la parole comme pour prononcer le nom de l'enfant en criant haut et fort:

Maintenant, il semble que ma voix est claire, maintenant, il semble que je suis en mesure de donner enfin le nom du nouveau-né ! Mais jusque-là je n'ai pas vu se manifester les mamans du nouveau-né. Où sont-elles ? Ou peut-être que l'enfant n'a pas de mères ? Jusque-là je ne les ai pas du tout identifiées

---

<sup>147</sup> Jan Jansen, 2001, *op.cit.* p. 166.

des autres personnes. Si jusque-là le nom de l'enfant retarde d'être révélé, c'est parce que nous ne connaissons pas ses mamans. Manifestez-vous, mères de l'enfant !

Les griots manifestent leurs énormes avidités pour les dons d'une manière souvent excessive même en dehors de ces moments. On retient donc qu'il convient de chercher dans sa vie propre, dans ses comportements, l'explication dernière de sa situation de gens de la parole. Les sœurs, les tantes, les cousines et les grands-mères du nouveau-né s'alignent devant le griot K.K. pour lui donner quelque chose. On voit circuler des billets de banque et des tissus. Il continue en criant haut et fort :

C'est insuffisant. Ce n'est pas ce qui me séparera de vous. C'est très petit ce que vous venez de me donner là. Alors, augmentez sinon, le nom de l'enfant reste dans l'oubli parce que je ne vais pas le prononcer. Et ce sera de votre faute. Offrez-moi mères de l'enfant.

Alors toute la famille de la mère du nouveau-né présente, se mobilise. Des billets de mille, deux mille, cinq mille francs lui sont remis. K. K. crie fort :

C'est maintenant que je viens de sentir que le baptême est en train de se dérouler normalement. Le baptême est maintenant agréable, les pères et mères de l'enfant se sont tous manifestés. C'est maintenant que nous allons nous décider de révéler le nom du bébé. Le bébé s'appelle 'Ismouhou', il s'appelle Ismouhou, il s'appelle Ismouhou.

En réalité, il a oublié le nom de l'enfant<sup>148</sup>. Il se penche vers un des membres du huit-clos qui lui murmure le nom de l'enfant, et se redressant, il continue :

Le bébé s'appelle 'ismouhou', ils ont confié le nom du bébé à Dieu et à son Prophète (Mohamed PSSL), à la mère et au père de l'enfant, il s'appelle 'ismouhou' S. Cissé. Que Dieu célèbre son nom, qu'il soit un fervent musulman, qu'il défende les causes de la religion, qu'il vive et meure musulman. Qu'il obéisse à ses parents, qu'il soit quelqu'un d'important dont la famille ne regrettera pas la venue au monde. Qu'il soit reconnaissant envers la famille, les proches et tout le pays. C'est ce qu'on m'a chargé de vous transmettre. Wa salam.

Ces prières sont formulées avec la foule. Mais c'est le griot K.K. qui crie à haute voix. Pendant ce temps, les autres griots, aussi bien du côté des « *jalimusso* » que du côté des autres « *jaliké* »<sup>149</sup>, mettent davantage la pression sur l'assistance en exigeant ce qui, selon eux, « *leur revient de droit* ». Ce qui empêche à certaines personnes d'entendre le nom du nouveau-né qu'ils demandent aux autres après la cérémonie.

---

<sup>148</sup> Nous avons interrogé celui auprès de qui il s'était penché afin de comprendre pourquoi il le fait. Ce dernier nous a fait comprendre que K. K. a oublié le nom de l'enfant, et pour ne pas commettre d'erreur, il demande pour être sûr.

<sup>149</sup> *Jaliké* signifie homme griot.

Ainsi, le nom de l'enfant, enfin révélé, la foule se disperse. Certaines personnes décident de se retirer, tandis que d'autres, la majorité d'ailleurs, préfèrent rester et attendre sagement le repas composé de viande du "taamisso" tué à cet effet. Pour les griots, pas question de rentrer. Ils attendent le repas. Ils sont même les mieux considérés, car en attendant le repas, ils jouent de la kora en divertissant le public. Dans la plupart des cas, avec les changements intervenus, on utilise un stéréo (dispositif d'amplificateur de son), pour diffuser de la musique jusqu'au petit soir avant la prière du "fitiro"<sup>150</sup>. Mais ce jour-là, il n'y avait pas de stéréo parce que, nous dit un interlocuteur, membre de la famille, que le père de l'enfant est très rattaché à la religion musulmane. Alors ce sont les griots qui avaient assuré la musique avec leurs instruments traditionnels comme la kora et le "néo"<sup>151</sup>. Les griots (*jali kee et jalimusu*) s'asseyent ensemble et jouent de la kora en chantant un « donkilo »<sup>152</sup> qui retrace l'histoire des braves hommes du Manding.

Mandiuwaaa, chaque personne, chaque enfant avec son père, chaque père avec son enfant, chaque griot avec son vivant de pèreeee ....

Le souverain mansa kardouna dont je vous ai parlé,

C'était un souverain, un souverain qui était très sadique.

Et lui, quand il recevait des étrangers, c'est avec son gardien que ceux-ci prenaient le déjeuner

Pour que celui-ci lui rende compte de toutes les discussions entretenues durant le déjeuner.

Un jour il reçoit trois étrangers, ceux-ci, après avoir présenté l'objet de leur voyage, le roi paie un mouton pour leur récompenser

Le repas prêt, lorsque les étrangers s'apprêtent à manger, le roi appelle son gardien et lui demande d'aller manger avec les étrangers.

Le premier parmi les étrangers qui s'apprête à goûter le riz s'écrie et le gardien lui demande ce qui se passe.

Il lui répond : « Le roi dit nous avoir récompensés d'une viande de mouton, mais c'est un chien qu'il nous a donné à manger ».

Le second prend une cuillerée pour goûter, s'écrie à son tour. Le gardien lui demande ce qui se passe.

---

<sup>150</sup> "Fitiro" chez les Manding, "Timiss" chez les Wolof, et "Maghrib" en arabe est la prière qui se fait chez les musulmans vers 19h de chaque jour.

<sup>151</sup> Un fer conçu pour frapper le dos de la kora, donnant ainsi, au son de celle-ci, de la musique traditionnelle bien connue et très appréciées chez les Manding.

<sup>152</sup> "Donkilo", mot manding littéralement signifiant chanson.

Il lui répond : « La femme qui nous a préparé ce repas, je ne dis pas qu'elle était malade au point de ne pouvoir rien faire au moment où elle cuisinait, mais elle n'était pas propre ».

Le troisième fait pareil et le gardien lui demande ce qui se passe.

Il lui répond : « Ce roi dont nous sommes l'hôte pense que celui qu'il vient de succéder est son père, mais en réalité ce n'est pas son vrai père ».

Le gardien lui répond : « je peux transmettre au roi ce qu'ont dit les deux premiers, mais toi, ce que tu viens de dire, je ne peux pas le lui transmettre. Je vais l'appeler pour que tu le lui dises toi-même ».

La ilaaaaahhhhhh moro mbemba Nimbaly Cissé ; Cissé ngana mandin moriii, Coma ngana manding moriii Béréte ngana manding moriii simbé ning kaya magaaaaaa.

Le gardien retourne expliquer au roi le contenu des discussions.

Le roi, furieux, entre dans sa chambre, s'habille comme cela se doit, son sabre en main, il se met sur son cheval et dit à son gardien : « allons-y les voir ».

Une fois sur place, il appelle les étrangers et leur dit : « si ce que vous venez de dire sur moi est vrai, tuez-moi et réglez sur mon royaume. Mais si vous avez menti, les charognards fêteront sur vos cadavres aujourd'hui ».

Il dit au premier : « toi tu dis quoi ? »

Celui-ci répond : « Depuis qu'on nous a servi à manger, j'étais le premier à mettre ma main dans le bol. Mais j'ai senti l'odeur de viande de chien alors que toi tu dis nous avoir récompensés de viande de mouton ».

Il lui répond : « Le vieux qui m'a vendu ce mouton-là est toujours ici et je peux le faire venir ici tout de suite ».

Le roi demande à son gardien d'aller appeler le vieux.

Une fois le vieux sur place, le roi lui dit : « Qu'est ce que tu m'as vendu »,

Le vieux lui répond : « Le mouton ».

Le roi dit au vieux : « Mes étrangers disent que c'est un chien ».

Le vieux, acquiesçant par la tête, dit au roi : « Roi exterminateur, mon mouton-là, depuis que sa mère l'a mis au monde, celle-ci est morte sur le champ. Il y avait en ce même moment, une chienne dans ma maison et ce mouton tétait les seins de cette chienne jusqu'à ce qu'il ait la capacité de brouter les herbes ».

Alors le roi dit au premier : « Toi tu as dit la vérité. Mets-toi à côté ».

Sadi Mané Sadi Mané, Sadi Mané Sadi Mané Sadi Mané nianthio ko moolu té silaa.

Il a demandé au second qui répond : « Roi exterminateur moi au moment où je voulais manger, je me suis rendu compte que la femme qui a préparé ce repas était dans ses règles menstruelles ».

Le roi dit : « pourtant la femme qui a préparé ce repas est ici dans la maison ».

La femme, une fois sur place, dit : « Roi exterminateur, l'étranger a raison. Au moment où je préparais ce repas, je n'étais pas propre, j'avais mes règles menstruelles ».

Le roi dit au second : « Toi aussi tu as raison, mets toi de côté ».

Le roi poursuit et demande au troisième : « Toi tu as dit quoi ? »

Celui-ci lui répond : « C'est toi le roi exterminateur »,

Le roi lui répond ; « oui », il lui dit : « Celui que tu as succédé n'est pas ton père ».

Le roi lui répond : « Pourtant ma mère est ici, on je peux l'appeler ».

La maman, une fois sur place, le roi lui dit : « Mère », elle répond, et le roi continue : « l'étranger que voici a dit que je ne suis pas le fils de mon père, le roi que je succède? ».

La maman répond : « Excuses-moi roi exterminateur. Ton père a épousé neuf femmes et moi je suis la dixième, mais malheureusement, aucune d'entre nous n'a réussi à mettre au monde un enfant. Alors un jour, il s'est adressé à son féticheur pour voir comment avoir un enfant afin que puisse se continuer la royauté. Ce dernier, après s'être passé à l'épreuve, dit au roi : « Laisse ta dixième femme passer la nuit avec un tel gardien et il naîtra à l'issue de cette épreuve, un garçon qui assurera la continuité de la royauté », « Et bien ce garçon était toi ».

Ah ! Le roi exterminateur descend du cheval et les étrangers l'égorge<sup>153</sup>.

Les mêmes situations sociales susceptibles de nous enfermer dans une condition peuvent aussi devenir occasions de liberté. Nous pouvons jouer notre rôle consciemment ou aveuglément. Et dans la mesure où nous le jouons consciemment, il peut devenir véhicule de nos propres décisions. Comme on peut le voir, les griots ont assuré la continuité de la tradition durant cette cérémonie de baptême, malgré le changement social. Par les instruments traditionnels de musique, les griots ont su exercer les fonctions qui sont les leurs. Par ce chant, ils ont montré qu'un brave homme ne reculait jamais face à une situation, il tenait toujours promesse. Mais, malheureusement, les jeunes n'ont pas écouté ces chansons, parce qu'ils se sont retirés à l'écart, loin des griots, jouant aux cartes, leur jeu préféré. Nous retenons que si la parole se révèle être un instrument particulièrement efficace pour les griots, ceux d'entre eux

---

<sup>153</sup> La version manding de cette chanson se trouve en annexe.

dont l'activité musicale n'entrave nullement les possibilités oratoires, accèdent à des positions plus élevées que celles qui seront accessibles à d'autres.

Dans cet exercice, les griots n'hésitent pas à demander des cadeaux aux gens qu'ils n'avaient pas vus durant la cérémonie. Ils leur suggèrent de leur donner leur part, ils insistent jusqu'à obtenir satisfaction. Grâce à l'art du dialogue, la description minutieuse des détails, des mouvements et des attitudes, des personnages, le griot atteint à une dramatisation qui nous fait vivre l'histoire qu'il nous conte. C'est ce qui s'est produit lors du baptême chez les Gassama de Ziguinchor, une famille dont nous sommes liés par la parenté. C'était le mercredi 18 novembre 2015. Ce jour-là, nous étions parti assister à la cérémonie comme un membre de la famille. Les griots y étaient présents, accompagnés de la kora comme d'habitude. Ils avaient distraient les femmes, en jouant à la kora. Ces prestations nous ont conduit à nous comporter en chercheur, de manière silencieuse. Nous avons fini par mettre notre téléphone portable en enregistrement, ce qui nous a permis de recueillir les propos, d'observer et de décrire les comportements de D. Kouyaté, ce griot qui s'est approché de nous en demandant de l'argent. Il peut être entre les 55-65 ans. Il dit n'avoir pas fréquenté « l'école des toubabous », et est monogame et père de famille.

Diaby Cassama, Diaby Cassama où es-tu ? Dis-moi Touré<sup>154</sup>, qui est le père de l'enfant, qui est-ce qui a organisé cette cérémonie ? Offrez-moi. Ici, c'est une famille de Diakhanké non ? De passage, j'ai su que ce sont les Diakhanké qui sont ici et du coup, je me suis dit qu'il faut que je vienne prendre ma part. Donnez-moi ma part. Je sais très bien que vous comprenez le sens du griottisme et franchement, je suis très content déjà parce que vous allez me donner ma part.

Touré, je viens de te voir, et je sais que franchement, tu n'es pas parmi les pauvres. En te voyant, on sait que tu n'es pas parmi ceux qui manquent de moyens. Le griottisme n'est pas synonyme de hasard. Ah Touré, quel que soit ce que tu me donneras, je ne le sous-estimerai pas. Keita Mansaring, donne moi ma part, je suis très content qu'un Keita aussi soit ici parmi vous ici présents. Alors, Keita, donne moi ma part, il ne faut pas me dire simplement « d'accord ». D'accord ne nous rend pas heureux, nous les griots. Keita donne moi quelque chose. Réfères-toi au passé, le rapport que les Kouyaté entretenaient avec Soundjata. Moi je suis un Kouyaté. Moi je viens de Guinée Conakry, bien que j'aie duré ici au Sénégal. C'est pourquoi beaucoup de gens ont du mal à comprendre ce que je dis parce que ma façon de prononcer les choses diffère un peu du vôtre. Mais quand même, vous me comprenez bien. Je ne suis

---

<sup>154</sup> Il nous a trouvé sur les lieux du baptême. Il était venu avec une moto dénommée « Jakarta », une moto taxi qui coûte trois cent franc (300F) CFA la course dans la commune de Ziguinchor. Il s'est d'abord adressé à nous qui étions assis sous l'arbre à l'entrée de la maison des Gassama, en nous demandant nos noms avant d'entrer dans la maison. Il y'avait sur les lieux trois personnes dont le nom de famille est Touré, une personne dont le nom de famille est Keita, une dont le nom de famille est Cissé, une dont le nom de famille est Dabo et une dont le nom de famille est Diatta.

pas un « donkililala<sup>155</sup> », je ne suis pas un artiste, je suis un griot. Les griots sont ceux qui racontent les histoires. Il y'a beaucoup de spécialités dans la pratique de la « jaliya ». Mais malheureusement, ici au Sénégal, ce que j'ai constaté, c'est que beaucoup de griots se contentent tout simplement à dire : « je suis griot, offres-moi ». Ils ne peuvent même pas te dire leur spécialité, ni même maîtriser de l'histoire. Non, ce n'est pas ça le griottisme.

Moi je sais jouer de la kora, je sais jouer du balafon, mais ma spécialité c'est la « tarikha<sup>156</sup> ». Je me base sur l'histoire. Je ne connais rien, mais au moins je dis quelque chose aux gens. Le griottisme vient de loin, c'est depuis le temps du Prophète Mohamed Salalahou Waaleyhim Wasalama<sup>157</sup>. C'est depuis Sourakata. Quand le Prophète Mohamed sillonnait les maisons chaque matin pour faire le « yamaro<sup>158</sup> », Sourakata restait derrière lui et chantait ses louanges et le Prophète donnait plus de cadeaux à Sourakata, il l'a fait à maintes reprises. Alors un jour, Boubacar Sidiq, un compagnon du Prophète dit au Prophète : « Quand vous partez faire le « yamaro » aux gens dans leurs maisons, pourquoi de retour, tu donnes plus de cadeaux à Sourakata que tout le reste ? ». Le Prophète ne lui a pas répondu. Et un jour, Boubacar Sidiq dit à Sourakata : « Toi tu n'accompagneras pas le Prophète aujourd'hui, restes ici ». Alors le Prophète continue à rendre visite aux gens en leur faisant le « yamaro », sans Sourakata, et il revient avec très peu de cadeaux. Et cela s'est reproduit jusqu'à trois fois. Un jour, Boubacar Sidiq dit au Prophète : « Mais pourquoi maintenant quand tu rentres du « yamaro », tu rentres avec très peu de cadeaux ? ». Alors le Prophète lui répond : « Si tu voyais que je donnais le plus de cadeaux à Sourakata, c'est parce qu'il restait derrière moi et chantait mes louanges, ce qui fait que beaucoup de gens donnaient des cadeaux ».

C'est de là que le griottisme a pris naissance. Et ce Sourakata là c'est de lui que descend Karanboundalfa. Et de ce dernier, descend Karanfakou. De lui descend Fakouning, de qui descend Arinting, de qui descend Goualing, et ainsi de suite jusqu'à Jali Mah Kouyaté. Celui qui dit que le griottisme n'existe pas, dis lui qu'il n'a pas d'histoire, c'est moi qui te le dis. Almamy Samory Touré, depuis que les blancs l'ont emprisonné au Gabon, avec qui s'est-il vu en prison ? Les wolof ne le disent pas aujourd'hui, ils ne disent pas avec qui Samory Touré s'est vu en prison. C'est avec Ahmadou Bamba qu'il s'est croisé en prison. Depuis qu'ils se sont vus, le soir, lorsqu'ils discutaient, Cheikh Ahmadou Bamba dit à Samory Touré : « Je voudrais vraiment que quand tu te couches cette nuit, tu fasses tout pour prédire mon avenir ». Samory Touré lui répond : « D'accord ». Le lendemain matin, Ahmadou Bamba vient puis s'assoit auprès du vieux Samory Touré et lui dit : « Toi Samory Touré qu'est ce que tu as vu sur mon futur ? ». Samory Touré dit à Ahmadou Bamba : « Dieu est très fâché contre toi ». Ahmadou Bamba lui répond : « Eh, Dieu est très remonté contre moi, et qu'ai-je fait donc ? ». Samory Touré lui répond : « Parce que tu as laissé derrière toi tes femmes qui te désirent tant, et ton absence leur fait souffrir. Et si tu meurs ici sans te repentir de ce pêché, tu iras directement en enfer ». Et Cheikh Ahmadou Bamba lui répond : « Mais moi, ce que j'ai vu, c'est qu'après ta mort, c'est

---

<sup>155</sup> Un chanteur.

<sup>156</sup> L'histoire.

<sup>157</sup> Mots arabes se traduisant par « Paix et Salut Sur Lui ».

<sup>158</sup> Mot manding se traduisant par « conseil ».

moi qui prierai conformément à la religion musulmane pour le repos de ton âme ». Et le lendemain, Samory Touré meurt et Ahmadou Bamba lui prie conformément à la religion musulmane. Tu sais aujourd'hui, les gens ne veulent pas parler de tout cela, surtout les Wolof. C'est pourquoi il faut expliquer tout cela aux gens. Et quand tu le dis aux Wolof, eux, ils diront qu'Ahmadou Bamba n'a pas demandé à Samory Touré de lui prédire l'avenir.

Almamy Samory Touré, c'est lui qui dirigeait les prières, c'est lui qui a refusé la domination des blancs, en répondant par la résistance. C'est lui qui a lutté contre l'esclavagisme, la déportation des noirs vers l'Europe. Samory Touré n'a jamais accepté la domination des blancs sur les noirs. C'est de ce Samory Touré que descende Lakouya Touré, de qui descend Bacar Touré et ainsi de suite jusqu'à Sékou Touré. Ils ont tous été des rois.

Qui dira qu'il a une fois vu le corps sans vie de Sékou Touré ? Personne ne l'a jamais vu. Qu'est ce que Sékou Touré a dit ? Sékou Touré a dit en Guinée qu'il n'a existé et n'existe qu'une seule religion, c'est la religion musulmane. C'est Sékou Touré qui a dit aux guinéens que les gens n'ont qu'à se reposer le vendre puisque les blancs se reposent le dimanche. Le vendredi les guinéens se reposaient. Keita mansaring<sup>159</sup>, donne moi ma part, et si tu n'as rien, coupes toi le mollet et donnes le moi, je ne quitterai pas ici sans que tu ne me donnes quelque chose. Coupes toi le mollet et donnes le moi. Je suis sur que tout ce que je dis ici a été bien retenu parce que dès que j'ai su que ce sont les Diakha qui ont organisé le baptême, je me suis dit que tout ce que je dirai là-bas sera bien retenu parce qu'ils vont m'écouter.

Le griottisme n'est pas synonyme de hasard. Dire des choses sans importances, comme par exemple dire aux femmes : « enlevez vos pagnes et je vous dis ce que je vois au dessous ! » n'est pas ce qui est le griottisme. Le griot doit impérativement maîtriser le passé afin de pouvoir dire quelque chose aujourd'hui et demain. Les griots doivent s'assurer de tout cela afin de pouvoir réunir deux parents en discorde. Tout ceux qui diront que le griottisme n'existe pas, mets moi en rapport avec lui. Je ne connais pas d'autres choses, mais j'ai bien maîtrisé ce que je dis là.

Pour le griot lui-même, l'histoire qu'il raconte est dépouillée de tout mensonge, car, selon D. M. Kouyaté, les propos avancés ci-dessus sont de son père qui lui aussi les a tenus de son père, et ainsi de suite. Les griots racontent l'histoire durant lesdites cérémonies tout en insistant de leur donner quelque chose. Comme le révèle le contenu du discours précédent, les griots assurent la continuité de la tradition durant les cérémonies, mais il faut retenir que le changement social rend impossible l'imbrication du contenu de ce même rôle social dans la mesure où peu d'entre eux ont été initiés à cette tradition qui consistait à aller apprendre l'histoire auprès d'un maître réputé.

---

<sup>159</sup> Il s'adresse à cet homme du nom d'A. Keita, qui était avec nous sous l'arbre. Il est âgé d'une trentaine d'années, marié, avec un niveau d'instruction primaire.

Nous nous sommes intéressé à cette histoire relative à la rencontre entre Cheikh Ahmadou Bamba et Samory Touré, mais il y a une contradiction par rapport à cet extrait présenté ci-dessous.

Le Cheikh eut de même à entretenir une correspondance avec l'illustre résistant guinéen, l'Almamy Samory Touré, déporté depuis 1899 à Njolé, au Gabon, où il trouvera d'ailleurs la mort le 02 juin en 1900. Il est rapporté que le Cheikh effectua, lorsqu'il apprit la nouvelle, à son intention la prière des morts depuis Lambaréné, conformément à la Sunna Prophétique<sup>160</sup>.

Même s'il y a une contradiction entre ce qu'a dit D. Kouyaté et cet extrait ci-dessus, on retient que Cheikh Ahmadou Bamba et Samory Touré ont tous deux été déporté par les blancs au Gabon. Ce qui demeure un point commun entre les deux sources. Le jour du baptême chez les Gassama, D. Kouyaté, en attendant le repas, a accepté discuter avec nous qui étions assis sous l'arbre à l'entrée de la maison. Ainsi, il nous a révélé d'autres secrets sur l'histoire du Manding.

L'histoire du manding est très riche. Est-ce que tu connais le premier roi du Manding ? Les gens pensent que c'est un Keita, mais non ce n'est pas un Keita. Oui, les Kouyaté sont les griots des Keita, mais les Keita ne sont pas les premiers rois du Manding. Si tu rencontre d'autres griots, il faut les demander. Le premier mansa du Manding était un Camara. C'est ce Camara là qui vient de la Mecque. Depuis qu'il a quitté la Mecque il est venu s'installer au Manding où il a créé la hiérarchie sociale. Dans cette hiérarchie, se trouvent les griots, les káránkee, les finoo et les numu, chacun avec son domaine de spécialité. Mais ici au Sénégal, même celui qui crie à tue tête se dit être griot. Parmi ces quatre éléments, les griots sont les porte-paroles lors des moments de joie. Les finoo, quant à eux, interviennent lorsqu'il y'a un décès. Ce sont eux qui viennent et récitent les « hadiths<sup>161</sup> » du Prophète pour que les gens puissent avoir un esprit tranquille. Les Káránkee eux prennent les peaux d'animaux pour les transformer en saussure, en habilles, eten d'autres vêtements. Les numu eux s'occupent des choses, des petits détails. Mais ici le griottisme prend de nouvelle tournure. Au Sénégal, celui qui trouve à dire n'importe quoi se dit être griot. Mais regardes les Wolof, les griots Wolof. Quand ils chantent, ils disent aux femmes dans leurs chansons : « soulevez vos pagnes et je regarde vos pointures ». Est-ce que ça c'est du griottisme ? Ce n'est pas du griottisme mon frère. En Guinée Conakry, tu n'oses pas dire du n'importe quoi parce que quand il y'a un événement dans un quartier, tout le monde sort pour écouter ce qui se dit. L'histoire des Keita est très vaste. Cette histoire remonte depuis le temps de Bilal. Chaque nom de famille fait référence à une légende bien connue dans l'histoire. Bilal est né où ? Bilal est né à Nagra. Depuis le temps du Prophète, les infidèles ont chassé Bilal de Nagra et il s'est rendu à la Mecque. Là, il est allé s'asseoir devant la Mosquée du Prophète. Quatorze heures, heure de prière, tout le monde s'est rendu à la mosquée, Bilal lui n'a pas prié. À dix sept heures, tout le monde a prié sauf Bilal. Au crépuscule, tout le monde se rend à la mosquée pour prier sauf Bilal. Alors Seydina Boubacar

---

<sup>160</sup> *La vie de Cheikh Ahmadou Bamba (L'exil)*, consulté le 19/ 12/ 2015 sur [www.daaraykamil.com](http://www.daaraykamil.com), p. 8.

<sup>161</sup> Les recommandations de la Sunna Prophétique.

lui dit « Mais toi tu vois les gens prier, mais tu ne pries pas ». Bilal lui répond : « Moi je ne sais pas ce que c'est prier ». Aboubacar Sidiq lui dit : « Tu ne jeunes pas ? » ; Bilal lui répond : « Je ne sais pas ce que c'est jeuner ». Aboubacar Sidiq lui demande : « Est-ce que tu éprouves de la honte ? » ; Bilal lui répond : « Oui j'éprouve de la honte ». Alors Seydina Boubacar lui conduit chez le Prophète Mohamet Salalahou Waaleyhim Wasalama. Boubacar Sidiq dit au Prophète : « J'ai trouvé cet homme à l'entrée de la mosquée et je lui ai « dis toi tu ne pries pas », il m'a dit qu'il ne sait pas ce qu'est prier; je lui ai demandé s'il ne jeune pas, il m'a dit qu'il ne sait pas ce que c'est que jeuner ; je lui ai demandé s'il éprouve de la honte et il m'a dit que oui il éprouve de la honte. Alors j'ai décidé de te l'amener ». Quand arrive l'heure de la prière de l'Aube, le Prophète demanda à toute sa famille et compagnons d'aller prier ensemble avec lui, mais il n'a rien dit à Bilal. Le Prophète dit aux membres de sa famille : « Préparaient un très bon plat pour l'étranger Bilal». Bilal s'est réveillé, puis on lui présente le petit déjeuner. Il mange bien et ne prie pas. Le Prophète dit aux membres de sa famille : « Préparaient le repas de sorte que l'heure du repas coïncide avec l'heure de la prière. Au moment où le repas est prêt, le Prophète dit aux membres de sa famille et compagnons: « Allons-y prier et présentez le repas à l'étranger ». Alors Bilal lui il ne prie pas, il mange bien le repas. À l'heure du diner, le Prophète fait pareil, et Bilal, prie par la honte, se lève et rejoint Mohamet et sa famille à la prière. Si tu veux vraiment dominer quelqu'un, il faut le respecter et tu verras qu'il aura honte et c'est cette honte qui dominera son cœur et le poussera à prier. Toute personne qui éprouve de la honte prie, mais celui qui n'éprouve absolument pas de honte ne priera jamais. Tu vois Bilal, c'est cette honte qui a dominé son cœur et finalement il a fini par prier. Ce Bilal-là, les infidèles sont venus le reprendre chez le Prophète et le Prophète leur a dit : « Vous savez, vous allez laisser cet esclave là avec moi. Dites-moi combien je vous dois pour qu'il reste avec moi ? ». Et c'est comme ça qu'il a marchandé avec eux et a réussi à garder Bilal avec lui. Ce Bilal-là a surnommé son premier fils Mohamet donc l'homonyme du Prophète Mahomet. Et il a, ainsi de suite eu des enfants jusqu'à Kéé-taa-ding, c'est-à-dire le fils qui est héritier de son père. Et c'est à partir de ce mot Kéé taa ding que vient le nom de famille Keita. Ha ha, l'histoire du Mandingest une vérité. Ici, les gens ont du mal à comprendre ma façon de prononcer les choses, c'est pour cette raison que j'ai du mal à me faire entendre (rire).

L'analyse que l'on peut faire de ce discours est que le processus d'innovation culturelle est indissociable à celle du phénomène de la transmission culturelle de génération en génération, surtout dans un système de caste endogame. Chez les griots, les aptitudes généalogiques étaient perçues comme un don de Dieu, un attribue génétique et une obligation de caste. Aujourd'hui, cette interprétation semble avoir changée puisque les non-griots ont le loisir d'apprendre leur histoire à travers les ouvrages. Ce qui fait que de plus en plus, les jeunes n'accordent pas autant d'importance à ce que raconte le griot d'autant plus que les contradictions entre ce qui est écrit dans les ouvrages et ce que raconte le griot sont notoires. Ce qui fait dire à Danièle HENKY<sup>162</sup> que dans l'Afrique traditionnelle, le conteur est le

---

<sup>162</sup> Danièle Henry, « L'oralité » : Réflexion sur une mise en œuvre contemporaine des contes africains », *Ethiopiennes*, numéro 82, 2009, pp. 82-94.

détenteur de la mémoire collective et de la mémoire familiale ainsi que de la sagesse que sa parole doit transmettre. Mais la colonisation, en important le modèle administratif de l'Europe et de nouveaux modes de vie, fait bouger le système social, les hiérarchies, les rôles, et met en danger certaines coutumes dont la raison d'être se redéfinit difficilement, en particulier la tradition de la transmission orale. Il existe donc toute une littérature orale pratiquée depuis des siècles et transmise par des générations de griots ou aèdes dont les mémoires ne sont rien de moins que les archives mêmes de la société. Tous les genres et tous les sujets sont abordés : mythes cosmogoniques, récit d'aventures, chants rituels, poésie épique, courtoise, funèbre, guerrière, contes et fables, proverbes et devinettes. Et cette littérature orale n'a jamais cessé de proliférer avec une grande liberté, charriant les exubérances de l'imagination populaire, mais aussi l'histoire, les généalogies, les rituels religieux et les règles de la morale.

Mais, malgré tout cela, les griots continuent à jouer leur rôle de porte-parole durant les baptêmes en prononçant le nom des nouveau-nés. À Maroncounda, le soir venu, au moment de se quitter, les griots appellent les membres de la famille concernée en leur disant qu'ils veulent prendre congé. Ceux-ci, ayant préparé le dernier cadeau, se précipitent pour le leur remettre, mais avant, ils tiennent des discours du genre :

Mais c'est très tôt de rentrer, vous pouvez continuer jusqu'à la nuit. Nous sommes en train de vous préparer le dîner ». Et puisque les griots insistent, ils finissent par leur dire : « Vraiment nous vous serons reconnaissants. Nous ne savons pas comment vous remercier, mais ce ne sera pas la seule fois. Nous avons décidé de vous remettre ces quelques vêtements et cette petite somme, pas pour vous payer, mais pour le "gnigna diulu dio"<sup>163</sup>.

En quelque sorte, on peut retenir que le griot vient imposer son service à un client qui n'a pas d'autre choix que d'accepter. Sory Camara, analysant profondément la nature de ce service, mentionne :

Tout se passe donc comme si les griots étaient parfaitement indifférents à cette valeur sociale et morale qu'est la réciprocité chez les Malinké. [...] Mais [...] le type d'échange dans lequel il est engagé est autre : il vient proposer en quelque sorte un service dont on ne peut apprécier objectivement la valeur, etc.<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> « *Gnigna diulu dio* », groupe de mots manding, traduit mot à mot, veut dire "payer l'acte de bienfaisance", ce qui, littéralement, signifie *cadeaux de reconnaissance*.

<sup>164</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, pp. 140-141.

### 3.2- Les griots dans les villages d'autrefois

Un griot était un historien oral africain, un gardien de l'histoire du village et de la généalogie de ses habitants. Il était un membre de la caste des *ñamaalo* qui, avant l'apparition de l'écrit, retenait par cœur tous les événements marquants de la vie d'un village, comme les naissances, les morts, les mariages, les chasses, les saisons et les guerres, assurant ainsi la continuité du patrimoine collectif, de la culture et de la généalogie. Un griot pouvait parler des heures, faisant appel à la mémoire bien exercée d'une histoire transmise de griot en griot sur plusieurs générations. À ce sujet, Sory Camara mentionne : « Les personnages dont nous allons parler ici ont fait leur apparition en France dans les relations de voyages à la fin du XVIIème siècle [...]. De nos jours, les historiens les appellent traditionalistes ou traditionistes, généalogistes. En fait, les griots sont tout cela »<sup>165</sup>.

En Casamance, chez les Manding, l'exercice de la « *jaliya* » était lié à l'appartenance à une sous-caste spécifique conférant un savoir et un savoir-faire approprié. Cet entretien réalisé le 20 septembre 2015 à Ziguinchor avec D. C. le montre parfaitement :

Dans le passé, le griot ne parlait pas n'importe comment. Quand tu nais griot, tu dois d'abord chercher le savoir c'est-à-dire que tu dois chercher à connaître d'abord l'histoire de ton peuple, celle des grandes familles nobles, celle de ton entourage, celle des familles maraboutiques. Et cela prenait des années et des années. Autrefois, le griot ne prenait pas la parole n'importe comment, et s'il le faisait devant ses supérieurs, ceux-ci lui jetaient de mauvais sorts et dans la plupart des cas, si tes proches griots te jetaient des sorts, saches que c'est fini pour toi, car si tu t'en sors vivant, saches que tu ne pourras plus pratiquer le griottisme. Tu sais mon père me disait que les griots, par leurs savoirs mystiques, peuvent faire descendre le toit d'une maison sans l'intervention de personnes. Ils peuvent, par le même savoir mystique, faire remonter le même toit là où il se trouvait sans que personne ne le touche avec les mains. C'est pour te dire que le griot avait un poids dans la société. Apprendre la kora pour t'en servir comme il le faut demande de la 'baraka'. Alors toutes ces choses-là faisaient que la plupart des griots finissait par devenir des marabouts parce qu'ils ont beaucoup de savoirs aussi bien religieux que dans les autres domaines de la vie parce qu'ils apprenaient aux marabouts comment leurs parents vivaient et en revanche, ceux-ci leur donnaient des secrets mystiques et ils s'en servaient.

Ce qui laisse entendre que dans la société traditionnelle d'antan, le griot ne remplissait des fonctions que dans son domaine héréditaire. Ainsi, on le considérait comme maître de la parole, fidèle gardien de la tradition orale, conservateur incontesté des mœurs ancestrales, un personnage qui jouait un rôle social.

---

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 7.

Détenteur de la constitution, les griots royaux faisaient aussi office de conseillers et de précepteurs des princes. Informés des intrigues et des rivalités entre les royaumes ou les clans et des secrets des différentes maisons, ils intervenaient comme médiateurs en cas de différends politiques<sup>166</sup>.

Son statut faisait de lui le conseiller le plus éclairé et le plus proche du roi, du prince ou du chef de guerre. Cet entretien réalisé le 14 avril 2015 à Ziguinchor avec le cordonnier B. F. à son atelier situé au marché Grand-Dakar, tout près de la pharmacie Néma le montre parfaitement. B. F. est environ âgé de 70 ans, polygame et non instruit.

Les griots représentaient quelque chose de grand pour notre société. Dans la plupart des cas, quand un problème éclatait, surtout s'il s'agissait de personnes entrant en différends, c'était le griot qui se prononçait pour faire cesser la querelle. Parce que la bouche du griot est extrêmement puissante. Tout ce qu'il vous dit de mauvais vous arrivera. En plus, quand le griot vous demandait d'arrêter, si vous persistiez, un malheur vous arrivait. Dans la plupart des cas, c'étaient les griots qui guidaient les gens sur le choix des conjoints. On peut les envoyer pour résoudre les problèmes de différentes natures. Par exemple, quand il y a un problème entre les membres d'une famille, les griots intervenaient pour dire aux uns et aux autres de se calmer. Ils sont censé dire la vérité pour trancher les litiges. C'est pourquoi j'ai dit que les choses ont changé parce que beaucoup de gens ignorent ces réalités-là. Dans la grande famille des ñamaalo, c'est-à-dire l'ensemble constitué de forgerons, de káránkee, de griots, les rôles étaient structurés de sorte que chacun cherche à faire ce qu'il doit faire sans même que cela lui pose problème. Mais moi j'ai vu des káránkee né de père et mère káránkee qui refusent « toucher les peaux d'animaux ». Moi je ne connais que ça. D'ailleurs je l'ai appris de mon père. Lui, il ne faisait que coudre les gris-gris des gens et ceux-ci lui payaient pour ce service. Donc je ne vois pas de raison qui me fera renier ce métier. C'est pourquoi j'ai dit qu'il y a changement. [...]. Mais, il faut comprendre aussi que les époques ne sont pas les mêmes. Quand on veut condamner nos fils à vivre comme nous ou nos arrières grand-parents, c'est aussi les condamner à ne pas vivre activement les réalités de leur époque. Moi à vrai dire, c'est par ce métier que j'arrive à résoudre certains de mes problèmes. Mais à regarder de près, les choses ont véritablement changé. Je pense vraiment qu'on doit aider nos enfants à vivre d'une vie meilleure que la nôtre. Je couds les gris-gris des gens depuis des années. Mais cela ne me permet pas de réaliser quelque chose. Si aujourd'hui la majeure partie des jeunes ignorent certaines réalités du passé, c'est parce qu'aussi c'est dû en grande partie aux changements que traversent les comportements. Dans le passé, les gens vivaient dignement la condition qui leur est faite sans même la remettre en question. Mais aujourd'hui, les structures familiales ont éclaté. C'est presque le caractère du chacun pour soi qui domine les relations mêmes à l'intérieur des familles. Donc chacun doit se battre pour lui-même d'abord avant de se battre pour toute la famille. Parfois, à l'inverse, quand toute la famille se bat pour une seule personne, celui-ci oublie de défendre la cause familiale au détriment de la sienne. Puisqu'il en est ainsi, les jeunes enfants aussi cherchent à se trouver des issues meilleurs. Cela, surtout avec l'école qui offre souvent la possibilité de devenir autre que sa condition sociale héritée. Alors, les jeunes de même âge peuvent se débrouiller ensemble jusqu'à réussir. Cela ne laisse

---

<sup>166</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *op.cit.*, pp. 31-32.

indifférents les jeunes griots qui eux aussi, changent de conditions sociales. Alors aujourd'hui, rares sont les griots qui maîtrisent l'histoire des gens. Certaines personnes qui ne sont pas suffisamment imprégnées des réalités du passé peuvent voir le griot comme quelqu'un qui manque d'ambitions. Parce que le contexte dans lequel se pratique le griottisme surtout de façon traditionnelle ne rapporte pas assez de sous. Mais en vérité, dans le passé, les gens accordent beaucoup de considérations à ce que disent les griots.

Si dans le passé, le griot est considéré comme détenteur d'un pouvoir mystique, il semble qu'aujourd'hui, cette considération tend à perdre de sa valeur.

À ce sujet, Jan Jansen mentionne :

El Hadji Bala, par exemple, raconta à l'écrivain guinéen-suédois Mohamed Tounkara, qu'il avait fait dans sa vie une seule chose dont il était fier : à l'occasion de l'ouverture cérémonielle du Kitabolon, la 'maison commune' des jeli de Kita, il avait réussi, rien qu'en parlant, à ouvrir les portes <sup>167</sup>.

Mais, pour certains, ce dont les griots se glorifient comme relevant de leur pouvoir mystique, n'est qu'une coïncidence dans la plupart des cas :

[...].Lansine nous confia que c'était lui qui avait provoqué les coupures de courant. Pourquoi ? Parce qu'il n'avait pas donné aux autres la permission de réaliser ces enregistrements. J'eus l'impression que certains écoutaient l'histoire d'une oreille plutôt sceptique. D'autres, cependant, me dirent qu'il s'agissait probablement de quelque coïncidence et qu'ils n'étaient pas d'accord <sup>168</sup>.

Partant du discours que nous a tenu K. K. le 23 septembre 2013 à Maroncounda, c'est seulement aujourd'hui que les gens osent douter de ces choses-là, mais en réalité elles existent. La preuve selon K. K., c'est que souvent en s'amusant avec certaines personnes, quand il prononce certaines choses contre elles, même pour jouer, on lui rappelle immédiatement qu'il est griot et que « *les bouches de griots sont douées de pouvoirs mystiques* ». Il nous a fait comprendre :

Je pense que ce sont les jeunes d'aujourd'hui qui ne le savent pas, mais les vieux, eux savent bien ce qu'est un griot. D'ailleurs ce n'est pas tous les jeunes, et je ne sais pas comment certains d'entre eux en sont conscients, mais il arrive qu'en tenant certains propos à leur endroit, ils répliquent directement en me faisant comprendre que je suis griot et que ma bouche est 'mystique', et m'obligent à rectifier mes propos. Mais vous savez, même s'il y a changement, chose que je ne nie pas d'ailleurs, il faut aussi reconnaître que certaines réalités continueront toujours d'exister. Moi je continuerai toujours à rendre le service que je dois rendre aux gens. Je resterai toujours à la place qui m'est faite dans la société. C'est pour cette raison que je ne vois pas de mal à m'amuser avec les gens. Oui, beaucoup de choses ont

---

<sup>167</sup> Jan Jansen, 2001, *op.cit.*, p. 158.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 159.

changées et c'est vrai qu'il faut aussi le reconnaître. Il y a quelques années de cela, des générations, ou même des groupes ou associations de jeunes filles ou de femmes s'aventuraient à bastonner une maman dénommée « dimba »<sup>169</sup>. À la suite de cette bastonnade, s'organise une grande fête dont le but est de présenter des excuses, non seulement à la « dimba » bastonnée, mais aussi à toute la communauté, pas de manière exprimée oralement, mais par l'organisation de cette fête. Alors les auteurs de cet acte ont pour tâche de se racheter parce que, dit-on, sans cela, il leur arrivera un très grand malheur. Cette bastonnade arrive souvent quand le groupe concerné décide d'inviter la « dimba » aux rizières durant les travaux champêtres. Le groupe discute déjà de la démarche à suivre tout en ayant en tête les conséquences qui s'en suivront si jamais les membres ne s'inscrivent pas dans cette logique d'organiser la fête. Donc les gens prenaient pour vraies toutes ces choses et en réalité, on voit que ceux qui refusent s'inscrire dans la logique subissent des conséquences. Mais aujourd'hui, les gens ont tendance à ne pas accorder d'importances à toutes ces choses-là, sauf une minorité. Et même cette bastonnade tend à disparaître parce que cela fait maintenant quelques années que ça ne s'est pas produit dans ce village. Donc les jeunes d'aujourd'hui ne vivront pas ces réalités, ils ne peuvent que les apprendre de la bouche des gens. Ce qui fait que s'ils ignorent certaines réalités, c'est parce qu'ils n'ont pas été socialisés de sorte à les respecter. Ce qui favorise d'ailleurs la disparition de certaines de ces pratiques-là.

Comme on peut le constater, certaines considérations faites du griot ont tendance à diminuer. L'idée qui lie le griot au mysticisme devient peu à peu une remise en cause, pendant que les concernés eux-mêmes en font une réactualisation. Dans le passé, il existait plusieurs variantes de griots. Mais aujourd'hui, presque tous sont considérés comme des quémandeurs, car ces variantes tendent à disparaître.

**Tableau1 : Typologie des griots**

Les différents types de griots et leur domaine de spécialité	
Les conteurs	Ce sont ceux qui racontent l'histoire des gens
Les généalogistes	Ceux qui racontent la généalogie des gens
Les historiens	Ceux qui racontent l'histoire des villages
Les chanteurs	Ceux qui chantent les chansons
Les laudateurs	Ceux qui crient à haute voix

<sup>169</sup> Les femmes *dimba* sont des femmes qui changent leur prénom et nom en adoptant d'autres prénoms et noms cela parce qu'elles avaient des difficultés d'avoir un enfant, ou même que les enfants qu'elles mettent au monde décèdent.

Partant des entretiens que nous avons menés sur le terrain, l'on nous a fait comprendre qu'il existait plusieurs types de griots. Ce tableau ci-dessus présente les griots et leur variante. Mais aujourd'hui, les entretiens ont montré que ces variantes tendent à disparaître. Cela se comprend mieux avec ce discours ci-dessus extrait de l'entretien réalisé avec D. C. de Lyndiane, réalisé le 15 juillet 2015 :

[...]. Un jour, je discutais avec mon père, j'étais encore jeune, et il m'a fait comprendre qu'il y a des griots qui chantent, d'autres savent manier de la kora, d'autres crient (les laudateurs), d'autres ne savent que raconter les histoires, d'autres encore maîtrisent l'histoire des grandes familles. Il suffit qu'ils croisent quelqu'un, ils lui demandent son nom de famille, et ils lui rappellent sans cesse son origine. Mais aujourd'hui tout cela tend à disparaître. Les griots qui pratiquent se limitent simplement à « je suis griot » et c'est tout. Moi, je suis issu de famille griotte, mais j'ai fait toute ma carrière avec les fusils (rire).

Le griot jouait ainsi un rôle prépondérant dans la société. Conteur, poète, moraliste, instructeur, il était l'animateur principal de la société dans laquelle il vivait. Il est toujours sollicité pour prendre part aux grandes cérémonies (mariage, baptême, intronisation, ...). Le griot apprenait aux jeunes l'histoire de leur société. Il leur parlait des grands chefs, de leurs comportements et de leurs règnes. Il leur nommait également ceux qui avaient réalisé de grands exploits. Il évoquait leurs ascendances en leur apprenant les bonnes manières. Dans certaines circonstances, comme l'a affirmé le vieux B. F., cordonnier de son état, le griot était la seule personne habilitée à calmer les tensions sociales. À Marounda, certains hommes le consultaient avant de prendre épouse parce qu'il était le mieux placé pour parler de telle ou telle famille, de tel ou tel parents.

L'intervention d'un médiateur est également nécessaire lorsqu'un prétendant souhaite courtiser une jeune fille selon les règles. [...]. Les jeunes gens élégamment vêtus se rendent chez la jeune fille et lui offrent des cadeaux en présence des griots. Ils doivent aussi récompenser les griots de celles-ci qui vanteront leurs qualités à ses parents et les influenceront en les aidant à choisir un mari généreux [...]<sup>170</sup>.

Le griot jouait également le rôle de communicateur et d'informateur. Déclamateur public, il avait pour devoir d'exprimer oralement les communiqués en se déplaçant de quartier en quartier, de village en village. Quand il y avait des divergences entre deux ou plusieurs membres du village, le griot était chargé de recueillir tous les renseignements indispensables lui permettant de lever l'équivoque. En pareilles circonstances, il était dépêché pour

---

<sup>170</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *op.cit.*, p. 72.

transmettre son rapport à tel ou tel chef coutumier. Personnage très écouté, le griot intervenait dans certains foyers pour régler des litiges. Dans la famille Konté de Maroncounda, la seule famille de griots du village, nos entretiens nous ont révélé que le vieux S. K., connu sous le pseudonyme de *Jaliba*, était le prototype de cette description. Quand les membres d'une famille devaient parler de questions sensibles, il était dans la plupart des cas convoqué pour apaiser les tensions. Souvent, il était sollicité pour effectuer les démarches de mariages des jeunes y prétendant et intervient quand les femmes mariées traversaient des périodes de difficultés au sein de leur foyer conjugal. En ce sens, Sory Camara mentionne que cette division hiérarchique des sexes finit donc par créer des tensions telles que le consensus intersexuel s'en trouve ébranlé. Les griots, grâce au personnage qu'ils assument et à leur condition particulière au sein de la société masculine, forment un trait d'union rétablissant grâce à leur ambiguïté une condition entre ces catégories<sup>171</sup>. «Le griot est bien placé pour jouer un tel rôle : il jouit d'une grande liberté de mouvement. Il peut à tout moment entrer dans n'importe quel enclos domestique. Il peut plaisanter avec tous : aussi l'utilise-t-on pour rétablir ces genres de relations »<sup>172</sup>.

L'art de la parole était un héritage transmis de père en fils. Le métier qu'exerçait le griot lui permettait de faire face à ses obligations. C'était souvent un responsable de plusieurs bouches à nourrir, car souvent polygame. C'est pourquoi ses prérogatives lui donnaient droit à certains avantages lors des cérémonies qu'il animait. Il se déplaçait souvent pour des visites de courtoisie aux notables qu'il connaissait dans différents villages. Ces périples lui rapportaient de l'argent, des habits, des vivres, des moutons, des chèvres, etc. Dans l'organigramme des villages tels Maroncounda en Moyenne Casamance, le griot occupait une place importante. Ses multiples fonctions se répartissaient en différents services qu'il rendait à la population. Il est à la fois le confident, le secrétaire particulier, le conseiller et l'envoyé spécial dans des circonstances tels le mariage, les funérailles, les baptêmes, la circoncision.

Si le statut inférieur des griots les empêchait d'accéder au pouvoir politique et d'épouser des femmes nobles, en tant que confidents des dirigeants, ils exerçaient une influence considérable à la cour. Ils pouvaient manipuler l'opinion publique et utiliser leur connaissance des secrets politiques et des rumeurs afin d'attiser la compétition entre les vassaux<sup>173</sup>.

Mais cette circulation était bien limitée dans la mesure où le village de Maroncounda dépendait du marabout le nommé Dramé Djang. Or, le rapport entre griot et marabout était parfois, tout à fait distant vu la nature de leurs domaines d'intervention. La conception que

---

<sup>171</sup> Sory Camara, 1992, *op.cit.*, p. 61.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>173</sup> Isabelle Leymarie, *op.cit.*, p.32.

les marabouts se font des griots est que ceux-ci sont dépourvus de honte alors que pour eux, la honte est une des caractéristiques de la foi, ce qui se comprend bien à travers les propos d'Isabelle Leymarie :

L'emprise des marabouts s'est encore accrue depuis, et les relations entre les griots et eux sont parfois ambiguës. Un proverbe mauritanien affirme que le griot 'n'est pas l'ami du marabout parce qu'il transgresse tous les tabous dont le marabout est le garant et le gardien'<sup>174</sup>.

Mais la nature de la configuration du système social oblige griots et marabouts à cohabiter et à se rendre service. Ce qui fait que la conception des marabouts sur les griots est à relativiser.

Si pour comprendre la conduite d'un individu au sein d'un groupe, il est nécessaire de déterminer les gens qu'il veut imiter, il n'importe pas moins de savoir ceux à qui il ne veut pas ressembler. À ce point de vu, les griots sont pour les nobles les représentants d'un groupe de référence négatif<sup>175</sup>.

Certains marabouts ont leur propre griot qui fait leur éloge et les accompagne partout où ils vont. La plupart de ces griots dénommés « *finoo* » sont rares aujourd'hui. À ce sujet, A. C. ce voisin des Konté de Maroncounda explique dans cet entretien réalisé le 21 septembre 2013 :

[...] Fina Touba est le « *finoo* » de tous les marabouts de la zone. C'est lui qui les loue et souvent, il les accompagne pour assister aux événements qui ont une dimension religieuse comme les cérémonies de récitations du coran par exemple. Mais ne le voyez pas comme ça, il maîtrise lui aussi le coran ! Ça, tout le monde le sait ! Parce que quand par exemple, il rapporte les paroles de notre Imam en pleine cérémonie, il le rapporte intégralement y compris les versets du Coran que celui-ci prononce. Ce ne sont pas tous les griots qui sont les « *finoo* », mais les « *finoo* », on dit que ce sont les griots du prophète. Leur vrai descendant est Sourakata. (...). Il est vrai qu'aujourd'hui, beaucoup de gens ne peuvent pas dire avec exactitude l'origine des griots. Mais il faut reconnaître qu'aujourd'hui peu de gens sont capables de raconter ou d'expliquer les raisons de l'existence du griot dans la société. Moi ce qu'on m'avait dit, c'est que les griots existaient depuis le temps du prophète Mohamet. Les griots servaient aux côtés du prophète.

En revanche, selon nos entretiens, dans les villages où le règne maraboutique n'existait pas, le griot rendait service à toute la population sans exception. Héritier de l'art de la parole, sa maîtrise de la langue lui permettait de provoquer ou d'apaiser la colère. Il enseignait beaucoup de choses à la population au sujet d'une famille ou d'un seul individu. Se faisant, il

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>175</sup> Sory Camara, *op.cit.*, p. 191.

pouvait louer ou se moquer. Il savait tout sur les hommes et leurs biens. Il était la courroie de transmission entre la population et une famille ou un individu.

Gens de la parole, les griots disposent des moyens les plus efficaces pour leurs missions. Ils peuvent émouvoir leurs interlocuteurs et les amener à de meilleures dispositions, grâce à l'art de la parole et la connaissance de l'histoire généalogique des clans et des familles<sup>176</sup>.

### **3.3- Les griots dans la société moderne**

Avec les transformations dans nos sociétés en mutation, le problème de la fonction du griot se pose avec acuité. De nos jours, l'édifice traditionnel n'a plus d'autonomie ni de cohérence intrinsèque. Les nouveaux comportements trouvent leur origine dans ce qu'il est convenu d'appeler communément « *modernisme* ». Aujourd'hui en Casamance, il arrive que la personnalité du griot soit victime d'un étrange dédoublement selon les circonstances. Face aux bouleversements sociaux, ses louanges ont perdu de leurs valeurs car peu d'individus en sont dignes. À ce sujet, un extrait de l'entretien réalisé avec D. C. le 20 septembre 2015 à Ziguinchor le montre clairement :

Aujourd'hui, les vrais griots existent, mais sont rares à trouver. Ce sont les vieux griots qui aujourd'hui sont les vrais griots, ce sont ceux qui se prononcent rarement, soit parce que le poids de l'âge les a beaucoup atteints, soit parce qu'ils ne se reconnaissent pas dans les changements sociaux, c'est-à-dire qu'ils admettent difficilement que certains interdits soient bafoués. La prolifération de nouveaux griots qui n'ont pas hérité du métier, mais en font tout de même un gagne-pain, explique clairement le climat d'hostilité qui caractérise aujourd'hui la condition des vrais griots fidèles à leur caste. C'est là que tu dois vraiment comprendre les changements intervenus dans nos sociétés. Si dans le passé, ceux qui voient l'exercice de la fonction de griot d'un mauvais œil se transforment aujourd'hui en griots sans complaisance, mais c'est dire qu'on s'en fiche des barrières sociales issues de la tradition. Moi je ne les condamne pas, mais je cherche à comprendre réellement ce qui les pousse à subitement basculer dans le griottisme. Dans le passé, je me rappelle bien, mon père m'envoyait prendre du riz chez les gens, les voisins, et parfois, je marche de Ziguinchor à Niaguissé. C'est pour dire que dans le passé, les gens s'entre-aidaient en nourriture, et chacun s'avait se mettre à sa place. Le griot sait qu'il doit rendre service aux autres qui eux aussi, savent le service de quelle nature rendre au griot. Les gens vivaient de la sorte. Mais subitement les choses ont changé. On n'est plus destiné à ceci ou à cela. Il suffit d'apprendre à devenir ceci ou cela pour s'en sortir dans la vie. Je crois que c'est ce qui fait que les gens qui, autrefois, ne devaient pas pratiquer la « *jaliya* » se mettent à la pratiquer aujourd'hui. Ce faisant, la *jaliya* est devenue un gagne-pain et non une question d'héritité. Maintenant, distinguer les vrais griots des autres griots pose problème. Dans la plupart des cas, on se réfère au nom de famille des gens pour dire qu'ils sont griots ou non, mais cela n'est plus valable aujourd'hui, et même dans le passé, parce que

---

<sup>176</sup>*Ibid.*, p. 224.

certaines ont un nom de famille de griot, mais ne sont pas des griots. Mais aujourd'hui, ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est que l'accès à l'école moderne, les raisons économiques ont fait que les gens doivent adopter de nouveaux modes de vie contrairement aux réalités du passé.

À ce sujet, Raphael Aboulker-Kamun décrit les changements intervenus dans la pratique de la musique africaine d'origine malienne. Il mentionne à ce sujet que dans les années 1980 la popularisation de la musique africaine dans les pays occidentaux a permis à de nombreux musiciens maliens de connaître un succès international. Ce qui a changé le regard de la population bamakoise à l'égard des musiciens :

Les bamakois aiment qu'on joue le djembé dans leur fête, mais ne voulaient pas que leurs enfants deviennent djembéfola. Mais les occidentaux sont venus s'intéresser aux djembé et le djembé est devenu le premier instrument africain qui ait accroché les occidentaux. [...]. Les gens ont commencé à comprendre et à se dire les djembéfola étaient importants. [...]. Maintenant tu peux même trouver des gens qui jouent de la kora sans être griots. Les choses se sont avancées [...] <sup>177</sup>.

Dans le passé, la société était divisée en castes interdépendantes, cloisonnées par des interdits qui constituaient les règles de bienséance. Mais aujourd'hui, il est possible de constater des changements sur certaines pratiques. Si l'on tient comme moteur de ce '*modernisme*' l'islamisation et le colonialisme, il va de soi que l'un comme l'autre peut avoir mis son grain de sel dans la déperdition des valeurs traditionnelles. L'islamisation et la colonisation ont effrité les fondements culturels et sociaux en Afrique, dont le Sénégal et ses régions comme la Casamance. Les structures sociales se sont progressivement vidées de leur sens, de leur finalité et de leur forme originelle. La vie moderne a presque mis fin aux initiatives traditionnelles. L'école occidentale a remplacé le cadre de formation d'antan. Les rapports sociaux sont devenus plus ou moins individualistes. L'ancienne organisation est supplantée par l'État national moderne. La vie culturelle est modifiée et le virus de l'occidentalisation s'est greffé aux valeurs traditionnelles.

Pratiquer le griottisme dans ses formes traditionnelles est dans beaucoup de cas, vu comme synonyme de paresse, surtout dans les villes, car les raisons économiques obligent chacun à vivre selon ses propres moyens. Le griot voulant rester fidèle à la tradition est souvent vu comme seulement un quémendeur. Aujourd'hui, reproduire les cérémonies comme le baptême, le mariage dans leur forme traditionnelle est certes une tradition bien vivante,

---

<sup>177</sup> Raphael Aboulker-Kamun, L'apprentissage du djembé à Bamako. L'exemple du djembéfola Ibrahima Sarr, CEFEDEM Rhône-Halpes, consulté le 02/ 09/ 2015 sur <http://www.cefedem-rhonealpes.org/sites/default/files/ressources/memoires/memoires%202014/ABOULKER-KAMOUN%20Rapha%C3%ABl.pdf>.

mais elles ont perdu l'essentiel de leur authenticité. Les griots comme d'habitude se présentent aux cérémonies sans y être invités. Mais, parfois, dans certains endroits et dans certaines circonstances, les considérations qui leur sont faites tendent à diminuer sauf que si leur présence est fortement recommandée par l'initiateur de la cérémonie (par exemple). Pendant les fêtes musulmanes de Tabaski ou de Korité au village, les griots sillonnent les maisons, accompagnés de leur kora, en quête de présents sous forme d'étrennes. Mais aujourd'hui, quand ces moments arrivent, certaines personnes, en les voyant venir, n'hésitent pas à les fuir « comme la peste ».

Tu vois maintenant ; il a du mal lui seul à sillonner les maisons durant les fêtes à la demande de présents. Tu sais tout le village le connaît maintenant. Un griot qui sait bien qu'il passe tout son temps à demander aux autres, et qui refuse de partager ses biens ! C'est du jamais vu ! Mais tu sais K. K. pense que les gens ne sont pas intelligents. Quand il possède quelque chose et que tu le lui demandes, au nom de Dieu il te le refuse catégoriquement sans hésitation. Mais quelqu'un qui refuse à offrir aux autres comment peut-il vouloir toujours recevoir des autres ? Puisqu'il sait bien que tout le village est au courant qu'il n'offre pas un grain de sel même si tu en as besoin et que c'est lui qui le possède, mais les gens en contrepartie ne l'offriront pas. C'est pourquoi il se permet d'aller trouver un autre griot d'un autre village pour venir sillonner le village. En tout cas s'il a un franc, billahi saches que c'est parce que les gens éprouvent du respect pour celui avec qui il s'est accompagné.

Tels sont les propos que nous avons recueillis entre des amis en discussion à propos d'un fils de griot de ce même village, de passage dans une des maisons pour demander des étrennes le jour de la fête de Tabaski en 2013. Sur les lieux au moment des faits, nous avons discrètement enregistré avec notre téléphone. C'est après le départ du griot de cette maison que cet échange a eu lieu entre des hommes dont l'âge peut être compris entre quarante et cinquante ans. Ce griot pouvait avoir soixante ans. On retient donc de ce discours que d'une part, le griot a failli à son devoir qui est de servir son peuple sans complaisance, sans distinction. Et d'autre part, que la population se détourne des règles traditionnelles en s'abstenant de s'inscrire dans le registre des codes de bienséance. Les bases de telles réactions, de part et d'autre, sont à chercher dans les processus de modernisation et dans les facteurs économiques sur lesquels nous reviendrons plus tard.

La réciprocité est un principe fondamental des échanges qui fondent la vie sociale. Or, le griot est un personnage qui reçoit toujours et ne donne jamais. La non-observance de la règle de la réciprocité par le griot révèle ici un effet positif. Elle rend l'action sociale possible [...] <sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup>Sory Camara, *op.cit.*, pp. 186-187.

Nous avons donc décidé de recueillir les avis de ce griot pour savoir s'ils sont tenus d'offrir aux autres, eux qui, selon les règles sociales traditionnelles, doivent recevoir des autres. Il nous a fait comprendre qu'il ne nous fournirait aucune information concernant les griots à défaut de rétribution immédiate. Le manque de moyens financiers nous a poussé à reprogrammer notre rencontre avec lui. Plus tard, ayant résolu nos moyens financiers, nous sommes retourné le voir pour un entretien avec lui et il nous a dit le 23 juin 2015 à Maroncounda:

Mais tu sais, si ce sont les griots qui doivent donner aux autres alors 'coro banta boyolalé'<sup>179</sup>. Nous ne donnons pas, nous ne faisons que recevoir. C'est pourquoi moi je ne donne rien à personne parce que c'est ce que nous avons trouvé ici, c'est ça la tradition et ce n'est pas moi qui le changerai en me mettant là à donner aux autres. Moi, j'ai toujours remarqué que c'est mon père qui part demander aux autres, mais jamais le contraire. On m'a toujours dit que je suis griot et je dois rendre service aux autres. Alors je pense également que leur dire de m'offrir fait partie de ma mission envers eux. Maintenant si les gens pensent que je dois leur donner quelque chose, mais je pense en tout cas qu'ils ont oublié. Moi, comme je te l'ai déjà dit, je ne donnerai rien du tout. Nous, dans la grande famille des griots, nous autres sommes tenus à donner aux finoo seulement. Mais à part eux, nous ne donnons à personne. La vérité est que quand je rends service aux gens, ils ne me paient pas. Je sais très bien que c'est de cette manière que les choses doivent se passer. Mais si eux ils ne respectent pas leur devoir envers les griots, moi je me demande bien de ce que sera demain. J'ai très vite essayé de comprendre cela en demandant à mon fils d'apprendre à devenir tailleur. Parce que non seulement, par le griottisme, je n'arrive pas à résoudre tout seul mes problèmes, mais aussi comme tu vois, les gens en ont marres de me voir leur demander tout le temps. Mais, moi, cela ne me fait pas mal parce que j'ai été socialisé de la sorte. Mais mes enfants eux que deviendront-ils ? C'est la grande question que je me pose et c'est ce qui me pousse à les motiver à entreprendre d'autres activités pour s'en sortir. Je ne pratique pas la jaliya pour des raisons économiques, mais parce que justement je suis né et j'ai trouvé mon père la pratiqué. Ensuite, il me l'a appris. J'ai appris aussi par les autres que je suis griot. Je l'ai accepté et je me suis conformé à cette règle sans même que cela ne soit un problème pour moi. De toute ma jeunesse, je me suis toujours comporté comme un griot à l'égard des autres, leur rendant des services relevant de mon domaine de compétence. Mais aujourd'hui, certaines personnes ne maîtrisent pas les règles de bienséances traditionnelles. C'est vrai que les choses ont changé, ou en tout cas sont entrain de changer. Mais la vérité est qu'aucun membre de familles non-griots de ce village ne se mettra pas devant le public, durant une quelconque cérémonie pour mener des comportements dignes d'un griot, jamais. C'est nous les griots qui le feront à leur place. C'est pour cette raison que je ne mets pas trop d'accent sur l'aspect économique dans ce que je fais, parce que je sais que les petites sommes d'argent que les gens m'offrent ne m'aideront pas à résoudre complètement mes problèmes. Donc c'est dans le souci de continuer la tradition que je continue à pratiquer la jaliya. Ce qui est sûr, c'est que moi je ne peux pas arrêter de faire ce que je fais parce que, comme je l'ai dit, je l'ai trouvé ici. Et mes parents procédaient de la sorte. Ce

---

<sup>179</sup> Mots manding se traduisant littéralement par : « donc les choses se sont véritablement changées ».

qui est sûr et certain, c'est que je serai toujours sollicité pour des tâches relevant de mon domaine de compétence.

Comme on peut le constater, les difficultés économiques viennent remettre en cause ce qui jusque-là, est considéré comme le fondement du tissu social. Certains griots qui avaient tendance à recevoir des autres se sentent, aujourd'hui, humiliés dans cet exercice.

Si entre le griot et son monde s'instaure une relation de méfiance, comment peut-on assurer la continuité des lois traditionnelles et veiller à leur survie? Les jeunes générations, ayant du mal à s'insérer dans ce clivage, préfèrent saisir les possibilités qu'elles considèrent les meilleures pour toutefois dépasser cette dichotomie. Ces changements d'attitude ont provoqué une désaffection des pratiques ancestrales. On peut même se demander de ce qui reste de la forme des prestations totales décrites par Marcel Mauss<sup>180</sup>. La différence réside dans le fait que le système des échanges décrit par M. Mauss engage des collectivités et non des individus particuliers tels que ce fut le cas entre le griot et la société.

À partir de là, se pose la question de savoir ce qui reste du griot dans la société. La jeune génération de griots en est consciente et cherche à trouver d'autres issues. Ainsi naissent des mouvements d'affirmation identitaire, qui sont des mouvements associatifs, des mouvements communautaires, des mouvements religieux, des mouvements féministes, etc. Ces mouvements identitaires, qu'ils s'inscrivent dans une position de repli de soi, ou dans l'expression d'une opportunité stratégique face à la tendance globalisante, font naître un nouvel acteur individuel-communautaire, livré à lui-même, libre de ses choix d'appartenance. La conséquence de cette liberté d'appartenance, alliée à la crise économique sans précédent que vivent les villages, les villes, bref le pays, sont la cause de la dissolution des solidarités claniques, et la source de comportements et d'actions en apparence contradictoire, mais qui, au final, sont au cœur de la quête de sens de l'individu livré à lui-même. Le griot ne doit sa survie qu'aux cadeaux offerts, puisque ceux sur qui il devrait compter ont, dans la plupart des cas comme lui, des difficultés à subvenir à leurs propres besoins. Ce qui, dès lors, poussent certains d'entre eux à renier leur propre activité, car ne pouvant pas les nourrir.

Dans les villages de Marounda et de Massaria en Moyenne Casamance, de Diana Malari en Haute Casamance, la principale activité est l'agriculture. Les sols maintenant moins

---

<sup>180</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Article originalement publié dans l'Année Sociologique, seconde série, consulté le 11/03/2015 sur [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

fertiles rendent difficile la vie quotidienne. Ce qui fait que le processus d'individualisation prend peu à peu corps, favorisant l'éclatement familial, partant, le tissu social traditionnel, modifiant de fait les traditions musicales et le comportement du griot. Les fondements de cette transformation des traditions, surtout de l'activité du griot ont pour noms l'Islam, la colonisation, l'eupéanisation, la mondialisation, la modernisation (le développement technologique), les calamités naturelles (exemple famine, sécheresse), l'usage de la musique pour des intérêts autres que ceux nourris dans la société traditionnelle, les réalités économiques. Paul Diémé, dans son mémoire de master, parlant du changement intervenu dans les processus de mariage, mentionne : « *La scolarisation, le christianisme et l'islam sont des facteurs déclencheurs de changement dans les structures, les instances et les institutions de la société traditionnelle* »<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> Paul Diémé, Décembre 2014, *Le mariage en milieu joola batoguate des îles d'Elinkine l'exemple des villages d'Ourong et de Wendaye*, Mémoire de Master, Département de Sociologie, UFR SES, Université Assane Seck de Ziguinchor, p. 77.

## CHAPITRE IV : LES GRIOTS ET LE CHANGEMENT SOCIAL

Dans ce chapitre, nous statuons l'analyse sur les déterminants du changement, ces conséquences et éventuellement la mobilité sociale qui en découle. Ces différents points résument la dynamique interne et externe à partir de laquelle la société elle-même change. Cette mutation génère celle des groupes qui la composent, ici, en l'occurrence les castes.

### 4.1- Les fondements de la transformation du statut des griots

L'islamisation a amené certains griots à abandonner la pratique des musiques rituelles en rapport avec les génies. En nous confiant ces propos le 20 septembre 2015, D. C., nous fait comprendre pourquoi le mouvement d'islamisation est responsable de la disparition progressive de certains genres musicaux notamment les musiques de possession.

Tu sais la kora que tu vois comme ça été l'œuvre d'un génie, d'après ce que me disait mon père. C'était un de nos ancêtres griots qui s'est promené un jour avec son « konting »<sup>182</sup> à la sortie du village. C'était au moment où il faisait très chaud, vers les moments de la prière de quatorze heures. Alors le génie lui a demandé de jouer pour lui, chose que le vieux a finie par faire. Seulement, le génie voulait faire la comparaison entre l'instrument de musique qu'il possède c'est-à-dire la kora et l'instrument de musique que possède le vieux c'est-à-dire le konting. Puisqu'il a trouvé que son instrument de musique est meilleur que celui du vieux, alors il décida de lui faire un exemplaire. Et en le lui remettant, il le lui remet avec toute sa bénédiction. C'est pourquoi la kora s'accompagne toujours de la bénédiction. À beau savoir manier la kora, si cela ne s'accompagne pas de bénédiction, je t'assure que ça ne servira à rien du tout. Mais maintenant avec l'Islam, on abandonne certaines pratiques mystiques en lien avec les génies en ce qui concerne la kora. Je tiens cette histoire de mon père.

Dans certaines zones, l'impact moralisateur de certains préceptes religieux aboutit à l'interdiction de certaines pratiques sociales, ce qui provoque un appauvrissement du répertoire musical. Beaucoup de traditions sont ainsi tombées aux oubliettes. Certains griots ont abandonné leur profession pour se consacrer à l'étude du Coran, parfois, en interdisant à leurs enfants de pratiquer la musique, et en les orientant vers l'école coranique, ou vers d'autres métiers comme le montre ce discours de S. K., réalisé le 15 mai 2015 :

Moi que tu vois comme ça j'ai fait vingt-cinq ans dans « les champs » de l'apprentissage du coran. Ce n'est qu'en 1973 que j'ai appris à jouer à la kora. Je n'ai fait qu'un an seulement pour apprendre à jouer à la kora et j'ai les secrets du coran qui me permettent de dérouler mes activités de maraboutage. Il y a certains qui vont dans « les champs d'apprentissage de la kora », mais moi je ne l'ai pas fait. Tu sais nous, dans notre grande famille, on ne laisse personne partir dans « les champs de l'apprentissage de la

---

<sup>182</sup> Instrument de musique ayant à peu près la forme de la kora, mais avec une seule corde.

kora ». Chacun l'apprend auprès de son grand frère de même mère et de même père. Si tu envoies ton enfant dans le « champ de l'apprentissage de la kora », il ne parvient pas à jouer de la kora parce qu'on lui laisse s'occuper d'autres tâches différentes de ce qui lui a fait venir là-bas. Et mon père aussi, il paraît qu'il a tardivement appris à jouer à la kora. Et maintenant, mon fils aîné, j'ai voulu qu'il soit menuisier, il l'est aujourd'hui, mais il a sa propre kora lui aussi, qu'il manipule de temps en temps. Moi, le fait que j'ai arrêté de travailler à la radio m'a aussi aidé parce que moi je suis griot et marabout. Mon père, avant qu'il ne m'apprenne à jouer à la kora, m'a envoyé étudier le coran à Mawa, j'étais encore très jeune. J'avais plus de vingt ans lorsque j'ai quitté Mawa pour revenir vivre à la maison avec mon père avant que je ne continue sur Dakar.

À Dakar, j'apprenais les enfants à lire le coran dans le quartier qu'on appelle Liberté 6 jusqu'en 1973. C'est après le décès de mon père que ma mère m'a demandé de rentrer à la maison pour reprendre la kora de mon père et ses « kitabolu »<sup>183</sup>. C'est l'année là que j'ai commencé à jouer à la kora, c'est l'année là que j'ai également commencé à travailler à la radio et c'est par la suite que je me suis marié. C'est pour te dire que le fait que j'ai quitté la Radio ne m'a pas empêché de vivre comme cela se doit. Et ça ne m'a pas du coup basculé dans le « griottisme ».

J'exerce le métier de griot, mais seulement durant les occasions comme les mariages, les baptêmes. J'assiste à ces événements, j'y exerce l'activité de griot, mais à part cela, je reste avec mes « kitabolu ». D'ailleurs, il fut une année, j'étais à Dakar. Tu sais puisqu'il en est ainsi, je pars souvent à Dakar. Alors, le matin de ce jour là, à Dakar, je n'ai été nulle part. Le matin, il y'avait quelqu'un qui était venu me voir pour des besoins de maraboutage. Alors, j'avais étalé une natte dans le salon et je regardais les « kitabolu ». Alors, il y avait une femme casamançaise qui avait un grand baptême chez elle à Mermoz<sup>184</sup>. Elle a dit aux enfants : « partez au quartier Liberté 6, chez Y. il y a un griot qui s'y trouve et dites lui de venir répondre tout de suite ». Alors les enfants sont venus, ils m'ont salué, je les ai répondu et il m'a demandé en wolof : « c'est ici la maison de Papa Y ». Je les ai répondu : « oui » ; et ils m'ont dit : « où est-il ? ». Je les ai dits : « il est parti travaillé ». Alors, puisqu'ils m'ont trouvé entrain de regarder mes « kitabolu », avec le Coran étalé à côté de moi, ils se sont dit que ce n'est pas celui-là le griot dont on nous a parlé et ils ne m'ont pas dit qu'on les a envoyé dire au griot d'aller répondre. Alors lorsqu'ils sont rentrés, ils ont dit à la femme qui les a envoyé : « Nous n'avons pas trouvé le griot là-bas c'est le marabout qui s'y trouve ». Et elle les a répondu : « C'est de celui-là qu'il s'agit, c'est lui le griot ». Elle les a dit : « Attendez-moi on retourne ensemble là-bas ». Alors elle a pris le taxi accompagné des deux enfants, pour venir me chercher à Liberté6. Dès qu'ils sont arrivés, elle m'a dit : « Je les ai demandé de venir t'appeler, on a un baptême à la maison, mais ils m'ont dit qu'ils t'ont pas trouvé ici ». Alors je l'ai dit : « Attends que, je range mes affaires ». Et c'est comme ça que j'ai rangé mes « kitabolu ». Je me suis habillé et j'ai pris ma kora, parce que j'ai toujours ma kora avec moi. Les deux enfants étaient vraiment ébahis (rire). Ils passent tout leur temps à me regarder (rire). Moro ce

---

<sup>183</sup> Livres qui contiennent les secrets du marabout.

<sup>184</sup> Un quartier à Dakar.

jour-là « a dutalé »<sup>185</sup>. Je n'avais personne pour frapper le dos de ma kora<sup>186</sup>. J'y ai reçu jusqu'à quatre-vingts milles franc plus dix tissus.

Comme on peut le voir, l'islam a favorisé la remise en question de la « *jaliya* » par ses adeptes eux-mêmes. Mais, ce vieux griot qui, avait appris le coran par la volonté de son père, s'adapte en fonction des situations.

L'islam a ainsi introduit des changements au plan du statut de la personne entraînant des conséquences tant au niveau de l'organisation sociale qu'au niveau des pratiques coutumiers<sup>187</sup>. En Casamance, cet islam se pratique très souvent sans considération confrérique entre les fidèles, mais les piliers restent les mêmes que partout ailleurs. Si donc l'islam ne reconnaît pas certaines pratiques issues de la tradition, il favorise cependant leur abrogation. L'idée par exemple de lier la pratique de la *jaliya* à un génie se voit donc abandonnée avec l'ensemble des rites qui l'accompagnent. Il convient de retenir avec Momar Coumba Diop que :

Il est permis d'affirmer donc que l'Islam n'a pas réalisé dans la société de castes la révolution qu'on était en droit d'attendre de lui. Les marabouts se sont montrés conservateurs, devant la force des traditions qu'ils n'ont pas osé ou voulu bousculer, étant issus eux-mêmes dans leurs grandes majorités, de la caste supérieure. Ils ont justifié leur attitude en affirmant que « la religion ignore les castes, mais ne s'oppose pas à elles ». Ainsi, l'Islam s'est beaucoup plus adapté au système des castes que ce dernier ne s'est conformé à ses principes surtout en ce qui concerne l'égalité et la fraternité des croyants<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Mot manding littéralement se traduisant par « c'était agréable ».

<sup>186</sup> Pour que la kora puisse donner une très bonne musique, il faut quelqu'un qui frappe sur le dos de la kora.

<sup>187</sup> Mamadou Diouf, 2001, *Une histoire du Sénégal : le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 107.

<sup>188</sup> Momar Coumba Diop, 2013, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Karthala, p. 98.

**Tableau2: Nombre de patronymes de familles griottes pratiquant ou non le griottisme et résidant à Maroncounda et à Massaria**

Patronymes de familles griottes pratiquants ou non pratiquants	À Maroncounda	À Massaria
Dramé	Les membres ne sont pas des griots, mais des Imams du village	Les membres ne sont pas des griots, mais des Imams du village
Konté	Les membres sont des griots	Les membres ne sont pas des griots
Kouyaté	Pas de famille Kouyaté	Les membres sont des griots

Ce tableau aide à comprendre que ce n'est pas le patronyme qui fait le griot. La raison en est qu'il y a certaines familles qui portent le patronyme griot, mais n'exercent pas le griottisme. Par exemple, les familles Dramé de Maroncounda et de Massaria ne sont pas des griottes au moment où d'autres familles Dramé sont des griottes comme nous a fait comprendre Vieux Dramé, un professionnel à la Radio Sénégal antenne régionale de Ziguinchor le 18 aout 2015 à Ziguinchor. Il est âgé entre 55-60 ans. Il est père de famille.

Moi je suis le fils de Lalo Kéba Dramé, je travaille à la RTS (Radio Télévision Sénégalaise) antenne régionale de Ziguinchor. Nous sommes issus de famille de griots. Moi, si ce n'est pas le griottisme, je n'arriverai pas à travailler à la Radio. Donc quoi qu'il en soit, je suis un griot, chose que j'ai de commun avec les autres griots. Mais par contre, il y a certaines familles Dramé qui ne sont pas des griots. Quand on les appelle, on ajoute très souvent le mot « Kandji » à leur patronyme, donc ce sont les « Dramé kandji santan fara » ; ce terme renvoie à une histoire bien connue. Dans le passé, telle que racontée dans les généalogies, l'ancêtre des Dramé avait chassé un perroquet. Alors le perroquet s'envole et l'ancêtre des Dramé le suivait. Alors le perroquet se pose sur un arbre où il y a un trou puis y entre. L'ancêtre des Dramé, furieux, abat l'arbre puis le découpe en morceaux pour y extraire le perroquet. Ce qui fait qu'on associe leur nom de famille au nom de cet arbre « santan » en manding. Mais en dehors de cela, certains Dramé se disent Sarakolé et disent ne jamais essayer de pratiquer le griottisme. Oui c'est vrai moi j'ai connu des frères par le nom de famille Dramé, qui ne sont pas des griots oui. Ils sont des descendants de grands savants du coran. Ils sont des marabouts qui maîtrisent bien les secrets du coran.

Il y a également les Konté de Maroncounda qui sont griots alors que ceux de Massaria ne le sont pas. À force d'assumer le coran, le griot est enclin à abandonner son art au profit du maraboutage. Cet entretien réalisé le 12 septembre 2013 avec K. K. à Maroncounda aide à comprendre ce phénomène :

[...]. Mon demi-frère V. K. lui ne pratique pas la jaliya. Mon père l'avait amené à Binaco, un village de chérifs pour y apprendre le Coran. Tu vois il n'a jamais pratiqué la jaliya. Ses enfants aussi ne le pratiquent pas. Tu vois, le fait que certaines personnes aient des patronymes griots, mais ne pratiquent pas la « jaliya » s'explique par ce fait ; c'est-à-dire que leur père a été ailleurs apprendre le Coran. Il y a à Massaria une famille Konté, mais les membres de cette famille ne sont pas des griots. Il y a aussi une famille Diébaté à Bouno<sup>189</sup>, mais eux aussi ne sont pas des griots. Pourtant les Diébaté sont majoritairement des griots [...].

Partant de ce qui précède, on peut donc retenir que l'islam a fini par introduire de nouvelles attitudes dans les pratiques coutumières, participant ainsi à l'éclatement du tissu social. Certains griots instruits du coran ne se définissent pas comme griots, mais comme des savants du coran, des ‘‘*afan*’’<sup>190</sup>

La colonisation, avec sa création d'écoles françaises aboutit à l'abandon progressif de certaines pratiques par exemple l'envoi de jeune griot à l'apprentissage du métier de griot<sup>191</sup>. Ce faisant, sous la colonisation, l'autorité des descendants des rois se réduit pratiquement à celle d'une simple chefferie de village.

La culture française était enseignée comme la seule ayant de la valeur, et pour les écoliers sénégalais, l'histoire des gaulois remplaça celle des Wolof, des Peuls ou des Mandingue. [...]. La plupart des geer, que leur éducation poussait à mépriser les métiers manuels ou commerciaux, cherchèrent uniquement des postes administratifs ou s'orientent vers des professions libérales<sup>192</sup>.

Sur le plan social, les chefs ne sont plus les descendants des rois ou des guerriers, mais des hommes libres, élus sous l'égide de l'administration. L'organisation traditionnelle n'a plus sa rigueur d'antan. Etant donné que les hommes forts ne sont plus les descendants des héros d'autrefois, le griot se lie désormais aux riches quelle que soit leur descendance. Il les loue pourvu qu'il soit en mesure de satisfaire ses divers besoins. Aujourd'hui, avec ces changements, la réponse à la question « *Qui êtes-vous ?* » fait immédiatement référence à la

---

<sup>189</sup> Bouno est un village à quelques kilomètres du village de Maroncounda.

<sup>190</sup> ‘‘*Afan*’’ est un titre que l'on donne à un homme suffisamment instruit du coran, qu'il exerce ou non le maraboutage.

<sup>191</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *op.cit.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 37.

profession, au statut professionnel et non à l'appartenance sociale. En ce sens, un griot qui exerce une profession autre que le griottisme ne se définit pas comme étant un griot, mais bien par ce qu'il exerce. Ce discours de M. Kouyaté du 13 décembre 2015 à Ziguinchor, fille issue de famille de griots, mariée, âgée de 23 ans et élève en classe de terminale dans un collège privé à Ziguinchor détermine la position de la jeune génération instruite de fils ou filles de griots :

[...]. Moi, oui je ne peux pas nier mon origine griotte. Mais en réalité, je ne veux pas devenir griotte parce que j'ai fait un constat. Mon père est griot. Et depuis que je suis née jusqu'à présent, je n'ai pas vu ce qu'il a réalisé à partir de cette activité. Alhamdou lillah, Dieu merci parce que nous avons une maison qui nous est propre, mais en réalité, je veux parler économiquement. Donc c'est une leçon pour moi, pour nous tous mes frères, sœurs et moi, d'évoluer dans d'autres domaines de la vie quotidienne. C'est pourquoi, moi, je m'efforce pour réussir dans mes études. Je suis déjà mariée, mais cela ne m'empêche pas de poursuivre mes études. D'ailleurs c'est mon mari qui me paie mes études [...].

La génération actuelle de parents griots a tendance à mépriser son propre statut et considère le griottisme, surtout pratiqué de façon traditionnelle, comme peu rentable. Ces parents préfèrent orienter leurs fils vers d'autres domaines techniques ou scolaires. Les fils de griots, une fois alphabétisés à l'école occidentale, refusent de pratiquer leur métier de caste. Plus encore, ils vont jusqu'à cacher leur propre identité et fuient l'appellation de griot. À ce sujet, voici un extrait du discours de D. C. du 24 juillet 2015 à Ziguinchor :

Aujourd'hui, franchement, on est griot que par la pratique. Ce n'est pas parce qu'on porte le nom de famille qui sonne comme celui de griot que l'on est forcément griot. Moi j'ai rencontré un frère Cissoko dans l'armée. Pourtant son nom de famille c'est Cissoko comme moi. Mais, il est tout sauf un griot. Il n'est pas du tout un griot. D'ailleurs le fait que nous avons le même patronyme nous a beaucoup rapproché l'un de l'autre parce que depuis la première fois qu'on a fait connaissance, il m'a depuis lors considéré comme un frère, non par la pratique de la jaliya, mais bien par le patronyme. Parce qu'il m'a dit que ses parents n'étaient pas des griots et il n'a jamais accepté que je le regarde comme un griot. [...].

Cependant, certains griots s'efforcent d'assurer la pérennisation de la profession par leurs fils. Mais d'autres jeunes, bien qu'issus de la caste de griots, refusent d'assurer la relève.

L'introduction de l'écrit dans la culture africaine a affecté ce système de conservation et de rappel de l'information fondé sur la mémoire humaine. Aujourd'hui, avec la technologie informatique, on assiste à une modification de la manière de stocker et de partager l'information. Le monde s'oriente vers des bibliothèques numériques. Les séances de distraction, les veillées de contes et de devinettes ont été remplacées par des loisirs nouveaux :

la télévision, les bals, les surprises-parties, le cinéma, les orchestres modernes, etc. Il est aussi remarquable que la répercussion des moyens modernes d'information et d'animation fait qu'on se passe du griot et de ses services (exemple de l'usage fait des stéréos lors des cérémonies, alors qu'autrefois, ce sont les griots qui sont sollicités en de pareilles circonstances). Si la technologie moderne est en passe de tuer la culture traditionnelle vivante, au moins a-t-elle la possibilité et le mérite de la préserver, à titre documentaire, par des enregistrements, des films, des livres, etc.

En effet, il est impossible d'isoler l'aspect économique de l'ensemble des facteurs qui expliquent ou concourent au changement d'attitude du griot. Le chômage rural a entraîné un fort courant d'exode rural. Les départs vers les villes continuent pour certaines personnes qui ne savent pas quoi faire dans les campagnes. Ce qui accélère à son tour le développement du chômage dans les villes. Dans la ville de Ziguinchor, des groupes de rap comme le « *wulaba sund* » se forment<sup>193</sup>. Ce qui fait qu'on ne naît plus griot, mais on le devient dans la mesure où même les fils de griots ont la possibilité de choisir entre le devenir ou pas.

De nos jours, les difficultés économiques ont provoqué une rupture dans la continuité des pratiques traditionnelles dont le griot était le garant. Autrefois, il était impensable qu'un chef de tribu se déplace sans son griot<sup>194</sup>. Celui-ci assistait aux audiences et aux rencontres officielles et, se saisissant parfois des sujets discutés, il ne se privait pas d'improviser des quatrains mettant en lumière les qualités de son patron. Avec le temps et les changements de l'organisation de la structure sociale, l'avènement de l'État nation, le passage des citoyens aux urnes pour désigner qui doit leur administrer, la fonction essentielle du griot a considérablement perdu de son importance. Dans les villes, à défaut de s'adonner à d'autres pratiques autres que le griottisme, à défaut de sillonner entre les cérémonies d'ordres baptêmes, mariages, funérailles, la fonction essentielle du griot ne se manifeste plus guère qu'à l'occasion des campagnes électorales, lorsque les candidats leur font appel, pour soutenir leur propagande, magnifier leur image et affirmer leur enracinement dans une tradition

---

<sup>193</sup> « *Wulaba sund* » est l'intitulé d'un group de rap dont Fafadi alias Lamine Samba est le leader vocal. D. Cissokho nous a fait l'histoire de ce rappeur : « *Fafadi que tu vois comme ça, c'est en venant chez nous qu'il s'est inspiré de la musique. Il avait une plaie au niveau du genou. Alors puisque sa mère considère mon père comme son frère, il passait à la maison se faire soigner. C'était mon père qui le soignait. Alors chaque jour il venait à la maison et pendant qu'il s'y trouve, mes frères jouaient à la kora qu'ils alliaient à d'autres instruments de musique moderne. Alors Lamine Samba qu'on appelle aujourd'hui Fafadi, s'est inspiré de là et même si tu le demandes, il ne le niera pas. Dis lui qu'il parait que c'est à Cissokhocounda, Ziguinchor, chez les Solo Cissokho où tu as commencé à t'inspirer de la musique, je t'assure qu'il ne niera pas* ».

<sup>194</sup> Djibril Tamsir Niane, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, *op.cit.*

culturelle séculaire. Devant cette incapacité à continuer la tradition, certains griots (dans les villes) se lient aux personnes en mesure de satisfaire leurs besoins. « [...] les griots demeurés fidèles à leur profession durent transformer leur art, essentiellement historique et musical, en un travail purement lucratif [...] »<sup>195</sup>.

Mais, avec certaines possibilités du monde moderne, certaines pratiques traditionnelles font que les griots sont sollicités. Là aussi, les réalités de ce même monde moderne ne favorisent pas la conservation de ce privilège, comme le montre ce discours de S. K. de Lyndiane Ziguinchor :

[...]. Moi j'ai travaillé à Radio Sénégal de 1973 jusqu'à l'an 2000, l'année à laquelle Abdoulaye Wade a accédé au pouvoir. C'est l'année là que nous griots avons cessé de travailler à la radio. Ce n'est pas Abdoulaye Wade qui nous demandé d'arrêter. C'est le nouveau directeur général, M. S. qui nous a demandé d'arrêter de travailler à la radio. Ce M. S. nous a demandé de lui présenter un document légal prouvant notre employabilité à la radio. Celui qui n'en a pas doit arrêter de servir à la radio. Et c'est comme ça que nous avons arrêté de travailler à la Radio. Ce n'est pas Abdoulaye Wade. Ce M. S. là on lui a dit de laisser tout tranquilles les griots travailler à la Radio, mais il n'a pas voulu céder. Alors Dieu a fait que notre travail a pris fin, mais lui aussi, Dieu a fait que ses fonctions ont pris fin, il l'a appris à la télévision. [...]. C'est ce que je vous dis comme ça, tu sais les mandingues disent quand tu veux tuer tous les poissons que l'on appelle « selmolu », qui sont des poissons qui ne sont pas du tout malin. Ils apparaissent à l'approche des premières pluies. Pour les avoir, et les tuer tous en groupe, tu laisses passer le premier du groupe, et tu auras forcément la chance de tuer tout le reste du groupe. Mais quand tu t'attaques au premier du groupe et tu le tues, tout le reste t'échappes. C'est pour te dire que depuis qu'on nous a demandé d'arrêter de travailler à la radio, cela a fait que nous aussi les griots, nous nous sommes beaucoup trop retiré de certaines choses et avons peur des intellectuels (rire). Il y'a également, ce que tu fais comme ça<sup>196</sup>. Une femme était une fois venue jusqu'ici pour que je la fournisse des informations sur les danses mandingue comme le « jambadoŋ », les « femmes dimba ». Je lui ai dit que je ne connais pas grand-chose sur les danses. Elle m'a dit qu'elle est enseignante.

Il y'avait également un blanc qui m'avait une fois demandé de lui fournir l'ensemble des morceaux que j'avais personnellement composé en mandingue en promettant de me faire des cadeaux. C'était lui le premier à venir me voir pour des genres de choses. J'avais à l'époque un nombre de 6 morceaux que j'avais moi-même composé avec droit d'auteur. J'avais mes cartes de droit d'auteur pour ces 6 morceaux. Ce blanc-là m'a demandé de les lui remettre. Alors je n'ai pas hésité et en plus je lui ai fait des cadeaux. Après cela, je n'ai plus ses nouvelles. Je me suis ouvert à quelqu'un qui m'a dit qu'avec ces 6 morceaux, ce blanc-là peut réussir sa vie. Donc tu vois et il ya des exemples de ce genre. C'est comme ça. [...]. Et moi depuis que j'ai quitté la Radio, je me suis davantage consacré au maraboutage. Tu sais ce n'est pas Abdoulaye Wade qui nous a demandé d'arrêter de travailler à la radio, c'est ce

---

<sup>195</sup> Isabelle Leymarie, *op.cit.*, p. 38.

<sup>196</sup>Il s'adresse à nous au sujet des enquêtes.

nouveau directeur dont je vous ai parlé. Il nous a demandé d'aller chercher un papier, alors qu'en faisant cela, nous étions entrain de signer nos propres limogeages sans qu'on s'en rende compte.

Nous, à l'époque de Diouf, les choses se passaient normalement à la Radio. Chaque 6 mois nous recevons correctement nos droits d'auteur. J'en ai une fois reçu jusqu'à trois cent mille francs CFA. Et même le salaire que nous percevons était acceptable. Mais depuis qu'Abdoulaye Wade a fait venir ce M. S. qui lui est venu avec son propre programme (rire), les choses ont changé. Ce M. S. a fait venir son neveu à la radio. Ce dernier ne connaît pas la radio, il connaît l'ordinateur. C'est l'ordinateur qu'il manipule. Et nous, nous avons formé une délégation pour aller voir je ne me rappelle pas son nom je ne sais comment Diébane pour qu'il parte dire à M. S. de nous laisser continuer notre animation à la radio même si on ne nous payera pas. Nous, tous ceux dont nous faisons l'éloge nous récompensent parfois avec des beufs. Quand ils entendent les morceaux dans lesquels nous faisons leur éloge, ils sont contents. Cela seulement suffit pour nous, pour que nous puissions nous en sortir. Mais M. S. a refusé (rire). Alors nous lui avons dit que l'avenir nous édifiera. Et depuis que Dieu a fait qu'il a perdu ses fonctions, quelques jours après on a vu son neveu qui a même baissé la tête, il ne peut pas nous regarder en face (rire). [...].

L'introduction de l'écriture et la réorganisation des systèmes de l'information parfois, orchestrées par des pouvoirs politiques, ont fini par ranger le griot et ses compétences aux oubliettes. Dans le cas du limogeage de ces griots communicateurs traditionnels se trouve la question politique au cœur de l'affaire : *« Perçu par le pouvoir de l'Alternance comme proche du parti socialiste, l'Association des communicateurs traditionnels ne sera pas considérée comme une interlocutrice par les pouvoirs publics »*<sup>197</sup>.

Ce sont les mêmes raisons qui ont fait qu'Elhadji Mansour Mbaye a été limogé de la RTS. Ces griots, selon Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw, étaient considérés comme des griots de l'ancien régime (celui d'Abdou Diouf). Constat du griot traditionnel, il ne reste plus que l'image d'un griot déclamateur de louanges, ambulante et parasite ayant pour source d'inspiration la flatterie. Dans cet entretien du 24 juillet 2015, D. C. nous a expliqué le cas du groupe de rap intitulé *« Hip Hop Jalicounda »* :

[...].Le groupe de rap intitulé "Hip Hop Jalicounda" que tu entends parler est composé partiellement de gens qui ne sont pas griots. Il y a parmi eux ceux dont le nom de famille est Gassama. Mais chez les Manding le nom Gassama n'a rien de commun avec la jaliya. Les Gassama sont des diakhanké, des maîtres du Coran. Mais imagine-toi que souvent, quand Baldé devrait tenir ces meetings politiques, c'est ce groupe qui l'anime souvent. On se pose la question pour savoir ce qu'est devenue la « jaliya ». Mais nous griot quand même, nous comprenons que ce sont les griots qui sont venus s'ajouter à nous et nous devons les accepter [...].

---

<sup>197</sup> Ibrahima Sarr et al., 2008, *op.cit.*, p. 142.

On constate donc que les choses ont changé. Dans le passé, être griot est une question de sang, d'hérédité. Mais aujourd'hui, pratiquer la « *jaliya* » est considéré comme un moyen de « *gagne-pain* ». C'est ainsi que les traditions se sont métamorphosées en laissant le cadre traditionnel pour celui moderne. Le premier est dominé par la musique ancestrale: musique de cours des dignitaires, des corps de métiers, des religions du terroir et musique populaire. Le second est détourné de ses fonctions par le pouvoir politique né des Républiques et les instruments modernes. Cette situation entraîne le dévoilement de quelques instruments et la disparition partielle, voire totale de certains genres musicaux authentiques. Dans ce discours réalisé le 20 septembre 2016 D. C. le fait comprendre plus clairement :

[...].Tu sais, la kora avait beaucoup de spécialités. Tu peux même naître griot et ne même pas être en mesure de jouer certains genres musicaux avec la kora si cela ne relève pas de ta spécialité. Je pense que tu entends parler de Lalo Kebab Dramé. Lui, sa spécialité c'est le genre de rythme de la kora qui s'accouple avec l'histoire qu'il raconte en même temps. Je ne sais pas si tu connais ses chansons, mais il y a parmi les plus célèbres, dans celle où il chante Galin Sonko de l'empire dû Gabou. Alors aujourd'hui, ce genre et beaucoup d'autres d'ailleurs ne sont pas connus de l'actuelle génération de griots. Il y a aussi le fait que le couplage entre ces genres de jouer de la kora et certains instruments de la musique moderne donnent naissance à d'autres formes de musiques, de sons par exemple de l'acoustique. Donc c'est comme ça, c'est pratiquement le cas de mes frères qui sont en Europe. Mon frère Solo Cissokho produit des musiques de ce genre. Tu entends parler de lui et je suis sûr que tu as plusieurs fois écouté ses chansons. Il fait carrière dans ce domaine-là. Mais aujourd'hui, beaucoup de choses dans ce domaine ont disparu [...].

De cet effritement naissent la musique néotraditionnelle et la musique populaire moderne d'impact urbain. Les musiciens pour leur part étaient amenés, volontairement ou sous des pressions idéologiques, à chanter pour les nouveaux chefs administratifs. L'accession à l'indépendance et la restructuration de l'État du Sénégal ont influencé et influencent encore toute la culture musicale, bouleversant parfois son mode de transmission<sup>198</sup>.

Des groupes naissent, souvent avec un mélange de chansons de griots et de création. Dans le même temps, la profession du griot est devenue hybride. On ne différencie plus qui est griot, qui est artiste. Seuls les instruments utilisés permettent souvent de se faire une idée du griot ou du genre musical. Le griot rattaché à l'homme politique est devenu lui-même politicien qui vend sa voix comme ce fut le cas avec le « *Hip Hop Jalicounda* » qui anime les meetings politiques du candidat Baldé dans la commune de Ziguinchor durant les campagnes électorales, moyennant une somme d'argent. Le griot, dans le passé, était fidèlement attaché

---

<sup>198</sup> Isabelle Leymarie, 1999, *op.cit.*

au chef coutumier maître de la parole, source intarissable, il était incontournable. Dans le contexte moderne, le griot parfois est celui-là même qui bafoue la tradition.

Dans les villages de Maroncounda et de Massaria, le statut du griot est à décrire à plusieurs niveaux. Partant de l'observation que nous avons menée sur le terrain, durant les cérémonies funéraires, quand le griot prend la parole, tout le monde l'écoute attentivement. Cette prétention découle-t-elle de la situation ou de la considération que l'on a du griot ? Cet entretien du 11 septembre 2013 avec A. C. de Maroncounda répond à cette question :

[...]. C'est parce que ce sont eux qui devraient le faire. Vous savez un griot doit avoir un bon comportement parce qu'il est quelqu'un qui se prononce en public, quelqu'un qui doit rapporter les propos des gens au sujet d'un mort au moment où tout le monde est en deuil. Donc le fait que les gens accordent assez d'importance à ce que disent les griots peut varier selon les circonstances, mais aussi selon la propre personnalité du griot qui parle [...].

Même si dans les villages, la « *jaliya* » est pratiquée pour assurer la continuité de la tradition, force est de constater que certains griots n'hésitent pas à l'abandonner au profit d'autres activités. Ce phénomène s'accroît davantage avec l'accès à l'instruction pour tous.

En dehors de cela, l'influence des pairs pousse certains fils de griots à choisir d'autres activités différentes de la *jaliya*, même sans être instruit. Cette considération donne plus de crédibilité à la conception de Bernard Lahire en termes de mobilité sociale<sup>199</sup>. Ce qui laisse voir que dans la majeure partie des cas, si la *jaliya* réside seulement dans sa pratique, on peut donc dire qu'être griot, pour les fils de griot, relève de la volonté. Mais là aussi, se pose un problème parce que, souvent, pour les non-griots, le fils de griot restera toujours griot quelle que soit sa fortune. Cela est plus ou moins ressenti au niveau des relations matrimoniales, selon les zones géographiques, par exemple quand un fils de griot part demander la main d'une fille non griotte ou à l'inverse, les parents d'un fils non-griot peuvent s'opposer à la prétention de leur fils à prendre pour épouse une fille de griots. C'est au village qu'on note ces genres de comportement. C'est ce que fait comprendre A. C. de Maroncounda, dans cet extrait de l'entretien qu'il nous a accordé le 11 septembre 2013 à Maroncounda,

[...]. Depuis le temps de nos ancêtres, on a trouvé que ça se passe comme ça. Les griots ne se marient pas avec les non-griots. Les griots se marient entre eux. Donc toute tentative de mélange de sang avec un non-griot bascule le prétendant dans une situation défavorable. Il paraît que des exemples de cas ont servi de leçon à tout le monde. C'est pourquoi ce que nos grand-parents n'ont pas osé faire, nous aussi nous ne pouvons pas le faire. Mais en vérité les choses commencent à changer parce que les

---

<sup>199</sup> Bernard Lahire, 2004, *op.cit.*

griots vivent comme tout le monde et réussissent leur vie comme tout le monde en exerçant d'autres activités. Mais le problème c'est que quelle que soit sa richesse on le considèrera toujours comme un griot [...].

Ce discours témoigne l'importance que certains accordent jusque-là à la notion de pureté de sang. Pour justifier leurs propos, ceux qui accordent plus d'importance aux respects des interdits du système des castes s'accrochent à la notion de pureté de sang en démontrant que la tentative de mélange sanguin suscite un grand malheur pour ceux qui s'y prêtent.

La démocratie, quant à elle, a changé l'attitude du griot. Ayant perdu de son honorabilité, il n'est plus le conteur poète, moraliste et confident du chef coutumier. La démocratie a balisé un vaste terrain de reconversion des griots avec la liberté d'expression. Parfois, le griot de la démocratie a pour mission d'infester le climat sociopolitique, d'attiser la haine en mettant aux prises des adversaires politiques. C'est le cas des rappeurs du mouvement « *Y'en a marre* »<sup>200</sup>. Ce mouvement qui a joué un rôle dans le vote du « ticket présidentiel » le 23 juin 2011 à l'Assemblée nationale du Sénégal. Le constat est amer. Et finalement, à la lumière de ce qui se passe dans la pratique musicale, on constate que les griots se laissent égarer par la politique. D'autres abandonnent le métier pour des considérations religieuses, comme nous l'a dit S. K. de Lyndiane le 15 avril 2015 chez lui à Ziguinchor :

[...] Moi dans tous les cas, je varie entre les situations. Comme je te l'avais dit, moi j'ai été un talibé avant même d'être un griot. Je veux dire que j'avais d'abord appris le savoir du coran avant de pratiquer la *jaliya*. Donc aujourd'hui, par la pratique, je suis plus marabout que griot, comme tu le vois (rire) [...].

Comme on peut le constater, le changement social a fortement remis en question les barrières sociales conditionnées par la naissance. Certains griots adaptent leur art en fonction des réalités de ce même changement, tandis que d'autres n'hésitent pas à l'abandonner au profit d'autres activités. Par le changement social, la *jaliya* cesse d'être le propre des *jali* seulement. Les griots de tous pratiquent la *jaliyasans* les règles de bienséance traditionnelle.

Le développement de la technologie quant à elle, est en passe de tuer la culture traditionnelle, au prétexte qu'elle la préserve à titre documentaire. Même s'il existe encore dans les villages des dignitaires traditionnels, l'observateur attentif doit se poser la question de savoir ce que deviendra le griot dans le siècle à venir.

---

<sup>200</sup>David Vigneron, *Changement politique et espace urbain en Afrique de l'Ouest*, consulté le 21/ 09/ 2016 sur [http://www.grip.org/sites/grip.org/files/NOTES\\_ANALYSE/2016/NA\\_2016-01-14\\_FR\\_VIGNERON.pdf](http://www.grip.org/sites/grip.org/files/NOTES_ANALYSE/2016/NA_2016-01-14_FR_VIGNERON.pdf).

#### 4.2- Le système des castes : une réalité changeante ?

La définition des castes ne présente pas de difficultés particulières et les auteurs sont généralement d'accord sur leurs principaux caractères empiriques, mais avec quelques différences au niveau des considérations. On les analyse comme des groupes héréditaires, endogames, à spécialité professionnelle, entretenant des relations de type hiérarchique. Les castes sont donc une forme de différenciation sociale fondée sur les critères de hiérarchisation, d'hérédité et de division du travail. Nous avons retenu la définition de caste d'Éric Pollet et Grace Winter :

Le terme de caste est d'ordinaire réservé par les ethnographes de l'Afrique occidentale à la catégorie des métiers spécialisés. [...]. En rompant avec l'usage établi, nous conformons la théorie de la caste ouest-africaine au schéma classique de cette institution, qui est celui d'un système englobant tous les membres de la communauté<sup>201</sup>.

Mais souvent, le problème des castes est ramené à un niveau individuel et non plus social et familial dans la mesure où on ne distingue que la seule caste *ñamaalo*. Aujourd'hui, l'idée de l'interdiction de certaines relations fait que les castes sont ramenées à un seul niveau, devenu ainsi l'affaire d'un seul sous-groupe (*celui des ñamaalo*) avec toutes les connotations négatives que cela induit. Ce phénomène est parfois, dans les villages de Maroncounda et de Massaria, une réalité bien vivante, au moment où il tant à perdre sa rigidité dans la ville de Ziguinchor, surtout en termes d'unions matrimoniales. Alors que dans une bonne partie de l'espace ouest-africain, plus précisément dans la zone soudano-sahélienne, le système des castes structurait de manière profonde les relations sociales, il fait l'objet d'une remise en cause de plus en plus vive. Cet entretien du 22 mars 2015 avec A. K. la fille de S. K. de Lyndiane, aide à comprendre davantage ce changement :

Moi, je ne sais pas pourquoi jusqu'à présent certaines personnes donnent toujours une considération à ces choses du passé. Moi de toute façon je suis libre. D'ailleurs, il y a un homme qui veut m'épouser alors qu'il a déjà une femme. Il met toute son énergie aussi bien financière que morale pour que cela puisse se concrétiser un jour. Mais moi je ne suis pas d'accord. Lui il se fonde sur l'idée selon laquelle il est issu d'une famille de griots et que moi aussi je suis issue d'une famille de griots, et partant de là, il pense que les choses pourront facilement se faire. Mais mon père a été très clair avec lui parce qu'il lui a dit qu'il ne forcera pas sa fille à se marier à un homme qu'elle n'aime pas. Ce qui veut dire que ce n'est pas parce qu'il est griot et que je suis griotte qu'on doit forcément se marier, non. Jusqu'à présent il me poursuit, d'ailleurs il m'a même juré qu'il n'arrêtera que le jour qu'il apprendra que mon mariage a été célébré. Parfois il se permet de venir à la maison comme il veut. Finalement, mon père lui a dit

---

<sup>201</sup> Eric Pollet et Grace Winter, *op.cit.* p. 206.

clairement qu'il faut qu'il arrête de fréquenter comme ça notre maison. Il lui a fait comprendre que lui il est respectueux et respectable dans le quartier et qu'il doit savoir se tenir correct quand il passe à la maison. Tu sais on ne peut pas le rejeter comme ça parce qu'il faut aussi prendre en compte le fait qu'il est un parent griot. Ici dans cette ville, toutes les familles de griots se connaissent. Donc on ne veut pas le mettre dehors de peur que la famille ne soit indexée après. Mais lui il ne sait pas tout cela, pour lui, c'est parce qu'il a le pouvoir de faire tout ce qu'il veut faire. Mon père était très clair avec lui en lui mettant en garde. Tu sais il peut être capable de tout pour arriver à ses fins, alors mon père lui a dit « je t'ai à l'œil, si jamais tu tentes de marabouter ma fille, saches que les choses se passeront mal pour toi aussi. En tout cas, nous dans notre famille, nous ne connaissons pas ces exigences sur le plan matrimonial. Mon grand frère professeur dont je te parlais, lui, sa femme n'est pas de famille de griots. Ils se sont rencontrés au CEM là-bas, là où il enseigne et ils ont donc décidé de se marier. Mes parents ne se sont pas opposés à ce mariage. Donc les gens ont toujours un choix entre se marier avec telle ou telle personne. Deux de mes sœurs se sont déjà mariées, mais leurs maris ne sont pas des griots. Donc comme tu peux le constater, nous sommes libres de nous marier avec telle ou telle autre personne parfois sans contrainte.

Dès lors, on se rend compte que l'idée et les pratiques qui structurent le système des castes tendent à perdre leurs significations. Dans le passé, chaque caste accepte et vit parfaitement sa condition. La fille de famille de griots accepte qu'elle se marie seulement à un fils de griots sans même que cela ne pose problème. Mais aujourd'hui, les choses ont tendance à se transformer. En retraçant l'histoire des castes, on se rend compte que ce système a traversé les siècles, en épousant les contours géographiques d'un royaume (l'empire du Mali) qui couvrait une bonne partie de l'Afrique occidentale, et en accompagnant les migrations multiséculaires que cette région a connues. Des mentalités se sont fossilisées autour de l'institution des castes comme système de régulation sociale. Sory Camara fait comprendre à ce sujet :

L'appartenance à la caste des ñàmàkálá est héréditaire. On naît et l'on meurt ñàmàkálá. [...]. Mais la règle de l'endogamie demeure absolue. Non seulement un noble ne peut épouser une ñàmàkálá, mais encore le simple rapport sexuel est aussi strictement tabou. La transgression de cet interdit le précipiterait aussitôt dans la condition inférieure de sa complice<sup>202</sup>.

Et si l'évolution des idées perturbe de plus en plus les certitudes ancrées çà et là, qu'en est-il des barrières qui les accompagnent jusque-là ? Quel est l'avenir d'un tel système dans un espace de plus en plus métissé et ouvert à la mondialisation aussi bien au niveau culturel que biologique ? Si les valeurs des castes tendent à disparaître, que deviennent les membres qui la constituaient alors ? Pour peu ou prou d'ailleurs, l'analyse se fonde ici sur ceux que les

---

<sup>202</sup> Sory Camara, 1992, *op. cit.*, p. 79.

premiers ethnologues ont communément appelé « *gens de castes* » en ignorant le fait que les autres groupes sont eux aussi des castes. C'est pour voir en réalité jusqu'où les castes peuvent être facteurs de limites ou de moyens pour circuler dans l'espace social. Ce qui aide à comprendre la mobilité sociale des griots dans la société. Partant des familles de griots que nous avons étudié, l'observation et les entretiens ont montré qu'à propos du mariage, les réalités varient d'une zone à l'autre. C'est ce que montre ce discours du 14 mai 2015 de B. K. fils de S. K. de Lyndiane. Âgé d'environ 30 ans, il est monogame et professeur d'un collège dans la commune de Ziguinchor.

[...]Moi, ma femme n'est pas issue d'une famille de griots. D'ailleurs on s'est connu dans le CEM où j'enseigne. Son nom de famille n'a rien à voir avec un griot. Donc j'ai décidé de l'épouser et elle ne trouve rien de mal à ce qu'elle devienne ma femme. Alors mes parents ont accepté et nous nous sommes mariés sans problème parce que ses parents aussi n'ont pas rejeté ma demande. Il y a également certaines de mes sœurs qui se sont mariées. Leurs maris ne sont pas des griots. Mais, en revanche, mon grand frère menuisier lui sa femme est issue d'une famille de griots. Moi je pense qu'on a le choix et dans la famille quand même, les parents acceptent que l'on se choisisse son conjoint ou conjointe [...].

Dans la ville de Ziguinchor, avec la famille Konté, on constate un changement au plan marital. Cette situation se comprend aisément, car son origine se situe dans l'instruction. Plus l'individu est instruit, plus il a tendance à s'affranchir de ces réalités et moins il l'est, moins il s'en affranchit.

#### **4.3- La réalité des castes dans le passé**

Les castes apparaissent en Afrique au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>203</sup> sous l'empire du Mali, durant le règne de Soundjata Keïta. Ce système fonctionnait partout où régnaient les Manding. Chez ceux de la Casamance, plus précisément dans les villages de Maroncounda, Massaria, et dans la ville de Ziguinchor, l'idée qui structure les castes et leur contenu demeurent, mais en même tant, elles tendent à perdre leur rigidité. Comme dans le Manding d'origine, les métiers et les fonctions sociales jusqu'alors exercés sans aucune considération ni discrimination, devenaient des signes identitaires et permettaient aux uns et aux autres d'ajuster leur comportement. Ainsi se met en place une nouvelle organisation sociale, par la division de la société en clans ou en groupes sociaux. L'État manding se bâtit alors sur des linéarités sociales qui distinguent les griots, les artisans et les esclaves de la noblesse qui régnait. Mais le système reposait

---

<sup>203</sup> Tama Tal, 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale : artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie.

moins sur une volonté structurelle de hiérarchisation que sur la nécessité d'organiser l'État à travers un partage des rôles et des responsabilités. Cette division existait de fait.

Dans chaque lignée où l'on maîtrisait un art ou un savoir-faire, les secrets se transmettaient comme une particularité de groupe. Ils étaient dévolus à ceux qui savaient se montrer dignes de les porter, ou étaient capables de les préserver sans les trahir. Dans ce sillage, les barrières en termes d'interdits, planaient entre les castes et endurcissaient de fait la nature des relations<sup>204</sup>. Le village de Maroncounda comptait et compte jusqu'à présent une famille de griots, une de bûcheron et une de forgeron pour les castes inférieures. Jusque là, pas de lien matrimonial entre ces trois familles, pourtant connues sous le nom « *ñamaalo* ». Comment expliquer cela ? Les réponses fournies par nos interlocuteurs sont diversement appréciées. Pour les uns, l'union matrimoniale entre les différents membres de cette sous-caste a été interdite, tandis que pour d'autres, le mariage entre eux est tout à fait possible.

En observant de plus près, on constate que, N. F, la femme de V. K. est issue de famille de *káránkee*. Sa petite sœur M. F. s'est mariée à M. M., un forgeron de Maroncounda. Dès lors, on peut se demander si l'absence d'union entre ces familles n'a pas d'autres fondements, car ni N. F, ni sa petite sœur M. F. ne sont nées à Maroncounda. Cet entretien avec A. C., ce voisin des Konté de Maroncounda aide à le comprendre avec ce discours tenu le 11 septembre 2013 :

[...] Tu sais la longue cohabitation peut avoir des influences sur les relations. Mais en dehors de ce fait même, dans les réalités de chez nous, les griots sont supérieurs aux autres membres de leur caste, excepté les forgerons et les guérisseurs. C'est ce qui fait qu'un griot, dans la plupart des cas, ne s'allie pas aux autres membres de sa caste en termes de mariage. Maintenant, il arrive que l'on fasse exception. Cela peut exister dans des cas particuliers. Un forgeron et un griot peuvent être de vrais amis, alors à la base de cette amitié, il peut arriver qu'ils décident de s'affranchir des barrières sociales pour que leurs fils se marient entre eux. Donc je pense que cette particularité est observable dans les familles ainsi concernées. Mais, dans certaines localités, les griots ne se marient pas aux *káránkee*. Je ne connais pas exactement la nature de la parenté qui existe entre les Konté griots et leurs femmes *káránkee* Faty de ce village, mais ce qui est sûr c'est qu'ils se sont mariés et cela à aujourd'hui, créé une relation de parenté entre eux [...].

L'interprétation que l'on peut faire de ce qui précède est que les castes constituaient un système politique sur lequel fonctionnait la société. Aujourd'hui encore, selon les zones géographiques, elles continuent d'influencer les manières de vie des manding, surtout sur le

---

<sup>204</sup> Sory Camara, 1990, *op.cit.*

plan matrimonial, et organisationnel des cérémonies, mais avec un changement notoire. Plus encore, on a l'impression que ce système doit son existence au fait qu'il est ramené à deux niveaux : le rapport entre les *ñamaalo* et les non *ñamaalo*.

Pour comprendre cela, il convient de décrire le rapport qu'entretiennent les griots Konté de Maroncounda et les autres *ñamaalo* avec la population de Maroncounda.

#### **4.4- Description du rapport des griots Konté de Maroncounda avec les autres membres de leur caste d'appartenance et l'ensemble de la population**

En partant des résultats de nos enquêtes, force est de constater que les castes constituent une réalité sociale. À d'autres niveaux, dans la réalité des faits, elles résistent encore, mais n'ont pas les mêmes forces partout. Elles fluctuent selon l'espace géographique. Cela est d'autant plus observable en terme matrimonial et dans certaines pratiques comme le baptême où on a toujours besoin du griot pour qu'il prononce à haute voix le nom du bébé. À rappeler que jusqu'à présent, l'exercice de certaines tâches est exclusivement réservé aux « *gens de castes inférieures* » (terme que nous empruntons à Sory Camara) tels, les *ñamaalo* dont les griots, sont membres, par exemple lors des baptêmes. En dressant la liste des différents patronymes existants dans les villages de Maroncounda et de Massaria, on peut aisément comprendre que la survivance de la différenciation sociale fondée sur l'appartenance à une caste n'est ressentie qu'à un seul niveau, celui du rapport entre les *ñamaalo* et le reste de la population. Mais en dehors des castes, il y a également ce que Sory Camara appelle « *alliance à plaisanterie* »<sup>205</sup> (*sanooyaa*). Cette « alliance à plaisanterie » exclut les alliances matrimoniales entre les personnes concernées. Sory Camara mentionne à ce sujet :

Et nous arrivons ainsi à la différence qui sépare la parenté par alliance et le *sànkũñà* (signifiant alliance à plaisanterie en malinké) ; généralement les *sànkũne* se marient pas entre eux ; [...]. Les *sànkũen* effet peuvent échanger publiquement des injures et des grossièretés qui, en d'autres circonstances, provoqueraient des querelles graves [...]<sup>206</sup>.

Les alliances à plaisanterie « *sanooyaa* » se fondent sur les rapports qu'avaient entretenus les ancêtres des uns à l'égard de ceux des autres dans l'histoire telle que racontée dans les généalogies. *Sanoo* (au singulier) et *sanoolu* (au pluriel) désigne ceux qui sont sensés contracter cette alliance entre eux par leur patronyme. Ainsi, elles existent entre certaines familles des villages ainsi étudiés. Les Touré sont sensés contracter des « *alliances à*

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 42, 43.

*plaisanteries* » avec les Sagna (considéré comme venant du Badibou<sup>207</sup>), les Maron, les Camara, les Barro, les Aïdara. Les Sow sont censés faire pareil avec les Mané, les Biaye, les Sadio<sup>208</sup>.

Les griots quant à eux, plaisantent avec tout le monde sans exception. Dans cet exercice, ils sont dépourvus de honte, surtout quand ils ont besoin de quelque chose que détient une personne. Ils peuvent, par leur stratégie, se moquer ou louer, selon le tempérament de leurs interlocuteurs. Ils portent généralement les noms de familles présentés dans le tableau ci-dessous.

**Tableau3 : Tableau récapitulatif des patronymes des familles griottes et leur nombre à Maroncounda et à Massaria**

Patronyme des familles griottes	Nombre à Maroncounda	Nombre à Massaria
Konté	01	01
Kouyaté	00	01
Cissokho	00	00
Koutoudio	00	00
Diabaté	00	00
Diébaté	00	00
Dramé	01	01
Total	02	03

Ce tableau ci-dessus présente les patronymes de familles de griots existant en Casamance et leur nombre à Maroncounda et à Massaria.

<sup>207</sup> Région dans le Gabou originaire.

<sup>208</sup> Bien que portant des patronymes Peuls et Balante, ces gens se considèrent comme des manding. Ils ne comprennent même pas la langue peul où balante, ils ne comprennent que le manding.

Nous avons décrit les « *alliances à plaisanterie* » entre les différents noms patronymiques sensés les contracter, mais également entre les griots et les autres membres de la population. Les autres *ñamaalo*, non-griots, peuvent faire pareil si leur sensibilité individuelle leur permet de le faire. Le *sanooyaa*<sup>209</sup> met en relation les *sanoolu*<sup>210</sup> qui doivent échanger des services, des grossièretés, des injures, des moqueries, se vanter la bravoure, les uns se moquer des défauts des autres, cela, aussi bien en public qu'en privé.

Cette forme de relation facilite l'exercice de la tâche des griots en particulier, les *ñamaalo* en général. Dans les villages de Maroncounda et de Massaria, durant les cérémonies, ce sont les griots qui prononcent à haute voix le nom du nouveau-né. Cette activité leur est exclusivement réservée. Ce qui fait dire à certains que quel que soit son rang social, un griot demeurera toujours un griot aux yeux des autres membres de sa société. C'est ce que fait comprendre S. D., un homme âgé de 60 ans, voisin des Kouyaté de Massaria, non instruit, polygame et père de famille, dans ce discours tenu le 16 septembre 2013 à Maroncounda :

[...] Tu sais, l'image que l'on se fait des griots est toujours la même dans la société, aux yeux des gens, aux yeux du sens commun. Je sais que quel que soit le problème que certaines personnes rencontreront dans la vie, ils ne vont jamais accepter de se mettre en public et de crier haut et fort pour donner le nom d'un nouveau-né pendant un baptême, comme le font les griots. Non. Et de la même manière ils le refuseront, de la même manière ils ne vont pas du tout vouloir ressembler à un griot. Alors c'est ce qui fait que la représentation, l'image que l'on donne du griot, restera toujours la même. Pourquoi je le dis, parce qu'aujourd'hui, il y a des gens qui n'accepteront jamais dans ce village, que leur fils se marie avec une fille d'une famille de griots. Pourquoi, parce que chez nous, les gens ont la conception du sang, et cette conception que l'on donne du sang et de son origine sociale est d'autant plus forte que ces idées se perpétuent de façon à ce que les gens en fassent un dogme.

Les griots de ce village ne se marient pas avec les non-griots. Ce sont les griots qui se marient entre eux, c'est-à-dire que ce sont leurs parents griots d'autres villages qui viennent les épouser. Mais à un autre niveau, il y a changement parce que les griots d'aujourd'hui ne vivent pas seulement en quémendant. Ils travaillent, je veux dire qu'ils pratiquent d'autres activités différentes de la jaliya. Mais oui ! Il faut retenir également que sur le plan du mariage, les autres membres de cette famille Kouyaté, qui sont allés à Dakar ou ailleurs ont épousé des femmes qui ne sont pas griottes [...].

En Afrique traditionnelle, principalement dans la zone soudano-sahélienne, sous la monarchie, la société était divisée en trois castes : celle des nobles, des esclaves, et celles que Sory Camara nomme « *gens de conditions inférieures* ». Les hommes libres se divisent en

---

<sup>209</sup>*Sanooyaa* veut dire « alliance à plaisanterie »

<sup>210</sup>*Sanoo* au singulier et *sanoolu* au pluriel désigne ceux qui sont sensés contractés « l'alliance à plaisanterie » entre eux.

trois catégories : les princes de sang qui font partie de la famille régnante, les aristocrates parmi lesquels on trouve les courtisans, les guerriers, les personnages religieux, les riches, enfin les paysans. Les griots Konté de Maroncounda ne font pas exception à la règle. Ils sont présents pendant tous les moments importants de la vie des populations. Ils servent, à leur manière, selon la nature de l'événement. Ils organisent les cérémonies familiales des gens, sans même parfois être invités à le faire, dans la plupart des cas, avec leurs membres de caste. Les « *ñamaalo* » sont les artisans, les griots, les forgerons, les tisserands, les cordonniers spécialisés dans une activité déterminée. À ces professions héréditaires s'attachent des significations sacrées : « *L'esprit qui devait enseigner à l'humanité l'exercice de cette activité a passé un accord avec l'ancêtre de la caste et lui a conféré, ainsi qu'à sa descendance, l'habileté nécessaire à cette pratique* »<sup>211</sup>.

**Tableau4: Tableau récapitulatif des familles de *ñamaalo* et leur spécialisation professionnelle dans les villages de Maroncounda et de Massaria**

Nom de famille <i>Ñamaalo</i>	Activité exercée	Village de résidence
Sow	Bûcheron	Maroncounda et Massaria
Kouyaté	Griot	Massaria
Konté	Griot	Maroncounda
Maron	Forgeron	Maroncounda

Dans cette structuration sociale, les Konté de Maroncounda jouaient un rôle particulier. Leur statut spécifique a fait d'eux des arbitres non engagés, des agents désignés de la médiation sociale, des serviteurs, des porte-paroles. Dans cette même logique, ils entretiennent les rapports de manière à assurer la continuité de la tradition, souvent aidés dans leurs tâches, par les autres membres de leur caste. C'est ce qu'ils font lors d'un décès par exemple, pour partager avec l'assistance les offrandes. Ils le font avec d'autres griots venus d'autres villages, en plus des forgerons, des bûcherons, des *káránkee* (absents à Maroncounda) qui constituent avec eux la classe des *ñamaalo*.

<sup>211</sup>Sory Camara, 1992, *op.cit.*

Le forgeron de par ses fonctions généralement de l'ordre du sacré (sacrificateur), parce que lié aux cosmogonies et aux mythes fondateurs, est un acteur essentiel de la régulation sociale. Les forgerons exercent également leurs talents dans la médiation et le conseil, parallèlement aux griots en retenant le critère de l'âge. Au niveau des démarches de demande en mariage, les griots et les forgerons sont le plus souvent sollicités sachant que dans la plupart des cas, dans la société manding, le mariage n'est pas affaire de deux individus, mais bien celle des deux familles. En ce sens, les relations entre ces deux familles sont fondées sur des règles faisant appel aux médiateurs. Dans ce cas, les *ñamaalo* sont sollicités pour intervenir, parce qu'ils sont dépourvus de honte et peuvent faciliter le dialogue. C'est pourquoi les gens leur vouent une grande considération dans la mesure où ils jouent un rôle important sur différents moments de la vie d'un individu.

Le statut d'un groupe est en grande partie fondé sur le statut social qu'on emprunte aux relations spéciales entretenues avec un autre groupe. Tout comme les *jamu*, chaque relation a son pendant historique<sup>212</sup>.

À travers l'ensemble des observations que nous avons faites sur le terrain, on a pu constater que les *ñamaalo* en général, les Konté de Maroncounda en particulier, sont toujours rattachés à leur population durant les moments de tristesse comme de joie comme le témoigne cet entretien avec A. C. de Maroncounda le 11 septembre 2013 :

Les griots, les *karáŋkee*, les bûcherons, les forgerons, constituent la catégorie des *ñamaalo*. Alors qu'est-ce qu'un *ñamaalo* ? C'est quelqu'un qui doit servir les autres, quelqu'un qui doit plaisanter avec tout le monde, au-delà de leur spécialisation de tâches. Ce fait les a réunis et finalement, les gens doivent avoir ce même rapport avec eux, c'est-à-dire que quand quelqu'un a une cérémonie chez lui, ce sont eux qui viennent pour servir. Donc, qu'on les appelle ou pas, ils seront là considérant que servir est leur devoir. Ce qui fait que les gens doivent les considérer parce que celui qui entre en contradiction avec eux, c'est celui-là même qui baissera la tête un jour parce que quand ce dernier aura un événement chez lui, les *ñamaalo* vont venir, ils vont servir comme cela se doit. Mais après qui aura honte ? Ce n'est pas le *ñamaalo*, mais c'est cette personne-là qui aura honte et sera indexé [...].

#### **4.5- Caste et mobilité sociale : comment comprendre les griots entre ces deux réalités opposées ?**

En partant des relations entre les *ñamaalo* et le reste de la population dans les villages de Maroncounda et de Massaria, le constat révèle que, sur le plan matrimonial, l'idée négative que l'on se fait du mélange de sang entre les *ñamaalo* et les membres des autres castes est,

---

<sup>212</sup> Jan Jansen, 2001, *op.cit.*, p. 123.

souvent, une réalité bien vivante. La raison est que, d'après les résultats de nos enquêtes de terrain, aucun membre de famille *ñamaalo* n'a contracté un mariage avec les autres membres de la société dans le village de Maroncounda. Dans le passé, la complexité du problème des systèmes de caste résidait dans le fait que chaque groupe se complaisait dans sa situation et entendait coup que coup préserver la "pureté" de son groupe. En fait, de chaque côté, on était très fier de sa condition sociale. Et les nobles ne régnaient pas sur des membres de castes "*mal dans leur peau*". Au contraire, les différences étaient assumées et le mythe présent pour les sublimer. Autant le noble rechignait à donner sa fille en mariage à des forgerons, autant ces derniers se montraient hostiles à une telle éventualité.

Dans les sociétés à castes, l'endogamie demeurait la principale base de reproduction pour la pérennisation des membres du groupe. Toute tentative de mélanger le sang du groupe par le mariage exogamique rencontrait le refus catégorique des membres des deux groupes.

La constatation des faits relatifs aux rapports intercastes oblige à un effort d'analyse idéologique pour les comprendre. Elle montre en effet qu'il y a des comportements de distances, de mépris, de répulsions mêmes, aujourd'hui très atténués, dont certaines manifestations n'étaient pas loin de l'intouchabilité hindoue, comme le révèlent des ouvrages anciens et relativement récents<sup>213</sup>.

Celui qui voulait s'aventurer dans cette voie s'entendait répondre : « *nous sommes des nobles et ne pouvons pas te donner notre fille, car tu es issu d'une caste inférieure* ». Cette discrimination, basée sur l'ascendance, se vivait dans toutes les communautés traversées par le système des castes. Ces expressions traduisaient une incontestable manifestation d'intolérance qui perpétuait une forme de vie considérée trop souvent de l'extérieur, comme une injustice et une inégalité entre les hommes. Le système des castes était particulièrement intransigeant au niveau des relations matrimoniales. Dans cet entretien qu'il nous a accordé le 10 septembre 2013, A. C. de Maroncounda, voisin de la famille Konté dit à ce sujet :

[...]On a vu des gens qui ont transgressé ces lois et qui, par la suite, ont subi des conséquences. En général, ces lois sont basées sur des constats. On se rend compte que réellement, tel individu et tel autre ne doivent pas contracter des relations matrimoniales entre eux. Les conséquences, c'est que dans la plupart du temps, le couple est frappé de malheurs dont la nature est difficile à démontrer. Donc la conclusion que l'on tire de cela est que ce sont deux individus qui se sont mariés alors qu'ils ne sont pas sensés le faire. Ce qui fait que tout le monde a peur de subir le même sort. Et finalement, on respecte les règles sans les transgresser. Mais même dans ce cas, il y avait eu des cas de transgression. On tire la leçon d'une expérience. Les gens analysent les choses et constatent qu'un non-griot ne doit pas s'unir avec un griot [...]. Jusqu'à présent, il existe l'interdiction de mariage entre certaines familles. Tu vois la

---

<sup>213</sup> Abdoulaye Bara Diop, *Les castes dans la société wolof*, consulté le 02/ 09/ 2015 sur.

famille Imam, tu n'entendras jamais dire qu'une des leurs s'est mariée avec un griot, non. Et ce n'est pas la seule famille d'ailleurs. Alors c'est pour te dire que jusqu'à nos jours, il existe cette interdiction sur le mariage entre ñamaalo ou griot et les autres. En tout cas, dans ce village, il existe encore [...].

En milieu manding, surtout dans les villages, plus encore dans certaines familles, le problème des castes reste souvent d'actualité.

Mais en même temps, ce phénomène tend à disparaître peu à peu avec l'élévation à la fois du taux et du niveau d'instruction aussi bien en ville que dans les campagnes. Cela se comprend d'autant mieux avec ce discours de Fanta Cissoko du 19 juin 2015, célibataire, étudiante en licence de sociologie à l'Université Assane Seck de Ziguinchor, âgée de 24 ans :

Je ne sais pas réellement ce qu'est la « jaliya ». Mon père est griot, mais ma mère ne l'est pas. Et plus encore, ce sont mes oncles qui m'ont éduqué. Ce qui fait que je ne suis ni inspirée par la « jaliya », ni ne veux la pratiquer. C'est par l'école que mes oncles ont réussi. Il y a l'un qui est ingénieur et l'autre était professeur d'université en Arabie Saoudite avant son décès. Moi aussi je veux réussir ma vie comme eux. Aujourd'hui je remercie Dieu parce que je suis étudiante à l'Université Assane Seck de Ziguinchor, pour te dire que même si je n'ai pas encore réussi, mais quand même j'y crois. On ne peut pas prédire l'avenir, mais une chose est sûre, c'est que je ne veux pas devenir griotte. J'ai des demi-frères qui, par la « jaliya », ont pu regagner l'Europe. Mais moi, rien de tout cela ne m'inspire, car si c'est le cas, l'heure là allait trouver que je me suis déjà mariée à un griot. Et même pour le mariage, je préfère être avec une personne qui a au moins un niveau intellectuel élevé, qui pourra quand même me guider sur mes ambitions. À vrai dire, mon grand-père maternel était griot et on m'a appris que c'est la pauvreté qui lui a poussé à l'exercer. Ma mère elle est couturière. Elle ne pratique pas la jaliya. Mes frères et sœurs aussi ne pratiquent pas la « jaliya ». En ce qui concerne le mariage, il y'avait un enseignant qui voulait épouser ma grande sœur, mais ses parents se sont opposés à ce mariage. Ils ont dit que ma grande sœur est issue de famille de griots, et eux ils ne se marient pas avec les griots. Finalement, il n'a pas pu épouser ma grande sœur. Mon grand frère qui travaille à Dakar a épousé deux femmes qui ne sont pas de familles de griots. Donc tout cela constitue une leçon pour moi. C'est pourquoi je voudrai vraiment étudier et m'en sortir dans la vie. Aujourd'hui, on ne peut pas vouloir vivre dans la dépendance. Si tu n'as rien et tu te maries, mais tu restes vraiment dépendante. C'est pour cela que je voudrais au moins étudier et m'en sortir. Ce qui se passe aujourd'hui ne laisse personne indifférent. Moi pour le mariage, je veux me marier avec une personne qui m'acceptera, une personne qui a au moins un niveau intellectuel acceptable, qui pourra au moins me guider sur mes ambitions futures. Et même pour cela, je reste toujours sur mes gardes parce que, comme le cas de ma grande sœur, je peux voir quelqu'un et conclure avec lui un projet de mariage, mais peut-être que sa famille refusera à ce qu'il m'épouse. Donc je prévois tout cela.

Si dans le passé les multiples conséquences de cette situation pour ceux qui en bravaient les interdits, étaient le plus fréquemment entre autres, les divorces et la rupture des

liens avec la famille d'origine, aujourd'hui, en ville surtout, le problème n'est pas d'épouser la fille du forgeron ou celle du noble d'auparavant, mais quasiment réduit à une question financière. Certaines personnes justifiaient leurs déboires du seul fait d'avoir un quelconque contact avec une personne d'une caste inférieure qui les aurait fait basculer ainsi dans la pauvreté. De tels exemples fourmillaient et illustraient les attitudes d'évitement entre les différents groupes sociaux. Difficiles à vérifier. Ces faits sont aujourd'hui peu à peu considérés par certaines personnes comme relevant du domaine du fantasme et de l'imaginaire considérant qu'en ville, ceux qui s'y livrent n'en subissent aucune conséquence néfaste. Mais dans les villages, l'idée de l'interdit demeure ancrée dans les esprits, surtout chez les vieux. C'est ce qu'explique K. K. dans ce discours du 12 septembre 2013 à Maroncounda :

Dans les villages, ce sont les parents qui décident à la place de leurs enfants concernant le choix des épouses et époux. Donc même si les jeunes ne veulent pas se plier aux règles, ils sont contraints parce que les parents eux, ont toujours l'idée des interdictions et puisque ce sont eux qui choisissent souvent pour leurs enfants, alors on se rend compte que c'est cet interdit qui guide leur choix. Moi je pense que c'est ce qui justifie la persistance de ce phénomène. Mais aussi à regarder de près, dans notre société, les enfants ont du mal à désobéir les paroles des parents, même des arrière-grands-parents parce qu'ils considèrent que ce sont des sages et particulièrement parce qu'aussi, aucun d'entre eux ne veut se voir frapper par la malédiction proférée par les ancêtres quant aux non-respects éventuels des règles anciennes. Mais, même en dehors du cadre matrimonial, on a vu des jeunes qui aujourd'hui, n'obéissent même pas à ces choses-là.

Dans les villages, l'idée que certains parents se font des *ñamaalo* est qu'ils ne sont pas dépourvus de bénédictions, leurs comportements en témoignent. Tout cela trouve son origine dans le passé. Un non-*ñamaalo* qui s'aventurait à prendre femme parmi les *ñamaalo* était toujours à l'origine des moqueries subies aussi par ses enfants en leur rappelant que leur mère est *ñamaalo*. Pour y échapper, le respect des mariages intercastes était observé. Mais aujourd'hui, avec le changement social, ces pratiques tendent à perdre leur rigidité.

Nous pouvons donc retenir de ce qui précède que si la mobilité sociale se limite simplement au niveau du mariage, les griots circuleront difficilement dans l'espace social parce que l'idée sur les interdits pèse encore dans la conscience de certains membres de la société. Mais le phénomène varie selon les lieux et les niveaux d'instruction. Dans les villages, les interdits sur le mariage intercaste demeurent parfois, alors qu'ils tendent à perdre leur rigidité en ville.

#### 4.6- La mobilité sociale intergénérationnelle chez les griots

Si la mobilité sociale peut être analysée comme un moteur du changement de statut professionnel dans l'espace social, il va de soi que les membres des sociétés actuelles connaissent de plus près ce phénomène et le vivent activement. Alors que dans les sociétés de types traditionnels les individus occupaient leur rang social de façon héréditaire, dans les sociétés actuelles, la circulation dans l'espace social est tout à fait permise et acceptée. Ce qui y justifie sociologiquement parlant, l'existence d'une forte mobilité sociale. Ici, il est donc question d'analyser les griots dans l'espace social et de comprendre ce qui motive ce phénomène. Nous leur avons donc situé dans le passé afin de déterminer les changements intervenus dans le présent.

À ce sujet, on peut lire dans les ouvrages consacrés aux griots qu'ils, sont des généalogistes, des conteurs, des poètes, des ambassadeurs, des porte-paroles, des historiens. À ce propos, Ibrahima Sarr et Ibrahima Thiaw dans l'article « Les griots journalistes du Sénégal, les maîtres de la parole wolof entre tradition et modernité » écrivaient :

Avant l'arrivée des colons, dans la société sénégalaise, vivaient les griots, maîtres de la parole. Ils détenaient la mémoire, l'art de raconter l'histoire, l'art de conter les mythes, et la lourde charge de la communication politique du chef de la communauté pour laquelle ils travaillaient<sup>214</sup>.

Ce que confirment nos entretiens quant aux questions posées sur ce qu'étaient les griots dans le passé. Ce qui laisse croire que si aujourd'hui le griot doit sa survie à d'autres activités, il n'en a pas toujours été ainsi dans le passé. La configuration de la société mandinglaise entrevoir la division des tâches qui devient par la suite héréditaire. Pour A. C. dans cet entretien réalisé le 12 septembre 2013 à Maroncounda :

Avant que nous ne connaissions ce qui se passe aujourd'hui, les activités étaient bien partagées. On sait au moins que chaque nom de famille renvoie à une spécialité bien définie. Les griots étaient des animateurs de la société. Alors quand je dis cela, je parle des griots qui maîtrisaient le passé des hommes, qui sont capables de nous raconter l'histoire entière sur une famille sans même se tromper. Ils peuvent venir te trouver chez toi, soit sur ta propre demande, soit sur leur propre volonté, et te font le « soumoun<sup>215</sup> ». [...] Mais, le griot de mon époque cultivait la terre. Et c'est la seule activité que je

---

<sup>214</sup> Ibrahima Sarr et al. , 2008, *op.cit*

<sup>215</sup> Le « *sumun* », terme manding qui peut littéralement se traduire par se replonger dans le passé en racontant les beaux souvenirs sur une personne, sur sa famille, son origine ou sur sa société. C'est le griot qui, accompagné de sa kora, fait l'éloge. Notre interlocuteur, en nous expliquant ce que signifie exactement le soumoun, mentionne que souvent, ce geste est en contre partie fortement récompensé par la personne ou la famille ou tous les descendants loués.

connais d'eux à part leur activité de griot. Aujourd'hui on les retrouve partout dans tous les secteurs d'activité de la vie. Tu vois la maison de ce vieux griot elle est vide. Tous ses enfants sont partis en ville exercer d'autres activités. J'ai appris que l'un d'entre eux est un grand menuisier, il paraît qu'il a son propre atelier là-bas à Dakar. Mais il vient rarement ici au village. Il a épousé une femme wolof et était une seule fois venu ici accompagnée d'elle. Il faut aussi retenir que chacun souhaite à ce que son fils le dépasse sur tous les plans.

Le contenu de ce discours révèle en réalité que les griots changent d'activité professionnelle pour diverses raisons. Jan Jansen qui considère que le griot est toujours apte à transformer la nature en culture, écartant ainsi le changement social, a lui-même décrit le changement social touchant le profil du griot sans même s'en rendre compte lorsqu'il écrit :

Les portraits montreront que les Diabaté ne dépendent aucunement de leur localisation à Kéla ni du griottisme. Qu'il soit ou non artiste, un Diabaté pourra toujours entamer une carrière dans un domaine totalement différent. Il est clair que personne ne se sent prédestiné à devenir un artiste dès son jeune âge<sup>216</sup>.

L'auteur insiste sur le fait que c'est le patronyme qui fait le griot, alors que dans le passé, les gens étaient destinés à être ceci ou cela. Mais si dès le bas âge on n'est plus confiné dans une quelconque activité, cela signifie qu'il y a un réel changement. Dans le passé, surtout dans les villages de Maroncounda et Massaria, la production agricole n'était pas destinée à une économie de marché. Le vieux griot qui cultivait pouvait tout de même compter sur les cadeaux des autres membres de la société. Selon les entretiens, pendant la période des récoltes, le griot pouvait aussi sillonner les villages pour demander sa part sur les produits fraîchement récoltés. De manière symbolique, la société vivait ainsi. Il n'y avait presque ou pas de concurrence pour l'accumulation de capitaux. Divisée de façon hiérarchique, la solidarité y régnait.

Il en était ainsi dans les villages de Maroncounda et de Massaria. La famille Sow de Maroncounda est liée à la famille Konté du même village par des critères d'arrivée et de tuteurs. Ce qui a provoqué entre eux des relations dont la nature est comparable à celle de la parenté. Les Sow renseignent les Konté de toutes leurs démarches. Et vice-versa. À Massaria, les Dramé sont également liés aux Touré par ces mêmes critères. Mais les phénomènes intervenus au cours de l'histoire des sociétés font qu'aujourd'hui on y trouve des modes de vie différents de ceux d'autrefois. La mondialisation de l'économie et des modes de vie, la concurrence entre les entreprises fait qu'aujourd'hui, peu à peu, le destin de chaque homme se

---

<sup>216</sup> Jan Jansen, 2001, *op.cit.*, p. 168.

trouve entre ses propres mains et dépend de ce qu'il en fera. Ainsi, les interdits qui constituaient des barrières pour des initiatives personnelles sont en voie de disparition. On ne naît plus ceci ou cela, on le devient par la force des choses. La formule « *tous les hommes naissent égaux en droit et en devoir* » voit toute sa légitimité. Ainsi la mobilité sociale devient importante. Le groupe social au sens strict est composé d'individus de statut plus ou moins semblable dans la société qui n'entretiennent forcément pas des relations directes avec l'ensemble des membres de ce groupe. Le sentiment d'appartenance au groupe plus ou moins fort influe directement sur le degré de cohésion qui le caractérise : si les liens sont distendus, la solidarité entre les membres du groupe peut être moins forte. Les classes sociales ou les groupes socioculturels qui peuvent se former sur la base de l'origine ethnique, de la religion, de l'âge, ou encore du lieu d'habitation sont des groupes sociaux.

La mobilité sociale est donc au cœur de l'idéal des sociétés actuelles. Au sens général, la mobilité sociale est le passage d'une situation professionnelle à une autre. Dans cette perspective on compare la situation professionnelle du fils (ou de la fille) à celle du père et dans ce cas, on parle de mobilité intergénérationnelle. Cette question pose le problème de l'égalité des chances et pousse l'interrogation sur les valeurs acquises. Ce qui justifie le choix porté ici sur l'analyse de la mobilité intergénérationnelle chez les griots. Mais si nous parlons de valeurs, nous entendons dépasser l'analyse de Bourdieu<sup>217</sup>. En fait pour ce dernier, seuls les différents capitaux permettent l'accomplissement de la mobilité sociale. Or la mobilité intergénérationnelle chez les griots ne peut pas se mesurer uniquement par des capitaux du genre culturel, économique, social, mais bien au-delà. C'est ce que confirment davantage les résultats de nos enquêtes. En partant de la famille Konté de Lyndiane, avec l'exemple de B. K., professeur dans un établissement public, nous pouvons retenir qu'il y a là une mobilité sociale intergénérationnelle, car sa profession comparée à celle de ses parents montre une nette différence. Les dispositifs qui ont rendu réalisable un tel état de fait ne peuvent pas être appréhendés au sens bourdieusien du terme. On le comprend d'autant plus avec ce discours de B. K. lui-même le 15 avril 2015 :

[ ...]. Oui j'ai eu le soutien de mes parents parce que si ce n'était pas leur choix, je suis sûr que je ne deviendrai jamais professeur de collège. Mais à vrai dire, ce n'est pas comme les « fils à papa » comme on a l'habitude de le dire. Donc je me suis débrouillé en prenant référence sur les autres jeunes de mon âge dans le quartier. Plus encore, j'ai très tôt pris conscience de la tâche qui m'attendait, c'est-à-dire m'occuper de la famille comme ce fut le choix de mes parents. Et au finish, personne ne le regrette

---

<sup>217</sup> Pierre Bourdieu, 1979, *op.cit.*

parce que le vieux a vraiment besoin d'être assisté dans ses fonctions de chef de famille, comme tu peux le voir, il ne travaille plus. Tu sais aujourd'hui, avec l'école, on apprend à s'affranchir de plus en plus des barrières sociales conditionnées par l'hérédité. Moi je n'ai jamais pratiqué le griottisme. Depuis ma tendre enfance, j'ai choisi, je veux dire mes parents ont choisi à ce que je devienne autre. Mon père m'a toujours fait comprendre que beaucoup de choses ont changé. C'est pour cette raison qu'il a préféré me laisser étudier. Je suis professeur par la grâce de Dieu, parce qu'il faut le dire aussi. Tout ce que nous parvenons à accomplir est bien c'est par la grâce de Dieu. Et pour l'essentiel, je suis heureux parce qu'aux moins la famille ne souffre pas de certains manques. On parvient à manger à notre faim et à résoudre nos problèmes. Donc c'est ce qui compte aussi bien pour moi que pour toute la famille. La vie est un choix. Je peux rester à l'école et continuer à étudier pour accumuler des diplômes, mais j'ai su que ce n'est pas ce qui est la volonté de mes parents. Je me suis dit que si les parents ont accepté m'inscrire à l'école, c'est pour pouvoir les aider après [...].

Comme le révèle ce discours, les fils de griots changent d'activité professionnelle en devenant autre que griot. C'est pourquoi, depuis le début de nos propos sur ce thème, nous avons écarté la position incarnée par Pierre Bourdieu pour reprendre celle empruntée par Bernard Lahire. Pour ce dernier, ce ne sont pas les capitaux décrits par Pierre Bourdieu<sup>218</sup> qui peuvent toujours permettre aux individus d'effectuer la mobilité sociale. Dans son ouvrage «*La Culture des individus*»<sup>219</sup>, Lahire montre que l'individu subit au cours de son existence diverses influences comme celle des pairs, des médias, de l'école qu'il ne faut pas sous-estimer et qui complexifient le modèle proposé par Pierre Bourdieu. Ce schéma, appliqué à la mobilité intergénérationnelle des griots manding se comprend plus aisément avec ce discours de D. C. de Ziguinchor du 20 septembre 2015:

Aujourd'hui, on peut être issu de n'importe quel milieu social pour se retrouver n'importe où dans la sphère sociale. Je n'ai pas eu de diplôme comme ce fut le cas des « fils à Papa », pour m'en sortir dans l'armée. Oui l'armée demande des études, mais ce que je voudrais dire par là, c'est de faire la comparaison entre ce que mon père était et ce que je suis devenu moi. Il n'ya absolument pas de lien entre un griot et un militaire. Sauf que dans l'armée, j'ai joué aussi des instruments de musique. Mais ce n'est pas parce que mon père était griot que j'ai pu le faire, non. Comme je l'avais dit, mon père pratiquait jusqu'à sa mort. Il cultivait aussi son partiel de terre. Mais on s'est rendu compte que cette activité ne peut plus nourrir son monde. On ne peut pas continuer à dépendre des autres. C'est ce qui fait que mon père a accepté de me laisser rejoindre l'armée sénégalaise. C'est maintenant que l'individualisme commence à prendre place dans les comportements, mais dans le passé, quand on est fonctionnaire, on l'est pour toute la famille. Quand on travaille, on travaille pour toute la famille, parce que c'est le Papa qui choisit le métier pour les enfants. Donc je suis parti dans l'armée dans le seul but

---

<sup>218</sup> *Ibid.*

<sup>219</sup> Bernard Lahire, 2004, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte. *Op.cit.*

de venir en aide aux parents. D'ailleurs c'était le vœu de mon père. Je me suis vraiment rendu compte que mes parents n'ont absolument rien et que je dois relever ce déficit là comme tout autre aîné de n'importe quelle autre famille. Nous avons été éduqués de la sorte, c'est-à-dire qu'à l'époque, nous avons formé un groupe et on se dit tous qu'il faut que nous réussissions pour assister les parents dans leur tâche. Aujourd'hui, je n'ai pas construit de maison qui m'est propre, je vis dans la maison familiale, mais mon salaire m'avait permis d'entretenir mes parents et tout le reste de la famille. C'est ce que nous connaissons. Mais les jeunes d'aujourd'hui veulent chacun avoir sa propre maison, sa voiture et se retirer loin de la grande famille. Nous, ce n'était pas ce que nous connaissions [...].

Si la mobilité sociale des fils se mesurant par rapport à celle des parents est qualifiée de mobilité intergénérationnelle, nous pouvons conclure que celle des griots ne peut être mesurée à partir du modèle proposé par Pierre Bourdieu<sup>220</sup>. Nos entretiens ont montré que les enfants nés de parents griots, devenus enseignants, militaires, menuisiers ne l'ont pas effectué à partir des capitaux du genre économique, social ou culturel que leurs parents leur auraient légué, mais bien par l'influence des pairs, des médias, de l'école. Cet extrait d'entretien présenté ci-dessus, réalisé avec S. K. de Lyndiane Ziguinchor le montre clairement :

Comme tu peux le constater, je n'ai absolument rien du tout. L'activité de griot ne m'a pas permis de réaliser grand-chose. J'ai compris cela très tôt, ce qui m'a permis d'inscrire mes enfants à l'école. Aujourd'hui, Dieu merci parce que l'un d'entre eux est devenu professeur au CEM B. Sud. Mon fils aîné K. K. lui, il est menuisier. C'est moi qui le lui ai choisi. Tu vois mon lit là c'est lui qui me l'avait fait. Et cette maison je me suis débrouillé pour la payer au moment où je travaillais à la radio. Mais cette nouvelle construction c'est mon fils B. K., celui-là qui est professeur au CEM B. Sud, c'est lui qui l'a construite. Les choses ont changé, et moi, je me suis rendu compte que je ne dois pas forcer mes enfants à devenir griot. J'ai très vite compris que le métier de griot tel que nous le pratiquons ne peut pas nourrir son monde. Donc je me suis dit qu'il faut que mes enfants pratiquent autre chose. Le griottisme est une pratique qui relève de la tradition, c'est quelque chose que nous avons trouvé ici. Mais ce qui est sûr, c'est que pratiquer cette activité dans sa forme traditionnelle ne permet pas de s'en sortir. Dans notre grande famille, il y avait des blancs qui venaient s'intéresser à ce que nous faisons. Il y a certains de mes neveux et cousins comme Solo Cissoko qui ont pu regagner l'Europe à partir de là. Ils sont devenus des artistes qui sont connus parce qu'une fois en Europe, ils ont pu trouver de l'aide pour se procurer des instruments modernes. Ce qui fait qu'aujourd'hui, ils sont connus du grand public. Solo Cissokho est l'un d'entre eux. Mais nous autres qui sommes restés ici au Sénégal, nous n'avons pas les moyens de nous procurer des instruments pouvant nous permettre de devenir des artistes de renommés. Moi, lorsque je travaillais à la radio, j'avais beaucoup d'espoir en croyant qu'un jour, je deviendrais un grand artiste compositeur. Mais je me suis rendu compte que tout cela est une cause perdue. Parce que je n'ai pas les moyens de me procurer des instruments nécessaires. Alors je me suis dit qu'il ne faut pas que mes enfants traversent le même désespoir que moi. À vrai dire, je n'ai pas de

---

<sup>220</sup> Pierre Bourdieu, 1979, *op.cit.*

moyens pour que tous mes fils réussissent à l'école, mais celui-là qui est professeur a très vite compris que ses parents n'ont rien et qu'il faut qu'il s'en sorte dans ses études. Et vraiment aujourd'hui Dieu merci.

À travers ce discours, on y voit une forme de mobilité intergénérationnelle. Les fils de griots ne deviennent pas toujours griots, ils changent de situation professionnelle. Et dans les cas que nous avons rencontré, ces mobilités sociales ne sont pas dues aux capitaux de différentes natures telles que l'avait décrit Bourdieu. La preuve est que S. K., ce vieux de 70 ans affirme avec insistance que le griottisme ne lui a pas permis de changer sa situation financière et qu'il n'a injecté aucun capital économique, culturel ou autre pour la réussite de ses enfants dans divers domaines.

Avec cet entretien réalisé le 25 mars 2015, A. K. la fille de S. K. de Lyndiane montre sa position par rapport au griottisme :

Moi, c'est vrai que mes parents sont des griots, mais moi je ne connais pas grand-chose de cela. Je pense que vous devrez demander à mes parents et je suis sûre qu'ils vous donneront toutes les informations que vous cherchez. Tu sais, bon, moi particulièrement je ne veux pas devenir griotte. Parce qu'aujourd'hui les choses ont beaucoup évolué et nous ne devons pas continuer à vivre comme nos arrières grands-parents. Je sais que tout dépend du destin, mais aujourd'hui je suis à l'école et je voudrais devenir autre chose même si je ne peux pas vous le préciser parce qu'on peut souhaiter une chose et Dieu le décide autrement, mais je ne compte pas devenir griotte. Je ne vois pas d'un mauvais œil le métier de griot, mais c'est moi qui ne le voulais pas. Mon père et ma mère sont toujours présents aux cérémonies des autres. Ils sont connus dans beaucoup de quartiers. Mais cela n'a absolument pas d'influence sur moi, c'est-à-dire que ce n'est pas ce qui fera de moi une griotte demain, non.

Comme le révèle le contenu de cet entretien, les fils ou filles de griots ne veulent pas toujours devenir griots ou griottes. Cela se comprend plus avec le taux et le niveau d'instruction. Les difficultés économiques et les réalités du changement social poussent les gens à s'affranchir des barrières sociales conditionnées par les règles du système des castes. Ce qui fait qu'on ne naît plus pour être destiné à ceci ou à cela. En prenant conscience du passé, car certains griots disent n'avoir rien réalisé de cette pratique, la jeune génération de fils de griots exerce d'autres activités pour s'épanouir.

## CONCLUSION

L'étude de la transformation du statut du griot manding, qui a longtemps exercé toutes les fonctions communicationnelles dans la société traditionnelle manding en Casamance, permet de voir de quelle façon le changement social peut transformer le profil d'un groupe social. Ce constat trouve un écho dans l'étude de terrain que nous avons menée sur ce thème, soulignant une fois de plus l'étonnante transformation de la société manding actuelle en Casamance, que plusieurs facteurs contribuent à expliquer.

Ce travail recense essentiellement les bases de ce changement social et les conséquences sur l'être social du griot actuel. En nous attardant sur un phénomène crucial que notre recherche a mis en lumière, on se rend compte que le changement social a induit chez les griots une spécialisation professionnelle, caractérisée par une fragmentation toujours plus poussée des rôles traditionnels. Dans l'exposition de la problématique, le terme «*changement*» a été utilisé comme adjectif qualifiant le résultat du processus historique de modernisation. Bien que ce processus soit encore en cours au Sénégal, on peut considérer qu'il s'agit d'un concept «fermé», à savoir que sa signification ne varie pas d'un contexte à l'autre et qu'on peut le définir à partir d'un ensemble de critères. Si toutefois ce changement n'est rendu possible que grâce à l'effet des masses de transformation, il peut être appréhendé comme un processus mesurable sur diverses échelles. Sory Camara écrivait à ce sujet que la période coloniale, en apportant de nouveaux instruments de musique, donna aux autres membres de la société l'occasion d'entrer dans un domaine qui leur était jusque-là interdit. En ce sens, tout un chacun pouvait jouer de la guitare ou de la clarinette européenne. Ces instruments qui ne faisaient pas l'objet des mêmes interdits que les instruments proprement traditionnels font que la musique échappe à l'exclusivité des seuls griots qui d'ailleurs, se mettent eux aussi à jouer des instruments européens, changeant ainsi leur rôle social.

Cette présence dans le monde de la musique contemporaine semble placer souvent les griots dans une position paradoxale. D'une part, ils revendiquent leur appartenance à la tradition des griots sans pour autant asseoir complètement leur polyvalence. D'autre part, leurs pratiques quotidiennes ancrées dans la modernité et l'urbanité tendent à miner l'influence de ces mêmes traditions. À ce titre, la modernisation qui a bouleversé le mode de vie des griots de la ville ne semble pas avoir autant affecté ceux des villages qui poursuivent de nombreuses activités communautaires typiques d'un village traditionnel. Il n'en demeure pas moins que dans les villages tels que Maroncounda et Massaria, le griottisme semble conserver certaines

de ses formes traditionnelles. Durant les baptêmes, les mariages, les circoncisions, les griots sillonnent les instances pour reproduire les coutumes dans leurs formes anciennes. Ce qui laisse penser que les griots assurent toujours la continuité de la tradition. Mais en même temps, cette continuité prend une autre forme. La société traditionnelle assignait aux individus leur destin déjà tracé. Ce fait concourt à expliquer les conduites et les comportements des uns à l'égard des autres. Les griots dans ce contexte doivent servir leur peuple comme conseillers, envoyés, porte-paroles, détenteurs de secrets, historiens, conteurs. Dans la société manding d'antan, le griot qui était considéré comme le dépositaire de la parole, témoin des faits, au service des nobles, se retrouve cloîtré dans celle d'aujourd'hui au point de ne pouvoir relier le passé au présent. En partant des considérations fondées sur les entretiens que nous avons réalisés auprès de nos interlocuteurs, il s'avère que l'ensemble des hypothèses que nous avons précédemment formulées est confirmé.

L'absence de mobilité sociale était l'une des caractéristiques des systèmes de caste. Ce fut le cas dans les sociétés traditionnelles, où le statut social, lié à la naissance, se transmettait de père en fils. Dans la société manding, le principe de mobilité social est l'une des conséquences de la démocratie et en particulier de l'égalité des individus qui ouvre en principe, le droit à chacun d'accéder à n'importe quelle position sociale.

On a tendance à dire que ceci est rendu possible grâce au principe de l'égalité des chances, fondé sur le mérite et les capacités de chacun. De telles sociétés sont dites des sociétés ouvertes. La mobilité sociale est mesurée par des tables de mobilité dites de destinée qui, pour chaque catégorie socioprofessionnelle, indiquent comment se répartit la génération suivante dans les différentes catégories. En rapportant cette analyse à la société manding, nous pouvons dire que la faiblesse de la rigidité des systèmes de castes a favorisé la mobilité intergénérationnelle chez les griots manding de Casamance. Pour comprendre cette forme de mobilité sociale chez les griots, il ne s'agit pas de partir sur des considérations formulées par Pierre Bourdieu<sup>221</sup> pour qui ce sont les différents capitaux qui permettent la réalisation de la mobilité sociale d'un individu. Il faut plutôt considérer que la mobilité sociale intergénérationnelle chez les griots est possible grâce aux influences des médias, de l'école, des groupes des pairs.

---

<sup>221</sup>*Ibid.*

## Bibliographie

ALVAREZ Laura Inés Machín, *Être griotte en Casamance aujourd'hui : analyse des conditions du métier et du contenu des chants des griottes mandingues*, Mémoire de Master, Université d'Oslo, Automne 2008.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

BALANDIER Georges, *Histoire d'autres*, Paris, Éditions Stock, 1977.

BALANDIER Georges, *Sens et Puissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

BEBEY Francis, *Le ministre et le griot*, Pais, Sépia, 1992.

BERTHELOT Jan Michel, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 2<sup>ème</sup> édition, Collection Sociologie d'Aujourd'hui, 1998.

BLUM Alain et *al.*, « Mobilité sociale et migration géographique », *Population*, vol. 40, Numéro 3, pp. 397-430, 1985.

BONNEFOND Philippe, *Aspects socio-économiques de la riziculture en Basse et Moyenne Casamance*, Ministère Français des Relations Extérieures, de la Coopération et du Développement, 1985.

BOURDIEU Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris, Les éditions de Minuit, 1979.

CALAME-GRIAULE Geneviève, *Ethnologie et langage : La parole : chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.

CAMARA Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

CAMARA Sory, *Gens de la parole Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992.

COSTER Michel de, *Introduction à la sociologie*, 3<sup>e</sup> éd., De Boeck-Wesmael, s.a, Bruxelles, 1992.

CREISSEILS Denis, et SAMBOU Pierre, *Le mandinka. Phonologie, grammaire, textes*, Paris, Karthala, 2013.

NDIAYE Aminata, *Processus d'individualisation chez les jeunes dakaroises : stratégie entre rupture et appartenance*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université Laval de Québec, 2010.

DEMBELE Alexis, *Le conte à la radio en Afrique de l'Ouest. Une pragmatique de l'oralité pour le développement intégral en Afrique? Étude du cas de Radio Parana au Mali (Tome 1)*. Thèse en cotutelle présentée à la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Fribourg (Suisse) et à l'unité de formation et de recherche en sciences de l'information et de la communication de l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 (France) soutenue le 14 octobre 2010 à Paris.

DIABATE Massa Makan, *Le lion à l'arc*, Paris, Hatier, 1986.

DIAWARA Mamadou, « Le griot mande à l'heure de la globalisation », In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, Numéro 144, pp. 591-612, 1996.

DIEME Paul, *Le mariage en milieu joola batoguate des îles d'Elinkine l'exemple des villages d'Oorong et de Wendaye*, Mémoire de Master, Département de Sociologie, UFR SES, Université Assane Seck de Ziguinchor, soutenu en Décembre 2014.

DIOP Abdoulaye Bara, *La famille wolof*, Paris, Karthala, 2012.

DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, 3e édition, Paris, Présence Africaine, 1979.

DIOP Cheikh Anta, *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960.

DIOP Momar Coumba et DIOUF Mamadou, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990.

DIOP Momar Coumba, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Karthala, 2013.

DIOUF Mamadou, *Une histoire du Sénégal : le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.

DIOUF Mamadou, « Le problème des castes dans la société wolof », Paru sous le titre : « Essai sur l'histoire du Saalum », *Revue sénégalaise d'Histoire*, pp. 21-25, 1981.

DORVIL Henri et MAYER Robert, *Les approches théoriques, Tome I. Théories et méthodologies*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, pp. 15-29, 2001.

DUPRE Georges, *Savoir paysan et développement*, Paris, Karthala, 1991.

DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 8e édition, 1967.

FADILA Barkati, *Tradition orale et identité culturelle dans Les soleils des Indépendances d'Ahmadou Kourouma*, Mémoire de Master, Université Mohamed Khaider Biskra, filière langues, littératures et civilisation, département des langues étrangères, année universitaire 2012-2013.

GOFFMAN Erving, *Façons de parler*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

HENRY Danièle, « L'oralité » : Réflexion sur une mise en œuvre contemporaine des contes africains », *Ethiopiennes*, numéro 82, 2009, pp. 82-94.

HUCHARD Ousmane Sow, *La kora. Objet-témoin de la civilisation mandingue (essai d'analyse organologique d'une harpe-luth africaine)*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 2000.

JANSEN Jan, *Epopée, Histoire et Société, Le cas de Soundjata (Mali, Guinée)*, Paris, Karthala, 2001.

JANSEN Jan, « Les griots Diabaté de Kéla : des paroles qu'on devrait entendre », *Africultures* Numéro 61, pp. 23-36, 2004.

JANSEN Jan, *The Griot's Craft: an Essay on Oral Tradition and Diplomacy*, Münster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2000.

KOUROUMA Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

KOUTOUDIO Amadou Bouyé, *Dialy Foda, un maître de la rhétorique mandingue*, Paris, Harmattan, 2016.

LAHIRE Bernard, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, La Haye: Mouton et Maison des sciences de l'Homme, 1967.

LEYEMARIE Isabelle, *Les griots wolof du Sénégal*, Paris, Maisonneuve, 1999.

LINTON Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, DUNOD, Collection Psycho Sup, Décembre 1999.

MARUT Jean Claude, *Le conflit de Casamance : ce que disent les armes*, Paris, Karthala, 2010.

MENDRAS Henri et FORSE Michel, *Le changement social*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 1991.

MENDRAS Henri, *Eléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 1978.

MBOW Penda, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », In *Journal des africanistes*, tome 70, fascicule 1-2, pp. 71-91, 2000.

NAUDET Jules, *L'expérience de la mobilité sociale ascendante : les deux visages de la réussite sociale*, Notes et Document, Paris OSC, 03, 2007.

N'GAÏDE Abderrahmane, « Identités ethniques et territorialisation en Casamance », in Michel Ben Arrous et Lazare Ki-Zerbo, *Etudes africaines de géographie par le bas*, Dakar, CODESRIA, pp. 39-77, 2009.

NIANE Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960.

NIANE Djibril Tamsir, *Histoire des mandingues de l'Ouest Le royaume du Gabou*, Paris Karthala, 1989.

NIANE Djibril Tamsir, *Histoire et tradition historique du Manding*, Paris, Présence Africaine, Numéro 89, Vol. 1, pp. 59-74, 1974.

OGIER-GUINDO Julia, *Le griot manding, artisan de la construction sociale : étude d'un chant jula. Signes, Discours et Sociétés*, Discours et institutions, 23 décembre 2010, disponible sur Internet : <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2074>. ISSN 1308-8378. Erghigdgh, consulté le 26 Janvier 2015.

PANOFF M. et PERRIN M. *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973.

PEUGNY Camille, *La mobilité sociale descendante. L'épreuve du déclassement*, Doctorat de sociologie, Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2007.

POLLET Eric et WINTER Grace, *La société soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Éditions de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1971.

QUERE Louis, JOSEPH Isaac, CASTEL Robert *et al.*, *Le parler frais d'Erving Goffman. Avec deux textes inédits d'Erving Goffman*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

RIGAUDIAT Jacques, *Le nouvel ordre prolétaire. Le modèle social français face à l'insécurité économique*, Ed. Autrement, 2007.

ROBERT Lionel, *Le comité de citoyens de Hochelaga-Maisonneuve*, mémoire, Montréal, Département de sociologie, Université de Montréal, 1971.

ROCHER Guy, *Introduction à la sociologie générale. 3 Le changement social*, Ltée, HMH, 1968.

SARR Ibrahima et THIAW Ibrahima, *Les griots journalistes du Sénégal « Les maitres de la parole » wolof entre tradition et modernité*, Bry-sur-Marne, INA, 2008.

SAUVE Jean-Philippe, *La culture des griots face à la modernisation : représentations de l'évolution de leur musique et de leur rôle social à Saint-Louis du Sénégal*, Mémoire de Maitrise, Université Montréal du Québec, 2007.

SHAYEGAN Daryush, *Le choc des civilisations*, Esprit, Numéro 220, pp. 38-53, 1996.

SHAHBENDERIAN Laura, *Approche anthropologique de l'adaptation de l'homme au climat*, Université Libre de Bruxelles, Mémoire de Master en Sciences et Gestion de l'Environnement, année académique 2008-2009.

TALL Madina Ly, « Quelques précisions sur les relations entre l'Empire du Mali et le royaume du Gabou », *Ethiopiennes numéros 28, revue socialiste de culture négro-africaine*, octobre 1981.

TAMARI Tal, *Les castes de l'Afrique occidentale : artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997.

THIAW Ibrahima et al., *Espace, cultures matérielles et identités en Sénégal*, Dakar, CODESRIA, 2008.

TOURAINÉ Alain, *La production de la société*, Paris, éd. Librairie Générale Française, 1993.

ROCHEBLAVE-SPENLE Anne Marie, *La notion de rôle en psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1969.

RUQUOY Danielle, *Situation d'entretien et stratégie de l'interviewer* in *Pratique et méthodes de recherche en sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 1995.

ZAHAN Dominique, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Dijon, Darantière, 1963.

ZEMP Hugo, « La légende des griots malinké », In *Cahiers d'études africaines*, Vol. 6, Numéro 24, pp. 611-642, 1966.

## WÉBOGRAPHIE

ABOULKER-KAMUN Raphael, *L'apprentissage du djembé à Bamako. L'exemple du djembéfola Ibrahima Sarr*, CEFEDEM Rhones-Halpes, consulté le 02/ 09/ 2015 sur <http://www.cefedem-rhonealpes.org/sites/default/files/ressources/memoires/memoires%202014/ABOULKER-KAMOUN%20Rapha%C3%ABl.pdf>.

BRIAN L. Mishara, *Le concept d'adaptation (« coping »)*, consulté le 14/09/2015 sur [https://zippy.uqam.ca/documents/description/concept\\_adaptation.pdf](https://zippy.uqam.ca/documents/description/concept_adaptation.pdf).

CHMITZ Jean, « L'anthropologie et les disciplines du développement », *Cahier d'études africaines*, Volume 30, Numéro 120, 1990, consulté le 18/04/2015 sur [http://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1990\\_num\\_30\\_120\\_1595](http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1990_num_30_120_1595).

CISSOKHO Abdoulaye, *Le griot rouge. Quelques éléments d'information autour du spectacle*, consulté le 19/03/2015 sur [http://www.odc-orne.com/IMG/pdf/Le\\_griot\\_est\\_un\\_historien.pdf?PHPSESSID=e79f93dfaca4c64b230d8](http://www.odc-orne.com/IMG/pdf/Le_griot_est_un_historien.pdf?PHPSESSID=e79f93dfaca4c64b230d8).

CRESSSEILS Denis, *Lexique mandinka-français (état provisoire, mars 2011)*, consulté le 11/10/ 2016 sur [http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique\\_mandinka\\_2011.pdf](http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique_mandinka_2011.pdf)

DAHOU Malika, *L'évolution de l'utilisation du personnage du griot dans les écrits d'Afrique noire francophone*, consulté le 02/09/2015 sur [http://www.interfrancophonies.org/images/pdf/melanges/dahou\\_08.pdf](http://www.interfrancophonies.org/images/pdf/melanges/dahou_08.pdf).

David Vigneron, *Changement politique et espace urbain en Afrique de l'Ouest*, consulté le 21/ 09/ 2016 sur [http://www.grip.org/sites/grip.org/files/NOTES\\_ANALYSE/2016/NA\\_2016-01-14\\_FR\\_VIGNERON.pdf](http://www.grip.org/sites/grip.org/files/NOTES_ANALYSE/2016/NA_2016-01-14_FR_VIGNERON.pdf).

DIOP Abdoulaye Bara, *Les castes dans la société wolof*, consulté sur ligne le 02/ 09/ 2015.

*Guide de Sédhiou. Pour en savoir plus sur cette ville du Sénégal*, consulté le 31/12/2014 sur [cesie.org/media/guide\\_sedhiou\\_FRA.pdf](http://cesie.org/media/guide_sedhiou_FRA.pdf).

HAMEL Jacques, « La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie », *Socio-anthropologie*, consulté le 14/06/2015 sur <http://socio-anthropologie.revues.org/73>.

JORDI Thomàs, *Commerce, religion et relations inter-ethnique dans un royaume Joola. Une approche éthnohistorique*, consulté le 28/03/2015 sur <http://www.academia.edu/10362933/>.

KEITA Dani, *L'héritage des griots*, fiche film, Genre fiction, Burkina Faso, 1994, consulté le 19/12/2014 sur <https://cinehig.clionautes.org/IMG/keita-vm.pdf>.

*La vie de Cheikh Ahmadou Bamba (L'exil)*, consulté le 19/ 12/ 2015 à l'adresse suivante : [www.daaraykamil.com](http://www.daaraykamil.com).

MARX Karl, *Les luttes de classes en France (1848-1850)*, consulté le 15/03/2014 sur [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

MAUSS Marcel, 1923-1924, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Article originalement publié dans *l'Année Sociologique*, seconde série, consulté le 11/03/2015 sur le site web à l'adresse: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

*Mesure de performance Publique en Casamance (Kolda, Sédhiou et Ziguinchor)*, Programme d'Appui à la Décentralisation et au Développement Local, édition 2014, consulté le 09/12/2015 sur [http://proddel.sn/IMG/pdf/rapport\\_final\\_mpp\\_casamance\\_2015.pdf](http://proddel.sn/IMG/pdf/rapport_final_mpp_casamance_2015.pdf).

N'SELE Kibalabala, *Le "griot" : le porteur de la parole en Afrique*, Jeu : revue de théâtre, n° 39, 1986, pp. 63-66, consulté le 31/08/2015 sur <http://id.erudit.org/iderudit/28610ac>.

ONANA G. Noah, *Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine*, Philosophie, Université Paris-Est, 2012. France. <NNT 2012PEST0022>. <tel-00855954>, consulté le 01/06/2014 sur <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00855954>.

*Paysage médiatique sénégalais : ça se griottise trop et davantage*, tiré du journal REWMICOM, consulté le 19/09/2015 sur <http://www.leuksenegal.com/sport/item/5208-paysage-mediatique-senegalais--%C3%A7a-se-griottise-trop-et-davantage>.

RIVIERS Bruno De, *Repère sur les théories du changement, Synthèse bibliographique réalisé dans le cadre du groupe de travail F3E- COTA « Agir pour le changement »*, mai 2012, consulté le 01/09/2014 sur [http://f3e.asso.fr/media/transfert/doc/reperes\\_toc\\_v4.pdf](http://f3e.asso.fr/media/transfert/doc/reperes_toc_v4.pdf).

ROCHER Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, PUF, 1972, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de l'article « Les 1000<sup>e</sup> titres de la bibliothèque, Les classiques des sciences sociales », 2004, consulté le 19/12/2014 sur [http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher\\_guy/Talcott\\_parsons\\_socio\\_amer/parsons\\_socio\\_amer.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/Talcott_parsons_socio_amer/parsons_socio_amer.pdf).

SARDAN Jean Pierre Olivier de, « L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition ? », *Bulletin de l'APAD*, 1999, numéro 1, consulté le 20/04/2015 sur <https://apad.revues.org/296>.

SIMONET Guillaume, « Le concept d'adaptation : polysémie interdisciplinaire et implication pour les changements climatiques », in *Nature Sciences Sociétés*, octobre 2010, DOI: 10.1051/nss/2009061, Article publié par EDP Sciences, consulté le 14/09/2015 sur <http://www.nss-journal.org> ou <http://dx.doi.org/10.1051/nss/2009061>.

*Situation géographique et démographique de la Casamance*, consulté le 07/02/2015 sur [http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0ahUKEwjZsM3irPjOAhXjIMAKHZtiDisQFgg1MAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.africafederation.net%2FCasamance\\_Geo.htm&usg=AFQjCNF1N7kk5niyW7ha-gkJv5qmoA9ILA](http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0ahUKEwjZsM3irPjOAhXjIMAKHZtiDisQFgg1MAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.africafederation.net%2FCasamance_Geo.htm&usg=AFQjCNF1N7kk5niyW7ha-gkJv5qmoA9ILA).

THIOUBOU Mame Woury, *Enquête – Les castes au Sénégal : Ce n'est pas noble !* Tiré du journal *Info News* du 27 Décembre 2014, présenté par, consulté le 27/06/2015 sur <http://www.lequotidien.sn/index.php/component/k2/enquete-les-castes-au-senegal-c-est-pas-noble>.

TOQUEVILLE A. De, *De la démocratie en Amérique*, Paris Les Éditions Gallimard, 1992. Collection: Bibliothèque de la Pléiade (tome I: pp. 1 à 506), consulté le 15/09/2015 sur [http://classiques.uqac.ca/classiques/De\\_tocqueville\\_alexis/democratie\\_2/democratie\\_tome\\_2.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_2/democratie_tome_2.html).

TOUBOU Simon, *L'éducation des jeunes griots – quelques principes éducatif*, consulté le 14/09/2015 sur <http://www.hum2.leidenuniv.nl/verba-africana/malinke-fr/griots/EducationKela.pdf>.

VOYE Liliane, *Présentation du texte de Georges Balandier « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale »*, consulté le 16/07/2014 sur <https://sociologies.revues.org/2203>.

## Table des matières

INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE .....	12
CHAPITRE I : REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE ET ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE.....	13
I.1- Revue critique de littérature .....	13
I.2- Problématique .....	36
I.3- Les objectifs de recherche .....	42
I.3.1- Objectif général.....	42
I.3.2- Objectif spécifique .....	42
I.4- Hypothèses de recherche.....	43
I.4.1- Hypothèse principale.....	43
I.4.2- Hypothèses secondaires .....	43
I.5- L'intérêt et la justification du choix du sujet.....	43
I.6-Cadre conceptuel .....	43
I.6.1- Définition des concepts.....	44
I.6.1.1- Le concept de changement social comme concept opératoire.....	44
I.6.1.2- Le concept de statut.....	46
I.6.1.3- Le concept de griot manding .....	47
I.6.1.4- Le concept de caste .....	48
I.6.1.5- Le concept de mobilité sociale .....	50
I.6.2- Modèle théorique .....	51
CHAPITRE II : CADRE MÉTHODOLOGIQUE.....	56
2.1 : Cadre de l'étude : généralités sur la Casamance .....	56
Carte : carte de localisation géographique des zones d'enquête.....	58
2.2- La phase exploratoire .....	60
2.2.1- Les enquêtes exploratoires.....	60
2.2.2- La recherche documentaire .....	61

2.3- Les cibles de l'enquête .....	62
2.4- Les méthodes et les outils de collecte des données .....	62
2.4.1- Les méthodes de collecte des données.....	63
2.4.1.1- L'entretien non directif.....	63
2.4.1.3- L'entretien directif.....	64
2.4.1.4- Le focus-group.....	64
2.4.1.5- L'observation non participante .....	65
2.4.1.6- L'observation participante.....	66
2.4.1.7- Les récits de vie.....	66
2.4.2- Les outils de collecte des données.....	66
2.4.2.1- Le guide d'entretien .....	66
2.4.2.2- La grille d'observation.....	66
2.5- L'échantillonnage.....	67
2.7- Le déroulement de l'enquête .....	67
2.8- Les difficultés rencontrées et les stratégies mises en œuvre.....	68
2.6- Les techniques de traitement des données.....	69
<b>DEUXIÈME PARTIE .....</b>	<b>70</b>
<b>CHAPITRE III: LE GRIOT HIER ET AUJOURD'HUI .....</b>	<b>71</b>
3.1.1- L'originedes griots selon les légendes.....	71
3.1.2- Description de la circoncision en milieu manding .....	73
3.2- Les griots dans les villages d'autrefois .....	98
Tableau1 : Typologie des griots.....	101
3.3- Les griots dans la société moderne.....	105
<b>CHAPITRE IV : LES GRIOTS ET LE CHANGEMENT SOCIAL.....</b>	<b>111</b>
4.1- Les fondements de la transformation du statut des griots.....	111
4.3- La réalité des castes dans le passé.....	125
4.6- La mobilité sociale intergénérationnelle chez les griots.....	135

<b>CONCLUSION</b> .....	141
<b>Bibliographie</b> .....	143
<b>WÉBOGRAPHIE</b> .....	149
TABLE DES MATIERES.....	148
<b>ANNEXE</b> .....	155

## **ANNEXE**

### **➤ Guide d'entretien formulé à partir des hypothèses**

#### **Thème1: Le griot manding**

- Ce qu'est un griot dans la société manding.
- Comment devenir griot dans la société manding.
- Rôle du griot dans la société manding.
- Le rapport que le griot entretenait avec les membres des autres castes.

#### **Thème 2 : Le changement social**

- Chercher à savoir ce qu'est le changement.
- Chercher à savoir en quoi la société manding a changé.
- Chercher à savoir le pourquoi.
- Chercher à connaître les conséquences en général.
- Chercher à savoir ce qui a changé du rapport entre le griot et les autres membres de la société.
- Interroger les castes et ce qui en reste.
- La conséquence de l'existence des castes et de leur disparition.
- Interroger la mobilité sociale de type intergénérationnelle chez les griots à partir des changements d'activité professionnelle.

#### **Thème 3 : Le statut**

- Chercher à connaître ce qui différencie le griot d'un non-griot.
- Ce qui est socialement réservé au griot.
- Chercher à comprendre pourquoi le griot dans la société manding.
- Comparer le griot actuel du griot d'autrefois.

#### **Thème 4 : L'adaptation des griots**

- Chercher à comprendre pourquoi le griot existe toujours dans la société manding.
- Les stratégies que développe le griot face aux changements.
- Chercher à comprendre le rapport qui existe entre le griot et son public.
- Voir si les fonctions et conditions sociales du griot actuel sont différentes de celles du passé.

## **Thème 5 : Le griot et la mobilité sociale**

- Voir si le fils de griot reste toujours griot.
- Voir si les griots ne se marient qu'entre eux seulement.
- Voir s'il existe une activité interdite aux griots.
- Le mariage intercaste.
- Mariage entre *ñamaalo*.
- Ce qui bloque le mariage intercaste.
- Ce qui motive le mariage intercaste.

## **Thème 6 : Le griot et la continuité de la tradition**

- Chercher à comprendre si c'est le griot qui assure toujours la perpétuité de certaines traditions par exemple donner le nom au nouveau-né.
- Chercher à comprendre si c'est le griot qui est le porte-parole lors des cérémonies.
- Chercher à savoir si c'est le griot qui assure la médiation dans certains cas comme durant les cérémonies comme le mariage, le baptême, les cérémonies funéraires ; le rôle d'intermédiaire dans les démarches de demande en mariage.
- Chercher à savoir si c'est le griot qui anime toujours les cérémonies.

### **Transcription en version manding de la chanson présentée à la page 92**

Pour la circonstance, nous nous sommes servi du « Lexique mandinka-français » de Denis Creissels<sup>222</sup>.

*'ñ ka wo mansa kanjurdana mñ fo alu ye, mansa ke le mu mansa ke mñ ya lón ne ko a tajireyaa ta; aduñ a te nñ a ye lúntañ lu soto, nñ aye lúntañ lu nií bo kinola i nñ a la sufa le karta i ka kónton, nñ simañ mu a lu telu le kata alu ye siman. Wo sufa muka tara ku njino la die, niñ lúntañ be domoro la na diyamuta, bitun a te sufa ye ta a fo mansa ye i la lúntañ diyamutale. A nata lúntañ ke saba soto, wo lúntañ ke sabo lu nata a lúntanyaa, kabirinñ i futata ye silo dantee. Tumomñ ye bandi, a ye saajiyoo san a ya fa i ye.*

*Ye tabiro ke i ye ye i bandi ye i la kónton samba i ye ye kónton, i kaduta kónton kunna a ye sufa kili a ko a ye i nñ ye ta kónton. I tata i sita kino kunna, folofolo ye a bulo*

---

<sup>222</sup> Denis Creissels, Lexique mandinka-français (état provisoire, mars 2011), consulté le 11/ 10/ 2015 sur [http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique\\_mandinka\\_2011.pdf](http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-lexique_mandinka_2011.pdf).

*bula kino kono, a ye kino bii a ye a tiliŋ a daa la, a ye mondo murundi kinimiran kono. Sufa ko a ye munemu? A ko a ye mansa ko a ye sadijo le faa nteluye bari nte ye ñiŋ kino tiliŋ nda la wulu suubo le norata na. Kabirin wo ye wo fo a ye i bandi, fulandian ye a bi a ye a tiliŋ a da la, wo fana ye mondo seyindi die. Sufa ko a ye munemu, a ko a ye muso miŋ ye ñiŋ kino tabi, a ka ye muso ñiŋ mma fo a be larin laran kan a be kuuran diŋ, a ko a ye bari a be nna kino tabila wati miŋ a man tara seneya riŋ. Sabandian ye a bii, a ye a tiliŋ a daa laa, wo fana ye mondo seyindi die. Sufa ko a ye munemu? A ko aye niŋŋ mansa ke miŋ ye a lón ne ntelu mu a la lúntaŋolu ti, a ko a ye a be seyrin mansa ke miŋ na palaso to teŋ a ye a mira wolemu a fama ti, wo man ke a fama ti. Sufa ko a ye ko Moro, a ko a ye ko nnamu, a ko a ye ko nse ñiŋ dolu bee la komo fono mansa ye le, bari i te la ñiŋ kumo wo kuliyata baa ke nte wo fo no la mansa ye, sayin batu ŋata mansa kili naŋ a lu bee ye seyi a lu la kumo kan.*

*Ye mansa ke kili naŋ, mansa ke bina tuma miŋ na, sufa ye wo kumo fo a ye, a dunta buŋo kono a ye a la ke ŋaro taa. A ye hawsaro saba, a sawunta a sita kirke kuŋo to, a ko sufa ye tamba, i tambita i tata lúntaŋo lu noma. Ye lúntaŋolu kili i funti ta naŋ buŋo kono i lota, a ko i ye ko mbina kumo miŋ fola a lu ye na lu bolo ta ma, a lu ye nfa a lu ye ke mansa ti ñiŋ banko kan. Bar niŋ a lu la kumo walita, a lu bee la kumo keta faniya ti, bii duwo lu be idaninin na a lu la dian ne, mbe a lu fala le, nte le mu mansa kandiundana ti.*

*A ko foólofoólo<sup>223</sup> ye i te ko niadi ?Folofolo ko a ye ko kabirin ye kino londi nte le fol oye mbulo bula dieto, kabiriŋ ŋa tiliŋ nda la wulu subo le nora ta na, i dun i te ko i ye sadio le fa nŋe.*

*A ko a ye ŋa sadijo saŋ miŋ ma a bi dian ne, a ko sufa ye taa wo keba kili naŋ. I tata keba kili naŋ, keba nata a ko a ye keba, keba ko a ye namu, a ko ye ŋa mu ne saŋ i ma? Keba ko a ye sadijo. A ko a ye na lúntaŋ lu ko wulu subo le norata i laa. Keba ye a kuŋ yinka. A ko a ye mansa kandiundana, a ko a ye namu, a ko a ye nte la saakotoŋ, ko in, ka birin a baa ye a wulu, ko in, a ko a ye kabirin a baa ye a wulu, baa faa ta le a man hani a newun fan. A ko a ye a ye a tara wulu dimba be na suwo kono, nka sadijo ndiŋo samba nka a di wulu dimba la a ka a susu dif o sadijo tata fo a menta, fo a ye niama gnimo no. ii ko wo ye i te la kumo keta toŋna ti, wo tata dionkoto a fan ye wo mafaŋo na.*

<sup>223</sup> Ici foólofoólo veut dire “le premier”, mais ne figure pas en ces termes dans le dictionnaire de D. Cresseils.

*Ye fulandiaño njininka, fulandiaño ko a ye ko mansa kandiundana, a ko ye namu, a ko a ye kumo miñ bota nte daa, kabiringñ ña dionko tiliñ ndala la, nko muso miñ ye na kino tabi, nma fo a be larin larañ to a be kuran diñ, bari a be na kino tabi la timbo miñ na a man tara seneyariñ.*

*A ko muso miñ ye kino tabi a bi dian ne. I tata ye wo kili nañ. Ye muso gnininka, muso ko a ye mansa kandiundanan, a ko a ye namu, a ko a ye lúntañ ye miñ fo a ye toгна le fo. A ko a ye nbe i la kóntoñ tabila timbo miñ na a ye a tara le kuro be na, bulo sii baliya be na. ii ko wo fana ye ta dionkoto diel.*

*Ye sabandiaño kilinañ, sabandiaño nata, a ko a ye i te ko niadi le, a ko a ye i te le mu mansa kandiundanan ti, a ko a ye ha, a ko a ye i ko ye i fama le la palaso taa, a ko a ye ha, a ko a ye wo man ke i te fama ti. Ye miñ na palaso ta dian wo manke i te fama ti. À ko di, a ko a ye ha. A ko di, a ko a ye ha, a ko a ye aduñ nbama be dian ne ko. I tata ye a bama kili nañ. Báa nata a lo ta, a ko a ye ñiñ ko nte be palaso miñ to, nman tara baaba la palaso to, a ko mansa ke miñ ye ñiñ bamko mara wo manke nte faamati. Muso keba ko a ye mansa kandiundana, a ko a ye namu, a ko a ye i se hekatu. A ko a ye i fama ye muso kononto le njiniñ, nte le mu tandiaño ti, ñiñ be a be diñ njino la. A ko a ye a nata moro le kili nañ, wo moro nata a dunta kaluwa la, a funti ta, a ko i fama ye ko i la sufa kari be a niññ i la manio labaño le dundi la buño kono, i be suta kilin ne ke la, wo suta kiliño a be deboo soto la, wo deboo a be ke dinñ ke le ti wo diñ ke wo le be ñiñ banko mara la. A ko a ye wolemu i te mansadiundana ti. Ho mansa ke dji ta suwo kan lúntaño lu ye a kuño kuntu”.*