

L A U R A M A K A R I U S

## Observations sur la légende des griots malinké

Dans un article intitulé « La légende des griots malinké », Hugo Zemp [31] a groupé vingt-sept légendes, plus deux versions d'un mythe, se référant à l'origine des griots malinké qui se désignent par le terme de *jéli*. Il n'a pas échappé à l'auteur que les récits présentent un motif commun, celui du sang qui, d'après son expression, les relie entre eux comme un fil rouge [31, p. 638]. Cette interprétation, toutefois, est à peine ébauchée, alors qu'une analyse ethnologique plus poussée, prenant son départ des observations de Zemp, pourrait envisager la possibilité que d'autres aspects de ces récits, qui au premier abord ne retiennent pas l'attention, soient non seulement importants, mais nécessaires à l'explicitation, sur le plan symbolique, de la nature, de la situation, des fonctions et des prérogatives que la tradition assigne aux griots. La même analyse devrait permettre de démontrer certaines contradictions et de dissiper certaines obscurités que ces textes contiennent.

Le mot *jéli* signifie « sang » [31, pp. 630-632] et le caractère d'« homme de sang » du griot est mis en évidence par L<sub>1</sub><sup>1</sup>, où il prend en main deux têtes coupées ; par L<sub>3</sub>, L<sub>17</sub> et L<sub>18</sub>, où il boit le sang du Prophète ; par L<sub>22</sub>, où il boit le sang de son frère aîné ; par L<sub>24</sub>, où il conduit au combat, afin qu'ils y soient tués, sept de ses huit enfants, dont le sang doit couler sur son luth. En L<sub>26</sub>, il est dit : « Les premiers griots accompagnaient leurs chefs au combat. Lorsque les grands guerriers tuaient des ennemis, les griots coupaient la tête des cadavres. Ils chargeaient les têtes coupées sur l'épaule et les apportaient au village comme preuve des exploits héroïques des guerriers. Le sang des têtes coupées coulait sur leurs corps et c'est pourquoi ils furent nommés *jéli*. »

1. Le symbole L<sub>x</sub>, « légende », a été adopté par Zemp pour la présentation de ses récits.

L<sub>27</sub> donne une autre explication de la souillure sanglante des griots : leur ancêtre Sourakata, ayant été désigné par Mahomet pour transporter et distribuer la viande, « était toujours souillé de sang ». Deux légendes, L<sub>23</sub> et L<sub>25</sub>, font état d'autres meurtres commis par le premier griot. Enfin, dans les deux versions, dogon et mandingue, d'un mythe cosmogonique, le griot, comme l'observe l'auteur, est « issu du sang ». Il s'agit du sang du sacrifice de Nommo ou de Faro. « Le sang apparaît comme un élément essentiel dans les légendes ' populaires ' comme dans le mythe ' savant ' », observe Zemp en concluant son article, et il ajoute que cet élément se retrouve aussi bien dans les récits malinké que dans ceux recueillis dans des sociétés où le nom vernaculaire pour « griot » ne montre aucune ressemblance phonique avec le mot « sang » [31, p. 641].

D'autre part, l'auteur indique aussi que, dans un groupe de légendes, le comportement du griot ancêtre se caractérise par un « acte excessif » : il tue son frère cadet (L<sub>23</sub>), ses fils (L<sub>24</sub>), la favorite de son chef (L<sub>25</sub>). Le motif de l' « acte excessif » se retrouve, affaibli, dans le récit où l'on voit le griot couper la tête des ennemis tués par d'autres, et transporter de la viande ou des corps sanglants. Ces « actes excessifs » sont vus par l'auteur comme liés au « motif du sang » [31, pp. 638-639].

Or, que sont ces récits d' « actes excessifs » ? Des récits de meurtres, et en particulier de meurtres de consanguins et de proches parents, meurtres qui produisent un résultat magique. Au meurtre du frère cadet est liée la découverte du tambour (L<sub>23</sub>) ; au meurtre des sept fils (L<sub>24</sub>) fait suite l'apparition du *dansi*, chant de combat, et le fait que le luth se met magiquement à chanter. Le forgeron qui avait fabriqué l'instrument avait averti Gassire (un fils de roi auquel il avait été prédit qu'il deviendrait griot) que le sang de ses enfants devait couler avant que le luth ne se mette à chanter. « Gassire part au combat avec son fils aîné qui y est tué. Il porte le cadavre de son fils sur l'épaule. Du cœur du fils aîné, des gouttes de sang tombent sur le luth qui est suspendu sur le dos de Gassire. Mais le luth ne chante toujours pas. Sept jours de suite, Gassire part au combat et perd chaque fois un de ses fils. Chaque fois, il charge le cadavre sur son épaule et le ramène. Le sang de ses fils tombe goutte à goutte sur le luth. » Parti dans le désert avec sa femme et son huitième fils, il entend une nuit la voix du luth.

Nous avons dans cette légende un exemple bien caractérisé de la puissance magique du sang. Le sang est nécessaire afin que le luth se mette à chanter, et Gassire sacrifie ses enfants les uns après les autres, le meurtre étant à peine déguisé en mort au combat, pour parvenir à ce résultat. Il commet ainsi une très grave violation d'interdit. Le sang étant considéré (quand il n'est pas investi d'une signifi-

cation qui en écarte le danger) comme une matière hautement dangereuse, l'acte de le répandre, sa manipulation, son contact sont proscrits par un tabou, encore plus rigoureux en ce qui concerne le sang consanguin. Ce sang, le plus dangereux, est aussi le plus efficace aux fins de la sorcellerie<sup>1</sup>.

En faisant en sorte que ses fils soient tués (on sait que le meurtre d'un consanguin est le plus grand crime tribal), en transportant leurs cadavres de manière que le sang s'égoutte sur le luth et l'active, Gassire s'est nettement caractérisé en tant que violateur magique de tabou. La prédiction se réalise : il porte le luth, il est devenu griot.

L<sub>23</sub> nous raconte, sous un camouflage plus épais, une histoire semblable. Au meurtre du frère cadet, commis par le premier griot, fait suite la découverte du tambour. Le meurtre est présenté comme accidentel et la découverte comme fortuite, mais, ainsi que l'observe Zemp, bien que le mot « sang » ne soit pas prononcé, le récit a en commun avec le précédent le transport du cadavre, et, dans les deux cas, le griot a commis un « acte excessif » [31, p. 636]. Nous dirons que dans les deux cas le premier griot a commis une violation délibérée d'interdit, laquelle a produit le résultat magique recherché : l'obtention d'un instrument musical, par la possession duquel il se caractérisera.

Le meurtre de la favorite du chef (L<sub>25</sub>) à laquelle l'esclave, qui deviendra le premier griot, a coupé la tête par erreur (ou plus probablement par désobéissance), semble aussi produire un effet magique : la bouche de l'esclave devient « forte » et il chante les louanges en l'honneur du chef. L'effet magique dû au meurtre est attribué au médicament donné à l'esclave par un marabout.

L<sub>23</sub>, L<sub>24</sub> et L<sub>25</sub> présentent donc des violations de tabou plus ou moins nettement caractérisées, et Zemp les définit ainsi en qualifiant ces meurtres d'« actes excessifs ». Il emploie un terme parfois usité, dans le langage ethnologique, pour désigner la violation de tabou : terme qui, en fait, ne dépeint qu'un des aspects de la violation — l'excès —, en ignorant les autres. L'auteur pressent que ces crimes ne sont pas qualitativement différents des autres épisodes illustrés par la légende des griots : la décapitation des cadavres ennemis, le transport de la viande sanguinolente, etc. Mais il ne saisit pas que tous ces actes sanglants, et parfois non sanglants (comme le projet de couper la tête de Mahomet), sont reliés ensemble non seulement par le « fil rouge » du sang, mais par celui moins voyant de la violation magique des interdits. Le meurtre des consanguins, le meurtre tout court, la manipulation des cadavres, l'ingestion de sang humain, la

1. Pour le tabou du sang, cf. 17, pp. 52 sq. Pour des exemples africains d'emploi du sang consanguin en sorcellerie et de meurtres magiques de consanguins, cf. 2, p. 175 ; 7, pp. 249-250 ; 9, pp. 253-254 ; 13, pp. 134 et 146 ; 14, p. 173 ; 16, pp. 31-32.

distribution et le transport de viandes saignantes, la souillure sanglante — tous ces actes sont, au même titre, des violations du tabou qui interdit le contact avec le sang et avec les matières qui lui sont apparentées. La transgression de ce tabou confère au violateur la force magique inhérente au sang [**16**, pp. 33 sq. ; **18**, pp. 222 sq.].

Dans cet éclairage, les récits du deuxième groupe — le premier griot boit le sang de Mahomet (L<sub>17</sub> et L<sub>18</sub>), de son frère aîné (L<sub>22</sub>), ou mange un morceau de chair de son frère (L<sub>19</sub>, L<sub>20</sub> et L<sub>21</sub>) — n'apparaissent plus comme des manifestations d'alliance de sang<sup>1</sup>, mais comme des actes de sang qui conviennent au violateur, auquel le cannibalisme n'est pas étranger. Il ne peut d'ailleurs y avoir d'alliance de sang entre frères, et ce contresens montre qu'une signification nouvelle a été plaquée, tant bien que mal, sur des récits dont la signification originale n'est plus comprise.

Parce qu'il viole le tabou sur lequel repose l'ordre social, le violateur magique d'interdit est dépeint dans les mythologies comme un personnage antisocial [**16**, p. 50 ; **18**, pp. 222-223], comme le rebelle qui défie l'autorité, qu'elle soit sociale ou religieuse. Il est souvent l'adversaire des divinités et de leurs mandataires terrestres. Il n'est donc pas surprenant que, dans presque tous les récits islamisés recueillis par Zemp, l'ancêtre des griots apparaisse comme l'ennemi de Mahomet. Il fomente un complot pour le tuer, le blesse et boit le sang de sa blessure (L<sub>3</sub>). Il se refuse à prier (L<sub>5</sub> et L<sub>6</sub>). Il l'attaque, décidé à lui couper la tête (L<sub>6</sub>) (cf. aussi L<sub>4</sub>, L<sub>7</sub>, L<sub>8</sub>, L<sub>9</sub>, L<sub>10</sub> et L<sub>27</sub>). Le fait que Sourakata, l'adversaire du Prophète, soit ensuite représenté apologétiquement comme le plus fidèle des convertis n'entame pas le sens caché du récit.

La contradiction est patente : le violateur magique d'interdit qu'est l'ancêtre des griots ne peut être dépeint que comme l'adversaire de l'autorité religieuse, mais les griots islamisés ne peuvent se concevoir un ancêtre qui ne soit un compagnon dévoué du Prophète. Un récit boiteux, fondé sur un piètre jeu de mots, fait le joint entre ces deux exigences en conflit : au cours d'une guerre Sourakata est arrêté parce qu'il se refuse à prier. Lorsqu'on le torture, il crie et demande pardon. Alors Mahomet dit : « Puisqu'il crie bien, ne le tuez pas ! Il va rester chez nous et crier. Tous les enfants et les petits-enfants de Sourakata seront griots » (L<sub>5</sub>). Les cris du mécréant torturé sont pris pour la récitation de louanges, en jouant sur le sens de l'expression « crier sur quelqu'un », courante chez les Africains francophones [**31**, p. 617].

1. Comme le pense Zemp [**31**, p. 638]. Pour la relation d'alliance avec le griot, cf. **31**, pp. 633-634. Pour la relation d'alliance avec le forgeron, cf. **16**, pp. 46 sq.

La contradiction, qui fait de l'ancêtre des griots en même temps l'adversaire et le fidèle compagnon du Prophète, donne lieu à des inversions du sens de ces récits. En L<sub>4</sub>, c'est Mahomet qui s'enfonce dans le sol (contrairement à ce qui se passe en L<sub>6</sub>, L<sub>7</sub>, L<sub>8</sub>, L<sub>9</sub>, et L<sub>10</sub>), et l'optique du miracle est invertie. Le sang de Mahomet est bu par Sourakata une fois par hostilité (L<sub>3</sub>) et deux fois par amitié (L<sub>17</sub> et L<sub>18</sub>).

Relevons encore, dans ces récits, quelques traits qui contribuent à souligner la violation d'interdit. En L<sub>11</sub>, les instruments de musique qui feront tomber la ville assiégée sont apportés par Satan. Il peut paraître illogique que Mahomet accepte de collaborer avec le diable et même de passer un contrat avec lui ; mais le diable est souvent associé à la violation de tabou, et le fait que les instruments musicaux aient été apportés par lui indique leur caractère *impur*, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

En L<sub>9</sub>, nous trouvons une indication de l'ambivalence inhérente à la violation et qui est l'ambivalence propre au sang<sup>1</sup>. L'ancêtre des griots aura deux fils qui donneront naissance à deux lignées : l'une fidèle au Prophète, l'autre « avec la malédiction, avec les *korté* [procédés maléfiques] qui tuent et font enfler les membres ».

La légende des griots malinké fait état d'autres traits qui confirment le caractère violateur de ces personnages : ce sont les interdits de « non-violence » dont nous avons montré qu'ils sont en relation constante avec la violation du tabou du sang et qu'ils s'assortissent des fonctions de pacificateur<sup>2</sup>. Nous comprenons ainsi pourquoi, en L<sub>1</sub>, l'ange de Dieu dit à son esclave qui est aussi son griot : « Va dire aux deux chefs de cesser cette guerre. » Et aussi pourquoi le griot, avant de formuler sa demande, prend deux têtes coupées dans ses mains : il explicite ainsi sa nature d'« homme de sang » qui lui donne le pouvoir d'arrêter le combat. On comprend la raison pour laquelle les deux chefs obtempèrent à l'ordre d'un esclave, et on saisit le sens du commentaire du marabout : « Si deux hommes sont en palabre, c'est le griot qu'on envoie pour refroidir le cœur de chacun. »

Le récit L<sub>3</sub> est en apparence incohérent. L'ancêtre des griots refuse de se convertir, décide de tuer le Prophète, le blesse, boit le sang de sa blessure et est maudit par lui. Cependant, contre toute attente, les descendants de ce coupable, les Yéli, deviendront des orateurs, des conseillers et « commanderont les chefs ». Il y a là une « anomalie » qui a été relevée par Arcin, mais, dans le contexte que

1. A un niveau moins profond, l'ambivalence traduite par les deux lignées contrastantes peut se rapporter à la contradiction qui fait de l'ancêtre griot en même temps l'adversaire et le fidèle du Prophète [16, p. 35].

2. Le forgeron a les mêmes prérogatives de pacificateur et de conseiller [16, pp. 41 sq.].

nous avons indiqué, la logique interne de la légende s'éclaire. Descendants d'un violateur, violateurs de tabou eux-mêmes, les Yéli ne peuvent subir de violence, ils sont intangibles, et la violence ne peut être exercée en leur présence. Grâce à cette prérogative, ils peuvent s'entremettre, concilier ceux qui se disputent, se faire écouter en tant qu'orateurs et conseillers et même imposer leur volonté aux chefs.

Comme nous l'avons vu (L<sub>5</sub>), l'ancêtre des griots est torturé. Mahomet le fait relâcher avec la curieuse motivation qu'« il crie bien ». Il dit : « ne le tuez pas » ; et il ajoute : « ne faites pas de mal aux griots ». La défense d'exercer la violence contre les griots est attribuée au Prophète, ainsi que les fonctions de pacificateur qui s'associent à cet interdit : « Depuis ce jour, s'il y a un palabre, si un homme se met en colère, le griot frappe son tambour d'aisselle et dit : ' Laisse l'autre en paix ! ' »

L<sub>6</sub> est un récit particulièrement intéressant. Dans sa première partie, la légende explique l'intangibilité de Sourakata par le port d'un morceau du turban de Mahomet qui lui a dit : « Entortille-le autour de ton front et rien ne t'arrivera. » Ainsi l'ancêtre des griots, qui a failli à sa promesse de tuer Mahomet, peut retourner à la Mecque sans crainte de représailles.

Dans sa seconde partie, le récit justifie le fait qu'un griot ne porte pas d'armes<sup>1</sup>. Il se note ici un flottement caractéristique. C'est Sourakata qui a distribué les armes, étant officier dans l'armée, sans en garder pour lui-même ; mais c'est Mahomet qui assume la responsabilité du fait en disant : « J'ai oublié de te garder ta part. » Il lui dit : « Bon, tu resteras avec moi, tu porteras mon fusil et tu chanteras pour moi. » Dans la logique qui sous-tend le récit, les motifs qui empêchent le griot de porter les armes devraient, à plus forte raison, empêcher le Prophète, évidemment supérieur à tout autre humain dans la hiérarchie des êtres « sacrés », d'en porter aussi. C'est pourquoi le griot, désarmé, devrait porter le fusil de Mahomet. Mais finalement il ne le portera pas : « Puisqu'il ne restait plus d'armes, Mahomet lui donna la *kóra* [grande harpe-luth]. »

Dans L<sub>16</sub>, la violence est exercée sur Sourakata, fidèle au Prophète. Il se présente à ses persécuteurs en compagnie de ce dernier. On lui ficelle les jambes, on le frappe et on veut le tuer. Mais il invoque Allah. « Personne ne put le toucher. Ils le relâchèrent. » Ici aussi, son intangibilité est attribuée à son ralliement à Mahomet, et c'est à la présence de celui-ci que semble être due l'impossibilité d'exercer la violence sur le griot. Pourtant en L<sub>25</sub>, bien que Mahomet ne soit pas présent et bien que le griot ait commis un grave forfait, les gens ne purent

1. La défense de porter des armes fait partie de l'ensemble d'interdits que nous avons appelés de « non-violence ».

pas lui couper la tête, mais ils coupèrent la tête de quinze autres personnes ! C'est à cause de son état de violateur, et non grâce à la protection du Prophète, que le griot, comme les autres gens « castés », est intangible.

Dans la perspective islamique, l'intangibilité propre du griot est parfois projetée sur le Prophète. Les flèches divinatoires de Sourakata sortent avec l'inscription « cela ne lui fera pas de mal » et son cheval ne peut le poursuivre (L<sub>10</sub>). Et la crainte d'écoulements sanglants, motivation réelle des interdits de « non-violence », se rapporte au sang du Prophète : c'est ce sang-là qui ne doit pas couler. « La terre refusait le sang ; de leur côté, le ciel, les feuilles et les souches d'arbres faisaient de même. Ils ne voulaient pas que le sang de Mahomet fût versé » (L<sub>17</sub>). « Sourakata ne voulut pas que le sang [de Mahomet] soit versé par terre » (L<sub>18</sub>).

On ne saurait certes prétendre que la violence soit exclue du comportement du griot et de son entourage. Ces récits tournent presque tous autour d'actes de violence qu'il subit ou dont il est l'auteur. C'est là un des aspects de la contradiction qu'il incarne en tant que violateur de tabou. Le violateur commet des actes de sang qui le qualifient comme tel ; et ce sont ces actes qui, le plaçant avec son entourage en imminence de danger de sang, rendent désirable que la violence ne soit pas exercée, afin que les écoulements de sang, que l'on craint, puissent être évités. Les prescriptions de « non-violence » ont surtout une valeur symbolique : ces comportements stéréotypés semblent avoir pour rôle de souligner une situation, de rendre manifeste un état de danger. Le caractère, en apparence incohérent, des interdits de « non-violence » dans un tissu d'actes violents et meurtriers, doit appeler l'attention sur leur raison d'être cachée et donc sur leur valeur significative.

La « non-violence » a pour corollaire le « pillage rituel » [16, p. 42] ; les allusions à des comportements de ce type ne manquent pas dans la légende des griots. « A qui que tu t'adresses, partout on te donnera quelque chose, aucune porte ne se fermera devant toi », dit Mahomet à Sourakata, auquel il a « oublié » de donner son arme. « Depuis lors, chaque fois qu'un griot vient devant une maison et chante, il reçoit des cadeaux » (L<sub>6</sub>). Les cadeaux obligatoires à certaines personnes sont une des formes que prend le « pillage rituel ». Les cadeaux au griot apparaissent en L<sub>19</sub>, L<sub>23</sub>, L<sub>25</sub> (don d'un cheval), et, en L<sub>27</sub>, Mahomet dit : « Donnez-lui tout ce qu'il demande. »

La légende des griots malinké contient donc les éléments suivants qui les caractérisent en tant que violateurs de tabou : 1) le contact avec le sang et les chairs saignantes, la souillure sanglante, soulignés à plaisir ; 2) les violations de tabou (meurtres et, en particulier,

meurtres consanguins, manipulations sanglantes, transports de cadavres), suivies d'un résultat magique ; 3) la caractérisation en profondeur, sous le vernis du conformisme islamique, de l'ancêtre des griots en tant qu'adversaire de Dieu, de la religion, du Prophète ; 4) les interdits de « non-violence » et les fonctions de pacificateur qu'ils entraînent ; 5) le « pillage rituel » sous la forme de collecte de cadeaux qui ne peuvent être refusés aux griots. Ces éléments ne sont pas réunis au hasard, mais sont interdépendants les uns des autres.

Ce corps de récits dont nous avons constaté la cohérence interne est aussi cohérent avec les données plus générales que l'ethnographie africaine fournit sur les griots.

Comme on le sait, les griots forment l'une des catégories d'hommes dits « castés » que l'on trouve dans de nombreuses sociétés d'Afrique. Les forgerons, les corroyeurs, parfois les barbiers et les bouchers forment des catégories parallèles. Marcel Griaule a assimilé à ces « hommes castés » les *inne puru* dogon, hommes *impurs*, qui peuvent accomplir des besognes interdites aux autres hommes parce qu'elles entraînent la violation d'un tabou et donc une souillure : crépir la maison des femmes menstruantes ou enterrer les femmes mortes en couches [4, pp. 136-137 ; 10, pp. 261-265 ; 23, pp. 55 (n. 2), 268, 532-533].

Sur le plan mythique, la condition des *inne puru* est expliquée par des violations de tabou commises par leurs ancêtres qui se seraient chargés du transport en brousse des cadavres des femmes mortes en couches : violations semblables à celles qu'ils commettent eux-mêmes et qui sont des transgressions du tabou du sang. De leur côté, les artisans « castés » — barbiers, bouchers, corroyeurs — effectuent des besognes qui les placent en contact avec le sang, ce qui suffit à expliquer leur ségrégation sociale. Quant aux forgerons, l'étude des interdits, des comportements, des coutumes, des rites et des mythes qui les entourent, conduit à la conclusion qu'ils violent délibérément le tabou du sang, dans le but d'assurer magiquement le succès des opérations de la fonte et de la forge [16, p. 42].

Les griots font partie de ce groupe d'hommes que des raisons différentes — professionnelles, rituelles ou traditionnelles, mais qui ont en commun une compromission sanglante — ont placés dans une même situation d'individus dits « castés », c'est-à-dire relégués en marge de la société et soumis à des interdits particuliers. Comme eux, ils sont marqués par une impureté physique qui semble être inhérente, ineffaçable et contagieuse. « On ne peut dégriotter un griot », écrit Tautain [28, p. 348]. Le contact sexuel, ou le simple soupçon de quelque forme d'intimité, suffit à rendre griot. Les parents d'une griotte disent au père de l'amant de leur fille : « Ton fils est devenu griot comme nous » (L<sub>1</sub>). La présence sur sa bague d'un peu de l'argile



portée par une potière griotte suffit à contraindre un guerrier, qui était un homme libre, à devenir griot. Il « se résigna et commença à frapper le tambour d'aisselle » (L<sub>2</sub>). En général, on répugne au mariage avec les griots [31, pp. 614-615].

« Les Dialis, écrit Tautain, paraissent avoir une certaine part, assez importante, dans les mystères religieux [...]. Ils partagent avec les forgerons un certain nombre de spécialités, dont les exorcisations » [28, pp. 344-345]. André Schaeffner écrit du griot de passage chez les Dogon : « Griot et magicien sont un peu de même espèce » [26, p. 42]. « Ils peuvent s'imposer par leur puissance magique » [27, p. 16]<sup>1</sup>. Il possèdent des talismans puissants dont ils n'hésitent pas à faire usage maléfiquement [6, p. 108]. Les griots partagent avec les autres *nyamakala*, ou « gens castés », les pouvoirs magiques qui sont conférés par l'*impureté*.

Nous avons vu que les griots malinké sont frappés par les interdits de « non-violence », qui d'ailleurs concernent l'ensemble des *nyamakala*. Archinard écrit : « Si parmi les prisonniers se trouvent des griots et des forgerons, comme cela a été vu pour un certain nombre de nos partisans pris par Samory, alors que tout le monde était fusillé, on se contente de couper une main au griot et le forgeron est relâché ou gardé prisonnier, mais il a toujours la vie sauve et n'est pas mutilé » [1, p. 255]. « On ne fait jamais un griot captif », écrit Tautain [28, p. 345]<sup>2</sup>.

Le rôle de pacificateurs que jouent les *nyamakala* est aussi indiqué. « Autrefois ils servaient de ministres plénipotentiaires en cas de graves conflits entre familles influentes ou entre deux clans » [27, p. 16]. Et s'ils parviennent à conseiller et même à commander des chefs (du moins symboliquement), c'est qu'« ils peuvent obliger [les nobles] à faire leur volonté » [27, p. 16].

On trouve dans le matériel ethnographique de nombreuses indications sur les largesses et les concessions qui sont traditionnellement faites aux griots. Dans une légende africaine recueillie par Denise Paulme, les griots d'un roi désirent que celui-ci reprenne une ancienne épouse. Ils lui offrent une fête et refusent les cadeaux qu'il leur présente, en demandant en échange qu'il obtempère à leur désir. « Je n'ai rien à vous refuser, dit le roi » [24, p. 25].

D'après ce récit, le fait que les cadeaux du roi ont été refusés entraînerait pour lui l'obligation de ne pas refuser la demande des

1. L'auteur parle ici des « gens castés » en général.

2. Les marchands d'Insalah ne prennent pas pour esclaves des forgerons, des cordonniers ou des griots, en accord avec la coutume bambara de ne jamais retenir prisonnier, en cas de conflit armé, un homme de caste. Celui-ci est relâché dès qu'il se fait connaître [22, p. 635].

griots ; en réalité, l'affirmation que « l'on ne peut rien refuser à quelqu'un » est un stéréotype destiné à rendre manifeste que cette personne se trouve dans une condition particulière, contraignant les autres à accéder à ses désirs. Ce stéréotype se rencontre dans des situations de « non-violence » et est généralement en rapport avec le « pillage rituel ».

En Mauritanie, un griot enlève parfois à une visiteuse, qui s'est rendue chez lui pour l'entendre chanter, une bague ou un autre objet de sa parure, que la famille devra ensuite racheter par un don proportionné à son rang [15, p. 750]. Ici on trouve une coutume de vol rituel proprement dit.

« Les guiriots, écrivait La Courbe en 1685, faisoient merveille à chanter mes louanges et celles de leur maître [...], enfin ils concluent à ce que vous leur donniez quelque chose. » Leriche, qui cite cet auteur<sup>1</sup>, dit des griots : « Ils reçoivent des cadeaux importants : animaux, bijoux, etc. ; mais, persuadés qu'ils trouveront toujours des âmes sensibles à leurs chants, ils vendent souvent les choses qu'on leur donne et, vêtus d'habits magnifiques, vivent largement, insouciant du lendemain » [15, p. 748]. Chez les Mandingues, « on ne peut refuser de donner à un griot » [28, p. 345]<sup>2</sup>.

Un récit lie les dons extorqués par les griots à leurs fonctions de généalogistes. A la mort du roi son père, un enfant parcourt le pays pour réclamer l'impôt que les sujets versaient annuellement au souverain ; mais les gens refusent de le payer, en disant qu'il ne les connaissait pas. Pour prouver le contraire, le jeune prince répète à chaque habitant du royaume sa généalogie : « Vous êtes le fils de telle ou telle personne, le petit-fils de telle autre. Mon père recevait tel objet du vôtre ; votre grand-père donnait tel animal au mien. Vous devez m'offrir telle chose, sans quoi vous serez inférieurs à vos ancêtres. » « Depuis lors le griot, fils ou petit-fils de ce prince, continue à demander des cadeaux et les exige comme dette » [3, p. 276].

Les légendes de ce type s'efforcent de justifier les cadeaux faits aux griots en les considérant comme le prix de leurs services de généalogistes ou des louanges qu'ils prodiguent ; mais il est légitime de mettre cela en doute, car les griots ne sont pas les seuls « à demander des cadeaux et à les exiger comme dette ». Ils partagent ce privilège avec d'autres « hommes castés ». Les forgerons exercent parfois un

1. Citant P. CULTRU, *Premier voyage du sieur de La Courbe fait à la coste d'Afrique en 1685*, Paris, 1913, p. 43.

2. Le nom Diebaté, ou Diabaté, par lequel on désigne la famille de griots qui descend de Dan Moussa Oulamba, serait une corruption de *diabakaté* (de *die* « refuser », et de *bakaté*), personne à laquelle on ne peut refuser un cadeau. Car, dit-on, Dan Moussa Oulamba savait si bien flatter qu'on ne pouvait s'empêcher de lui donner quelque chose [27, p. 14].

droit de pillage [16, p. 44]. Les *garanké*, travailleurs du cuir chez les Mandé, semblent avoir l'habitude d'exiger des dons, puisque les griots ont coutume de dire d'eux, non sans mépris : « Si les *garanké* demandent à quelqu'un un cadeau et qu'il leur est refusé, ils pissent sur lui ou salissent sa maison de leurs excréments. Mais nous ne faisons pas cela, nous chantons » [30, p. 33]. Ce qui semble vouloir dire que le chant des griots peut être lourd de conséquences pour ceux qui les auraient mécontents.

Rationalisation d'un usage dont la raison n'est plus comprise, la croyance que les griots reçoivent des cadeaux comme récompense de leurs louanges acquiert un rôle fonctionnel : elle conduit les griots à s'employer à flatter ceux dont ils reçoivent les offrandes, et ceux-ci à surenchérir, considérant que les louanges seront proportionnées à la valeur de leurs présents.

Dans l'ethnographie comme dans la légende, les griots présentent les traits qui vont de pair avec la violation de tabou. Il faut donc se demander pour quelle raison essentielle ils se définissent en tant que violateurs.

La légende du meurtre des sept fils, afin que leur sang coule sur le luth et que l'instrument se mette à chanter, pourrait bien donner la clé des violations du tabou du sang commises par les griots. On sait qu'en Afrique les instruments musicaux sont fréquemment arrosés de sang. Un exemple de l'*impureté* sanglante qui s'associe aux instruments et aux rites qu'ils accompagnent nous est fourni par l'emploi de la harpe-luth chez les Dogon.

Le jeu de la harpe-luth accompagne les sacrifices. Il exorcise les âmes des femmes mortes en couches, qui sont, pour ce peuple, une des représentations les plus frappantes de l'*impureté*. On verse sur l'instrument du sang « qui contient une part de la force bénéfique de la femme morte » (ce sang est cependant le plus *impur* et dangereux qui soit). Quand un vol a été commis, le prêtre du culte du *Yapilou* (culte qui s'adresse précisément aux âmes de ces femmes) joue auprès d'un bâton chargé des ornements des femmes mortes, qu'il a fait planter par un de ses aides, afin d'exécuter un rite de malédiction du coupable.

On joue aussi de la harpe « pour une maladie de *Yapilou* » et on sollicite l'intervention du harpiste quand un interdit a été violé. « Le simple geste de poser la harpe, en silence, au bord de la mare constitue à lui seul une purification ; la présence du symbole du sacrifié est l'équivalent d'une prière pour obtenir le pardon de celui qui est offensé » [11, pp. 220-222]. « Une maladie de *Yapilou* » est contractée à la suite de quelque infraction aux tabous, la harpe elle-même représente un objet violateur, et l'étude de la violation magique d'interdit

nous apprend qu'une violation est censée en annuler une autre [16, p. 33]. La harpe, en effet, chez les Dogon est construite avec des bois *impurs*, parce qu'ils représentent les fragments d'un corps démembré, celui du Nommo, et est elle-même l'image de ce sacrifié [11, pp. 211-214]<sup>1</sup>.

Cette harpe est jouée non par des griots, mais par des guérisseurs, des prêtres ou des devins recevant instructions et pouvoir d'un initié. A Kangaba, cependant, lors de la cérémonie septennale de la réfection du toit du sanctuaire (qui contient des objets rituels dont la vue est soustraite même aux officiants), les griots de Kela défilent en portant les harpes-luths. Ils prennent une part importante à cette cérémonie, au cours de laquelle tous les tabous sont levés. Autrefois, dit-on, un albinos était sacrifié avant la culture du fonio.

Le mythe, d'ailleurs, attribue au premier griot la fabrication de la première harpe-luth, trillée à l'image de l'arche de Faro, et aussi celle du premier tambour d'aisselle, tendu de la peau des deux premiers jumeaux de sexe différent, sacrifiés pour l'occasion [5, pp. 54, 56, 65 (n. 3), 68, 74]<sup>2</sup>. Rappelons aussi qu'une des légendes citées par Zemp attribue au griot la grande harpe-luth, comme un don du Prophète.

Du griot participant à la procession du *knenie*, parmi les « bouffons sacrés » du cercle de Bougouni, Viviana Pâques écrit que l'intérieur de son tambour est arrosé du sang des poulets sacrifiés. Le chanteur-sacrificateur *dyeli* porte fixé au poignet gauche une sorte de chasse-mouches que lui seul a le droit de toucher, fait de fibres auxquelles sont collées les plumes des poulets sacrifiés, et sur lequel il sacrifie au nom de chaque membre de la confrérie. C'est encore lui qui fait les sacrifices quotidiens [21, pp. 101-102 ; cf. aussi p. 108].

Il est également nécessaire de tenir compte, pour expliquer le caractère de violateurs rituels des griots, du rôle qu'ils jouent dans les cérémonies de circoncision et d'excision. Tautain dit que chez les Mandingues ils partagent avec le forgeron la fonction de circonciseurs, tandis que leurs femmes se chargent de l'excision des filles [28, p. 344]. Ces besognes sanglantes conviennent aux violateurs de tabous.

Zemp écrit avoir vu les griots malinké établis chez les Dan « rythmer sur le tambour le chant et la danse des jeunes filles à l'occasion de la sortie des excisées et circuler parmi les tambourinaires autochtones

1. L'interdit le plus sévère, pour la harpe est l'approche d'une femme en état de menstruation [11, p. 219], précisément parce qu'une *impureté* en efface une autre.

2. Sourakata serait descendu du ciel tenant dans ses mains le crâne de Faro sacrifié, qui fut le premier tambour [5, p. 45]. « Les rares griots que j'ai aperçus sur la falaise de Bandiagara [...] jouaient d'instruments à cordes, harpes ou violes », écrit Schaeffner [26, p. 42].

pendant une grande fête de circoncision et d'excision ». Il ajoute que dans un autre village presque tous les chants entonnés par les jeunes excisées étaient en langue malinké ; cela laisse supposer un rôle traditionnel important des griots malinké dans cette cérémonie. Le griot sert aussi d'intermédiaire pour remettre à une jeune fille vierge, lors de l'opération, les dons qui lui sont faits [30, p. 381]<sup>1</sup>. L'appel des donataires, sur la place du village, prend une forme organisée, sinon rituelle. Cette fonction laisse supposer que le griot est considéré comme spécialement qualifié pour s'approcher des jeunes filles qui sont doublement dangereuses, à cause de la ménarché et à cause de l'opération sanglante qu'elles ont subie.

Certains griots jouent un rôle rituel dans les cérémonies de circoncision, comme le *Turuno* des Kisi, personnage masqué, d'aspect carnavalesque, qui prend la tête de la file des garçons sortant de la forêt. Le *Turuno* accompagne les futurs circoncis, avant l'opération, de village en village. Jadis il visitait les cases, faisant peur aux femmes et recevant des noix de kola et de l'argent. L'auteur de ces observations ajoute qu' « il ne manque pas de se montrer lors des rituels d'excision » [25, pp. 25-26 et 37-40]<sup>2</sup>.

Ces personnages qui ne semblent pas partager la crainte générale du sang des circoncis et des excisées, et qui hantent les terrains *impurs* où les adolescents sont relégués, peuvent être rapprochés du *Kiwi nea* de la Guinée [12, pp. 98-101] et de ce *Chileya chawambanda* (*The Fool of the Women*, le Fou des Femmes) des Lunda, le seul être masculin à pouvoir pénétrer dans l'enceinte où se tiennent les rites de l'initiation féminine de puberté. L'auteur dit que *Chileya* est devenu, dans les dernières années, une sorte de clown ou de saltimbanque profane, ce qui laisse présumer qu'il aurait eu, auparavant, un rôle en rapport avec le cérémonial [29, pp. 22-23].

L'ethnographie américaine connaît aussi des danseurs masqués, ou des clowns, qui dansent lors des cérémonies de puberté des filles, par exemple chez les Apaches [20, pp. 87-111]. Il est intéressant de rappeler que chez les Miwok de Californie les danseurs qui s'exhibent en de telles circonstances sont désignés par un terme qui signifie « sang » [8, p. 294], comme les griots dits *jeli* en langue malinké.

*Juillet 1968.*

1. La présence des griots semble nécessaire ou du moins désirable aux fêtes d'excision [30, p. 381].

2. Les indigènes veulent minimiser l'importance de ce masque, ce qui indiquerait qu'il a un rôle délicat, en relation avec un tabou. L'auteur dit, cependant, qu'il s'agit « d'une sorte de griot », « non pas à vrai dire un musicien professionnel mais un cultivateur capable de bien chanter » (p. 26).

## BIBLIOGRAPHIE

- [1] ARCHINARD, M. L., « La fabrication du fer dans le Soudan français », *Revue d'Ethnographie*, III, 1884, pp. 249-255.
- [2] BURTON, W. F. P., *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*, Tervuren, 1961.
- [3] DIAGNE, A. M., et TÉLÉMAQUE, H. S., « L'origine des griots », *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, IV, 25, 1916, pp. 275-278.
- [4] DIETERLEN, G., *Les âmes des Dogon*, Paris, 1941.
- [5] DIETERLEN, G., « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes (JSA)*, XXV, 1, 1955, pp. 39-76.
- [6] DUPIRE, M., *Peuls nomades*, Paris, 1962.
- [7] FROBENIUS, L., *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, 1936.
- [8] GIFFORD, E. W., « Central Miwok Ceremonies », *Anthropological Records*, XIV, 4, 1955.
- [9] GLUCKMAN, M., « The Lozi of Barotseland », in E. COLSON and M. GLUCKMAN, eds., *Seven Tribes of British Central Africa*, London, 1951.
- [10] GRIAULE, M., *Masques dogon*, Paris, 1938.
- [11] GRIAULE, M., et DIETERLEN, G., « La harpe-luth des Dogon », *JSA*, XX, 2, 1950, pp. 209-224.
- [12] HOLAS, B., *Les masques kono*, Paris, 1952.
- [13] KUNTZ, M., « Les rites occultes et la sorcellerie sur le Haut Zambèse », *JSA*, II, 2, 1932, pp. 123-138.
- [14] KUPER, H., *An African Aristocracy*, London, 1947.
- [15] LERICHE, A., « Instruments de musique noire et griots », *BIFAN*, XII, 3, 1950, pp. 744-750.
- [16] MAKARIUS, L., « Les tabous du forgeron », *Diogène*, 62, 1968, pp. 28-53.
- [17] MAKARIUS, R., et MAKARIUS, L., *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, 1961.
- [18] MAKARIUS, R., et MAKARIUS, L., « Des jaguars et des hommes », *L'Homme et la Société*, 7, 1968, pp. 215-234.
- [19] MARWICK, M. G., *Sorcery in its Social Setting*, Manchester, 1967.
- [20] OPLER, M. E., *An Apache Lifeway*, Chicago, 1941.
- [21] PÂQUES, V., « Bouffons sacrés du cercle de Bougouni », *JSA*, XXIV, 1, 1954, pp. 63-110.
- [22] PÂQUES, V., *L'arbre cosmique*, Paris, 1964.
- [23] PAULME, D., *L'organisation sociale des Dogon*, Paris, 1940.
- [24] PAULME, D., « Une légende africaine du conquérant », *L'Homme*, VI, 3, 1966, pp. 19-40.
- [25] SCHAEFFNER, A., « Rites de circoncision en pays Kissi », *Études Guinéennes*, 12, 1953, pp. 3-56.
- [26] SCHAEFFNER, A., « Situation des musiciens dans trois sociétés africaines », *Ethnomusicologie*, XIX, 2, 1960.
- [27] SIDIBÉ, M., « Les gens de caste ou *nyamakala* au Soudan français », *Notes Africaines*, 81, 1958-1959, pp. 13-17.

- [28] TAUTAIN, L., « Notes sur les castes chez les Mandingues et en particulier chez les Banmanas », *Revue d'Ethnographie*, III, 1884, pp. 343-352.
- [29] TURNER, V. W., *Lunda Rites and Ceremonies*, Lusaka, 1953.
- [30] ZEMP, H., « Musiciens autochtones et griots malinké chez les Dan de Côte d'Ivoire », *CEA*, 15, IV-3, 1964, pp. 371-382.
- [31] ZEMP, H., « La légende des griots malinké », *CEA*, 24, VI-4, 1966, pp. 611-642.