Persee

Madame Monique Chastenet

Aux sources de l'histoire du pays soninké : le cas du Mali

In: Cahiers d'études africaines. Vol. 30 N°118. 1990. pp. 199-203.

Abstract
M. Chastanet — At the Sources of the History of the Soninke Country: The Case of Kingi (Mali).
In La graine de la parole, the subject of this article, Mamadou Diawara discusses the various types (whether from families or specialists) of historical oral traditions in the Kingi state from the fifteenth till the mid-nineteenth century. He relates these traditions' social and political functions to social changes, and analyzes the more or less formal ways in which they have been transmitted. Emphasis is laid on the roles of women and slaves.

Citer ce document / Cite this document :

Chastenet Monique. Aux sources de l'histoire du pays soninké : le cas du Mali. In: Cahiers d'études africaines. Vol. 30 N°118. 1990. pp. 199-203.

doi : 10.3406/cea.1990.1621

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1990_num_30_118_1621

BY: $ = creative commons

Monique Chastanet

Aux sources de l'histoire du pays soninké : le cas du Mali*

Le pays soninké a fait l'objet, ces dernières années, de nombreux travaux en rapport avec des questions d'actualité, comme l'émigration en France ou la crise de l'agriculture sahélienne. Le livre de M. Diawara en revanche, traite de l'histoire précoloniale d'une région du Mali encore peu connue, le Kingi ou royaume de Jaara d'après le nom de sa capitale. Par la période concernée, on peut rapprocher cette étude de celle qu'a récemment publiée A. Bathily sur l'État soninké du Gajaaga[1]. Mais ici, l'histoire du Kingi apparaît surtout à travers ses sources, puisqu'il s'agit d'une analyse des différents types de traditions orales historiques, de leurs fonctions socio-politiques et de leur mode de transmission.

Dans une première partie, l'auteur expose les grands traits de l'histoire du Kingi, depuis la mise en place de la dynastie Jawara au milieu du XV^e^ siècle jusqu'à son renversement par El Haj Umar en 1862, avant de nous présenter la stratification complexe de cette société. A côté de caractères communs à l'ensemble du pays soninké, comme le clivage entre hommes libres et esclaves, la position ambivalente des clients considérés tantôt comme « libres » — c'est le cas ici — tantôt comme un groupe social à part entière, ou encore la coexistence de familles guerrières et de familles commerçantes islamisées, cette région présente une originalité certaine. C'est avec le Gajaaga, situé à l'autre extrémité de la zone de peuplement soninké, l'État le plus centralisé et la société la plus hiérarchisée. Mais, dans le cas du Kingi, cette hiérarchie a été remodelée par la dynastie Jawara. Cette famille d'origine étrangère — on peut se demander pourquoi l'auteur n'a pas rappelé ce fait — s'est intégrée culturellement à la société soninké qu'elle a dominée, tout en lui imposant une autre stratification. Une « ligne de partage » est apparue au sein des guerriers, des marabouts et des clients, selon qu'ils s'alliaient ou non à la nouvelle famille dirigeante. Un aspect frappant de cette réorganisation sociale est l'évolution du terme « soninké » : à côté du sens culturel qu'il a gardé et qui s'applique à l'ensemble de la société, il a pris un sens restreint et péjoratif pour désigner les anciennes familles guerrières soumises par les Jawara. Il existe d'autres cas en pays soninké où des familles d'origine étrangère ont imposé leur domination, comme les Kamara au Gidimaxa. Mais cette « différence » n'est pas devenue le principe d'un clivage socio-politique. Pour revenir au Kingi, les groupes dominés par les Jawara peuvent cependant affirmer, à certaines occasions, leur ancienne prééminence. Cela fait partie de tout un jeu de contre-pouvoirs qui relativise la hiérarchie formelle et donne à cette société une grande cohésion.

---

* A propos de : Mamadou DIAWARA, *La graine de la parole. Dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XV^e^ au milieu du XIX^e^ siècles.* Stuttgart, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1990, 189 p., cartes, figures, tabl., bibl., index ("Studien Kulturkunde" 92).

1. BATHILY, 1989.

Persée creative commons BY: $ =

Cette complexité des structures sociales se traduit notamment par une grande diversité des traditions historiques, dont l'analyse fait l'objet des seconde et troisième parties. A côté des mémorialistes officiels que sont les clients, l'auteur attire notre attention sur des domaines moins connus ou moins exploités : les traditions familiales, leur caractère spécifique en milieu maraboutique et le rôle des femmes dans les différentes couches sociales. Aristocrates, gens du commun et certaines catégories serviles produisent des récits historiques familiaux, à travers lesquels chaque clan, lignage ou segment de lignage affirme son identité et ses droits. En fonction du caractère plus ou moins secret des informations, ce savoir est hiérarchisé en plusieurs « niveaux » et peut être diffusé à un auditoire plus ou moins large de parents ou d'alliés. Dans chaque famille, des érudits en sont à la fois les dépositaires et les créateurs. Ils transmettent ces traditions à leurs disciples dans le cadre d'un enseignement informel, au gré des circonstances. C'est à travers ces récits que les familles libres dominées, les « soninké » au sens politique du terme, rappellent leur passé prestigieux avant la prise du pouvoir par les Jawara. Les clients évoquent leur propre histoire dans ces traditions familiales « à usage interne », qui sont bien distinctes de leur production officielle. Celle-ci constitue depuis longtemps une source privilégiée de l'histoire africaine. L'étude de M. Diawara présente néanmoins l'intérêt de la resituer dans une production historique plus large et d'en faire une analyse précise.

On distingue quatre groupes de traditionnistes au Kingi, qui jouent également le rôle de conseillers et d'intermédiaires auprès de leurs patrons, aristocrates et gens du commun pour la plupart. C'est au cours de cérémonies ou sur leur propre initiative qu'ils interviennent. Ils composent leurs œuvres à partir d'informations obtenues auprès de leurs protecteurs mais aussi de différents informateurs. La multiplicité des sources de leur savoir leur permet de connaître le passé dans ses aspects « positifs » et « négatifs » et d'alimenter l'alternance d'éloge et de satire qui caractérise leurs prises de parole. De là vient leur pouvoir et la crainte qu'ils suscitent, malgré leur statut de dépendants. L'auteur donne un aperçu de la variété de leur répertoire, constitué de textes formalisés qui peuvent être dits ou chantés, avec ou sans instruments, selon le groupe social et le sexe du traditionniste.

A la différence des traditions familiales, et pour les hommes du moins, ce répertoire fait l'objet d'un enseignement très formalisé. Il existe des écoles et des cursus particuliers à chaque groupe. On retrouve cependant des traits communs dans l'organisation des études. Les élèves passent leur enfance et leur adolescence dans la famille de leur maître, où ils participent à certaines tâches matérielles. L'enseignement est quotidien, les contrôles réguliers. La première étape, qui repose surtout sur la mémorisation, s'achève au moment de la circoncision avec une première prestation publique. La seconde fait davantage appel à l'initiative des élèves et peut prendre des formes plus personnalisées. Elle aboutit à une cérémonie de consécration publique. Après une période transitoire où le jeune traditionniste cherche à acquérir une plus grande maîtrise et à mériter les bénédictions de son maître, il commence à composer et à travailler pour son compte. Mais son apprentissage ne cesse jamais puisqu'il est un « enquêteur à vie », pour reprendre une formule de l'auteur.

La troisième partie, intitulée « les traditions orales au féminin », est consacrée aux femmes libres et esclaves ainsi qu'aux marabouts, qui sont des « personnes-femmes » selon une expression soninké. Cette conception renvoie à leur non participation à la guerre et au soutien magique qu'ils apportent aux femmes dans leurs entreprises de séduction. Là s'arrête leur part féminine avec la raison d'être de ce regroupement, puisque le chapitre qui les concerne porte sur l'influence de l'islam et sur le rôle de l'écrit dans le domaine des traditions historiques. L'auteur évoque la négation par les marabouts de leur ascendance soninké, au profit d'une prétendue origine arabo-musulmane, ainsi que l'usage de l'alphabet arabe pour transcrire leur généalogie. Cet usage, limité aux marabouts dans le cadre du Kingi, était plus large au Gajaaga puisque selon A. Bathily (1989 : 18) des traditionnistes de l'école de Sebeku

y avaient recours. Mais l'islam exerçait peut-être une influence plus profonde dans cette région que dans le royaume de Jaara. Toutefois, au-delà des différences indiscutables entre marabouts et traditionnistes, n'y aurait-il pas des rapprochements à faire, au niveau du renforcement des liens propédeutiques par des alliances matrimoniales ou du déroulement des études (organisation familiale de l'enseignement, recherche de la « baraka » du maître comme du marabout, cadeau marquant la fin des études, etc.). Après une analyse de l'influence de l'écrit sur l'oral, on s'égare dans une conclusion qui n'a pas grand-chose à voir avec le milieu maraboutique. Quant aux traditions féminines, l'auteur note d'emblée les limites de son approche : il pouvait difficilement accéder à ces sources en tant qu'homme. Ce problème est surtout sensible dans la partie consacrée aux femmes de statut libre. On retrouve une approche plus fine dans l'analyse du savoir féminin des « gens de la bouche ». A l'intérieur des différents groupes de traditionnistes, une division sexuelle du travail s'opère selon qu'on chante, déclame ou fredonne, ou selon que l'on se sert ou non d'un instrument. La formation des femmes est beaucoup moins systématique que celle des hommes et relève surtout de l'entourage. Des études sont obligatoires pour les femmes d'un seul des quatre groupes. Elles se déroulent d'abord dans le cadre familial puis sont complétées chez l'érudite du village, mais sans emploi du temps régulier ni formalités particulières. Des femmes cependant sont restées célèbres pour leur grand talent et pour l'autorité dont elles ont fait preuve dans certains domaines.

L'étude la plus originale de cette troisième partie est celle consacrée aux traditions des femmes esclaves. L'auteur aborde le problème de la parenté en milieu servile, question qui aurait mérité d'être évoquée plus haut, dès la présentation de leurs traditions familiales. Deux situations assez différentes se présentent : les serviteurs de la cour constituent des familles à part entière comme les hommes libres et selon le même mode de filiation patrilinéaire. Les autres esclaves, en revanche, sont exclus des structures de parenté soninké, l'homme n'ayant aucun droit sur sa descendance et les enfants appartenant au propriétaire de leur mère. Il existe cependant une conscience familiale et des récits généalogiques chez les esclaves de vieille souche. Mais pour l'ensemble des catégories serviles, les femmes jouent un rôle prépondérant dans le rappel du passé. Ce sont elles qui composent et chantent les deux types de traditions analysées ici : l'histoire des serviteurs de la couronne, ou *tanbasire*, et les chants des esclaves de vieille souche, ou *worson suugu*. Le *tanbasire*, apparu au Kingi fin XVI^e^-début XVII^e^ siècle, célèbre la geste de ce groupe d'esclaves alliés au pouvoir, ses héros masculins en particulier[2]. Les femmes de cette catégorie sociale héritent de ce patrimoine, ainsi que les femmes d'une lignée Jawara dont l'ancêtre a épousé une femme de ce statut. Mais seules les premières ont le droit de le chanter. L'apprentissage rappelle, par son caractère informel, celui des femmes traditionnistes. Là aussi, l'entourage familial et des spécialistes réputées pour leur savoir jouent un rôle complémentaire. Quant aux *worson suugu*, ils sont exécutés par les femmes esclaves de vieille souche lors des cérémonies marquant la vie de leur groupe social ou pour animer les fêtes organisées par leurs maîtres. La mélodie et la danse en sont des composantes tout aussi importantes que les paroles. L'apprentissage est occasionnel et encore plus informel que pour le *tanbasire*.

Ces deux types de chants font beaucoup intervenir la louange et la satire qui, dans la bouche des esclaves, peut aller très loin. L'auteur a déjà évoqué ce procédé chez les traditionnistes. Mais les hommes libres y ont également recours, notamment dans certains chants qui accompagnent les travaux agricoles et domestiques. L'alternance d'éloge et de médisance permet de conforter la norme tout en laissant libre cours à certaines tensions. Cette structuration de la littérature orale constitue un

2. Le *tanbasire* existe, sous cette appellation, au Xanyaanga voisin dans un contexte politique sensiblement différent. J'ignore si des esclaves de même statut en détiennent des formes équivalentes dans d'autres régions soninké.

élément du contrôle social et un facteur de cohésion en milieu soninké. Pour revenir aux esclaves, leurs chants s'inscrivent tout à fait dans cette logique, comme le montre l'auteur. Si la critique virulente de leurs maîtres peut exercer une certaine pression, elle ne remet pas en cause l'ordre établi. Quant à leur louange, elle représente un faire-valoir pour les esclaves eux-mêmes, qui se positionnent doublement sur l'échelle sociale en fonction de la hiérarchie interne du groupe servile et du statut de leur maître. La tolérance à l'égard de ces chants, souvent obscènes, s'explique sans doute aussi par leur fonction libératrice pour les dominants, comme si ces derniers pouvaient exprimer des interdits par esclaves interposés[3]. Aujourd'hui les descendants d'esclaves sont partagés entre un sentiment de honte, lié à la recherche d'un statut plus honorable, et une certaine fierté. Je ne verrai pas dans celle-ci une sorte de « nostalgie », comme le dit l'auteur, mais plutôt l'attachement à ce qui constitue encore une partie de leur identité : une grande liberté de parole et de comportement, la possibilité de réclamer des cadeaux, sans oublier la maîtrise de certains savoir-faire. On peut se demander, par ailleurs, quel a été l'impact de l'évolution de l'esclavage à la période coloniale sur les traditions serviles, sur les *worson suugu* en particulier. L'usage en soninké du même terme, *komo*, pour désigner les anciens esclaves et leurs descendants actuels peut prêter à confusion. Mis à part les passages bien « datés » qui renvoient au passé précolonial, ces traditions ne parlent-elles pas aussi d'une histoire plus récente ?

Je voudrais souligner enfin, à la suite de l'auteur, la notion d'« ayant droit » dont jouissent les détenteurs des traditions historiques. On a vu plus haut comment le savoir est organisé en plusieurs niveaux qui, à l'intérieur d'un même groupe familial, déterminent des droits d'accès spécifiques. Une restriction sévère est également mise en œuvre entre les différents groupes sociaux. Les patrons peuvent intégrer dans leurs traditions privées certains passages des récits que leurs clients ont composés pour eux. Mais ils s'exposent à des représailles s'ils sont surpris en train de chanter le répertoire des « gens de la bouche » : leur maison est envahie, ils doivent présenter des excuses et offrir des cadeaux. Même chose entre libres et esclaves. Cette défense du patrimoine intervient aussi à l'intérieur du groupe servile, les esclaves de vieille souche n'ayant pas le droit de chanter le *tanbasire* par exemple. Mais dans ce cas, la remise en place est purement verbale. À tous les niveaux de la hiérarchie, ces traditions constituent donc des domaines réservés, des marques d'identification sociale et des enjeux de pouvoir.

La quatrième partie commence par deux analyses intéressantes, qui auraient été les bienvenues un peu plus haut. Il s'agit de l'interpénétration des différents types de traditions (par des échanges entre spécialistes, entre patrons et clients, soucieux les uns et les autres de citer leurs sources) et de la présentation des supports de la mémoire chez les traditionnistes, comme la visite de certains lieux ou le rôle de la musique. L'auteur met ensuite en rapport l'histoire de la production des traditions historiques avec les grandes étapes de l'histoire du Kingi. Malgré certaines inconnues qu'il souligne, il replace dans une perspective dynamique les différents groupes sociaux et traditions analysés dans l'ouvrage. Parallèlement aux vicissitudes politiques et militaires, apparaissent des périodes d'essor de la production, marquées par la création de certains groupes de spécialistes et de nombreuses écoles, et des périodes de repli, liées surtout à la guerre civile et à l'exil d'une partie de la population du Kingi (fin XVII^e^-début XVIII^e^ siècle). Cependant l'abondance de la production n'est pas toujours le signe d'un rayonnement politique puisque les traditions constituent aussi un moyen de résistance, comme dans la lutte contre le Karta à partir de la fin du XVIII^e^ siècle. Cette démarche a le mérite de rappeler très précisément que les matériaux avec lesquels travaille l'historien ont eux-mêmes une histoire et que l'analyse de leur production fait partie intégrante de la critique historique. Pour terminer, l'auteur nous expose

3. Cf. Tauzin, 1989.

une réflexion sur sa position de chercheur autochtone, ses avantages et ses inconvénients. Il met l'accent sur ces derniers, plus rarement évoqués. Certains de ces problèmes, toutefois, ne sont pas inconnus des chercheurs étrangers, comme le choix d'un hôte et d'un intermédiaire ou le respect dû aux aînés, même si les contraintes sont moins lourdes lorsqu'on n'est pas du pays. Particulièrement intéressante est la mise en perspective du statut du savoir et des règles de sa recherche dans la société soninké et dans le cadre universitaire : deux logiques souvent incompatibles et dont la conciliation exige une grande persévérance. L'auteur souligne enfin la complémentarité des chercheurs autochtones et étrangers et remet en cause l'idée que la « proximité » ou la « distance » des uns et des autres serait la source d'une plus grande autorité. J'ajouterai pour ma part qu'une distanciation est toujours nécessaire, qu'on appartienne ou non à la société étudiée, et qu'elle est d'abord intérieure.

Pour en venir à des remarques générales sur l'ensemble de l'ouvrage, je voudrais souligner certaines qualités, comme le souci constant de l'auteur de distinguer la norme de la réalité, la multiplicité des exemples concrets ou le recours fréquent à des mises en scène très parlantes. On déplore outre certaines maladresses d'expression, que le plan ne soit pas toujours cohérent et que cela rende la lecture parfois laborieuse. La traduction des citations est très précise et s'accompagne d'une analyse étymologique tout à fait utile. Quant à la terminologie socio-politique, le refus des traductions faciles qui appauvrissent la réalité peut se justifier, un *tage* n'étant pas qu'un « forgeron » par exemple (mais un forgeron n'était-il que cela dans le monde rural français ?). L'inconvénient de ce parti-pris, c'est qu'il rend les comparaisons avec d'autres sociétés un peu difficiles et qu'il demande au lecteur un effort de mémorisation digne d'un apprenti traditionniste ! Malgré ces réserves, ce travail constitue un apport incontestable à la connaissance du pays soninké et une belle leçon de critique historique.

ORSTOM, Paris, 1990.

BIBLIOGRAPHIE

BATHILY, A.

1989 *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, l'Harmattan.

DIAWARA, M.

1990 *La graine de la parole. Dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XV^e au milieu du XIX^e siècles*, Stuttgart, Steiner Verlag Stuttgart.

TAUZIN, A.

1989 « Le gigot et l'encrier. Maîtres et esclaves en Mauritanie à travers la littérature orale », *Revue d'études du Monde musulman et méditerranéen*, 51, 1 : 74-90.