La construction d'une mémoire partagée

Autour des discours des griots généalogistes songhay-zarma du Niger

Sandra Bornand

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/565>

DOI : 10.4000/clo.565

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 107-139

ISBN : 978-2-85831-197-2

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Sandra Bornand, « La construction d'une mémoire partagée », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 69 | 2011, mis en ligne le 09 novembre 2012, consulté le 01 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/565> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.565>

Ce document a été généré automatiquement le 1 juillet 2021.

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

La construction d'une mémoire partagée

Autour des discours des griots généalogistes songhay-zarma du Niger

Sandra Bornand

- 1 Une nuit alors que j'assistais à un mariage à Niamey, la capitale du Niger, je vis le jeune marié trembler à l'écoute de sa généalogie énoncée par un griot généalogiste et historien, qu'on appelle là-bas un *jasare*. On m'expliqua que c'était là un effet naturel du discours. J'ai voulu alors comprendre pourquoi ces mots le faisaient réagir de la sorte. Cette anecdote constitue le point de départ de ma recherche sur les *jasare* songhay-zarma du Niger.
- 2 Si c'est de cette manière que j'introduisais ma thèse de doctorat publiée en 2005, cet article ne s'en veut pas pour autant la répétition. Bien sûr, ce que j'y écrirai recoupera des éléments que j'aborde dans d'autres publications. Mais j'aimerais insister particulièrement ici sur la notion de mémoire, avec ce qu'elle implique : construction d'une « mémoire partagée », voire « conflit autour de la mémoire ». Car les griots généalogistes, s'ils se présentent comme les maîtres de la parole, se définissent également comme ceux de la mémoire...
- 3 Or, la mémoire « collective » occupe une place centrale dans les sociétés humaines, parce qu'« elle est au principe de toute transmission, elle est au fondement de la culture » comme l'écrit Joël Candau (2005, 2) ; il précise que « dans la perspective [de l'anthropologue], la seule question qui vaille est de savoir si des souvenirs peuvent réellement être communs à un ensemble d'individus et, s'ils le sont, pourquoi et comment » (*ibid.*, 3).
- 4 Je présenterai ici comment la société songhay-zarma du Niger construit des représentations du passé partagées ou, du moins, supposées partagées. Ma démonstration s'appuie sur des observations personnelles, des commentaires d'informateurs (griots ou non) et sur leurs interprétations qui peuvent converger, mais qui parfois se contredisent.

Une recherche consacrée à la littérature orale

- 5 Depuis 1994, je mène une recherche sur les littératures orales songhay-zarma du Niger, notamment celle des griots généalogistes et historiens.
- 6 Arrêtons-nous un instant sur le concept de « littérature orale ». Au début de mes recherches, j'employais l'expression de traditions orales, comprise « comme la transmission d'une identité culturelle durable sous une forme orale » (Bornand, 2005, 139), car le terme « littérature » me paraissait trop lié à l'idée d'écriture. Mais cet inconvénient pouvait être évité comme le montre Jean Derive :

Ce qui distingue le concept de « littérature orale » de celui de « littérature », tel qu'on l'entend dans les sociétés de l'écriture, n'est pas seulement une question de canal (la littérature orale n'est pas l'équivalent parlé de la littérature écrite), mais aussi une question de relation un peu différente au langage et à la communication qui a ses implications culturelles propres.
 (2008, 123)
- 7 La définition ci-dessus a l'avantage de ne pas considérer l'oralité comme un défaut d'écriture, mais comme un mode de communication culturel différent et autonome.
- 8 Une part importante de mes recherches a ainsi consisté à analyser des représentations de la parole et des productions verbales à partir du lexique zarma, soit des termes usités qui permettent de les caractériser, mais également à partir d'entretiens avec les producteurs et destinataires de littératures orales. On remarque que ceux-ci font une référence constante à une tradition ancrée dans le passé, reproduite de manière immuable, même si cette immuabilité ne résiste pas à l'observation attentive. Ils insistent parallèlement sur les conditions d'énonciation spécifiques qui caractérisent les genres discursifs.

Les Songhay-Zarma-Dendi du Niger

- 9 Aujourd'hui, 22 % des Nigériens appartiennent à ce que l'on appelle l'ensemble songhay-zarma-dendi, situé à l'ouest de la République du Niger, et forment la deuxième population derrière les Haoussa (56 %). Cet ensemble est plus une construction des scientifiques qu'un ensemble « naturel ». Cette (re-)construction n'est pas pour autant illégitime : en effet, tant les autochtones que les linguistes reconnaissent une unité linguistique à ces différents groupes (malgré quelques variations dialectales), leur structure sociale est semblable et ils possèdent un patrimoine culturel commun. Comme les Dendi sont un groupe songhay et que mes enquêtes n'ont pas porté sur cette région, j'abandonnerai le terme « dendi » pour la suite de cet article et me contenterai d'appeler le groupe étudié « songhay-zarma ».
- 10 Schématiquement, les Songhay-Zarma définissent leur structure sociale de la façon suivante :
 - en haut de la pyramide, il y a les hommes libres (ou « nobles » en français nigérien) désignés par les termes *burcin* ou *koyize* (ce dernier terme, plus spécifique, nomme les aristocrates et est généralement traduit en français local par « prince »),
 - en bas se trouvent les captifs que l'on appelle *bannya* et *tam* (« captif, captive de traite »). Au sein de ce groupe se dégagent les *horso* et les *konjo* (respectivement « captifs » et « captives de case »), qui dépendent de la même famille de nobles depuis au moins une génération.

- 11 La différenciation entre hommes libres et captifs, qui perdure encore aujourd'hui, représente bien plus qu'une différence de statut : c'est une dichotomie structurale profonde qui sous-tend l'ensemble du tissu social et qui justifie *a priori* le maintien au pouvoir de quelques familles nobles. Si, au début, la différence entre captif et noble dépendait du fait d'avoir été razzé ou non, cette distinction – par la reproduction de génération en génération de comportements modelés¹ – est devenue un fait de « nature », au point que les Songhay-Zarma leur affectent des stéréotypes physiques différents. Captifs et nobles ne sont, pour ceux-ci, finalement plus simplement deux groupes sociaux, mais presque deux « races » différentes.
- 12 Si la dichotomie nobles/captifs est encore au cœur de la société songhay-zarma, c'est parce qu'elle est soigneusement entretenue et participe de l'idéologie dominante que l'on peut qualifier, à la suite de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1984), d'« idéologie esclavagiste ». Et c'est là qu'entrent en jeu les *jasare*, griots généalogistes et historiens...
- 13 Ni nobles ni captifs, ils occupent une position intermédiaire qui justifie la fonction d'arbitre social qui leur est dévolue. Il s'agit, pour eux, de proclamer la noblesse des uns face à la captivité des autres, en rappelant les liens généalogiques des premiers à l'ancêtre fondateur de l'aristocratie songhay ou zarma (ils sont les seuls à avoir une ascendance connue et reconnue), mais aussi en énonçant les qualités des uns face aux défauts des autres. En échange de ses services, le *jasare* était autrefois nourri, logé et blanchi par le noble, qui lui trouvait en outre des épouses, lui offrait des esclaves ainsi que du bétail. Si le *jasare* continue aujourd'hui à vivre de sa générosité, cette prise en charge s'est concentrée sur des dons d'argent, parfois très importants.
- 14 Leur fonction de laudateur du pouvoir en place en fait les détenteurs d'une part importante de la littérature orale songhay-zarma, à laquelle appartiennent les différents discours ayant trait aux chefferies et à la noblesse comme les appels d'ancêtres, les éloges, les récits de guerriers ou encore les récits de fondation de chefferie ou ceux qui évoquent des événements datant de l'époque coloniale ou postcoloniale tous désignés par l'expression de récits d'ancêtres.

Autour du *dudal*... une initiation aux arts de la mémoire et de la parole

- 15 Une nuit, dans le village songhay de Koyria, j'ai entendu des voix d'enfants répétant les paroles d'un vieil homme. Tendant l'oreille, je me suis aperçue que ces enfants ne récitaient pas le Coran comme je le croyais initialement (au village, il est courant que les enfants suivent l'enseignement coranique de nuit), mais énonçaient une série de noms, ceux des descendants de l'ancêtre de la dynastie songhay des Mayga, Askia Mohammed. S'ils se trouvaient bien autour d'un feu de tiges de mil, ou *dudal* (terme peul signifiant littéralement « foyer »), comme des élèves coraniques, je me trouvais ici face au fameux *dudal* des *jasare* – lieu célèbre de l'apprentissage de ce groupe – dont mes interlocuteurs m'avaient parlé, mais qui semblait ne plus exister.
- 16 Entre la version d'une école des griots disparue et l'observation, il y avait donc comme un hiatus, qui fut pourtant résolu dès le lendemain. Le vieil homme qui enseignait ce soir-là m'expliqua qu'il ne le faisait que rarement et qu'il agissait à la demande de ses petits-fils. C'est une différence essentielle par rapport à ce qui se faisait autrefois, où

l'apprentissage était quotidien et les enfants n'en avaient – selon la plupart des témoins – pas l'initiative.

Avant l'arrivée des Blancs, un enfant de *jasare* n'avait pas le choix, car on pouvait le ligoter et le cravacher jusqu'au sang pour qu'il subisse l'apprentissage, me disait un jour Djéliba, le dernier grand *jasare* encore vivant sachant narrer des récits.
(26.2.1998)

- 17 Pour garder le souvenir de cette nuit autour du feu, des voix d'enfants énonçant un passé qui s'évanouit, j'ai demandé le lendemain au vieil homme de redonner son cours de jour, afin que je puisse le filmer. En enseignant sur demande (celle de ses élèves et la mienne), le vieux *jasare* essayait quant à lui de résister, avec ses moyens qui paraissent si dérisoires, à la décomposition du savoir dont son groupe reste l'un des derniers dépositaires.

Un apprentissage structuré

- 18 Comment les *jasare* font-ils pour mémoriser et se remémorer ? Quels moyens utilisent-ils pour favoriser la mémorisation ? Et quelles techniques sont-elles apprises pour pouvoir finalement transmettre cette mémoire idéologique ? J'emploie ici l'expression de « mémoire idéologique » comprise comme partie d'une identité partagée entre des groupes et des sociétés.
- 19 Comme « il n'y a pas de mémoire possible en dehors des cadres dont les hommes vivant en société se servent pour fixer et retrouver leurs souvenirs » (Halbwachs, 1925, 79), on peut affirmer que la dépendance contextuelle est extrêmement importante du point de vue de la construction et de la transmission de mémoire, car celle-ci est toujours liée, réinterprétée en fonction du présent.
- The past defines the nation's present and directs it towards its future. Yet, the present needs and the future goals in turn influence the way "the past" is reconstructed and that is why the myths occupy their central role in the nation-building.
(Smith, 1996, 206-208)
- 20 Paul Connerton (1989), qui étudie les manières dont les groupes et les sociétés construisent continuellement leur « mémoire collective », montre que les performances rituelles, y compris les actes de langage, contribuent puissamment à la construction d'une mémoire sociale ou collective.
- 21 En tant que maîtres de la parole et de la mémoire, les *jasare* sont par conséquent les pivots de cette mémoire idéologique et des performances rituelles liées à des événements historiques. C'est pourquoi je décrirai les différentes étapes de l'apprentissage, de la naissance à la consécration de certains *jasare* comme « chef » (*dunka*) ; une description qui nous permettra de comprendre comment la société organise cet apprentissage pour rendre la parole des *jasare* incontestable, afin de légitimer un groupe social particulier, les nobles, dans leur exercice du pouvoir.

« Boire l'eau des sept maisons » ou l'acte de naissance des *jasare*

- 22 On ne devient pas *jasare*, on naît *jasare*, le statut s'héritant de père en fils (le statut des filles, un peu particulier, ne sera pas évoqué ici). Et cet héritage statutaire se manifeste par un acte, celui de faire boire au nouveau-né – avant même qu'il ne tète sa mère – ce qu'on appelle « l'eau des sept maisons », une décoction de plantes mélangée à de l'eau

prélevée dans les jarres appartenant à sept grands donateurs d'origine noble. Leur identité est d'ailleurs marquée par le fait que les *jasare* se désignent parfois, entre eux, comme « buveurs d'eau des sept maisons » et qu'ils affirment que mentir en jurant sur cette boisson serait sanctionné par la mort.

- 23 Mais quelle est la véritable signification de cet acte ? Les *jasare* qui en parlent évoquent le fait qu'il s'agit d'un souhait adressé à l'enfant, pour que – devenu grand – il ait de la chance et que ceux qu'il flatte (les nobles donateurs) se montrent généreux envers lui. Mais – au-delà du souhait – on peut voir dans cette première gorgée d'eau offerte par les nobles le symbole de la relation qui va les lier tout au long de leur vie : à la fois « mère nourricière » et « père protecteur » des *jasare*. Boire l'eau des sept maisons constitue donc le véritable acte de naissance des *jasare* et le début de leur « initiation ».

Les différentes étapes de l'apprentissage

- 24 Si un *jasare* naît *jasare*, pour être reconnu comme tel, celui-ci devait pourtant suivre un long apprentissage, très structuré, mais qui n'a actuellement plus cours. Fréquentant aujourd'hui généralement l'école « des Blancs » ou l'école coranique, les fils de *jasare* ne suivent, en effet, plus l'enseignement de leur père. C'est ce processus que je vais décrire à travers quatre étapes importantes.

- Sept ans, l'âge de raison, marquait le début de l'apprentissage. L'enfant partait alors chez un maître ou restait chez son père si celui-ci décidait de prendre lui-même en charge sa formation. « Je t'amène mon enfant pour que tu lui apprennes » disait alors l'oncle paternel lorsqu'il confiait son neveu au maître. Il était, dès lors, considéré comme le *baaba* (père, oncle paternel) de l'élève-*jasare*. Commenait alors un apprentissage, constitué de séances répétées tous les soirs, autour du feu, et parmi d'autres élèves, chacun ayant un niveau différent, selon ses capacités de mémorisation, son assiduité au travail, voire son âge. Si la mémorisation pouvait en effet être facilitée par la prise d'un « médicament » (*safari*), cette dernière n'exemptait pas l'élève d'un travail assidu. Il devait en effet se remémorer durant la journée ce que le maître lui avait appris la veille et les jours précédents. En une séance, le jeune *jasare* apprenait au moins trois *sanniize* (littéralement « petite parole, enfant de la parole », terme désignant à la fois des mots, des phrases ou des proverbes). En fait, il s'agit ici plutôt d'un ensemble de phrases faisant sens ou, pour une généalogie, d'un ensemble lié de noms. Ce n'était que lorsque l'élève ne faisait plus d'erreur que son maître ajoutait trois *sanniize* supplémentaires à son corpus. En cas d'oubli, le maître lui demandait de répéter jusqu'à ce qu'il trouve son erreur. Parfois, les corrections étaient plus violentes. Par exemple, lors de séances d'apprentissage que Djéliba a eu la gentillesse de me donner (à condition que je joue le jeu et n'utilise que ma mémoire), alors que je butais sur une phrase enseignée la veille, il me dit : « Si tu étais vraiment une élève-*jasare*, je te frapperais... »
- « Quémarder au marché » constituait la deuxième grande phase de l'apprentissage. Vers dix ans, l'enfant était envoyé au marché et devait réciter les généalogies qu'il avait apprises, même si le véritable destinataire de celles-ci n'était pas présent. C'était, pour lui, l'occasion de s'exercer à parler en public, sans sanction s'il se trompait (ce qui ne sera plus le cas plus tard). Ici encore, les *jasare* évoquent la prise de « médicament » pour faciliter la désinhibition. C'était d'ailleurs la première fois qu'il était récompensé pour ses proférations : les marchands lui donnaient de la nourriture et parfois quelques pièces. Il mangeait à sa faim et ramenait le reste à son maître, apprenant au passage ce fameux partage des gains qui – du moins autrefois – était au centre de la pratique du griotisme.

- Une partie de l'apprentissage se faisait hors des séances nocturnes, par des conversations avec le maître. Celui-ci donnait en ces occasions des explications sur les récits qu'il enseignait, racontait les relations entre membres d'une même famille ou révélait (à l'élève en qui il avait le plus confiance) les secrets qu'il connaissait, mais qu'il gardait, comme arme secrète. Quand les élèves suivaient leur maître lors de ses visites auprès de nobles importants, de chefs, mais aussi lors des cérémonies diverses marquant les étapes de la vie sociale (baptêmes, mariages, intronisations), ils observaient comment il se comportait envers ses hôtes et comment il énonçait des généalogies ou encore racontait des récits. Leur seul rôle était alors de rythmer le discours du maître et de mettre en évidence sa justesse par un *wo gonga jeli* (énoncé en soninké signifiant « c'est vrai griot »).
- Il existait – selon certains *jasare* – une cérémonie de fin d'apprentissage, comme on en trouve chez les griots soninké (Diawara, 1990) dont tout *jasare* songhay-zarma se réclame. À la fin de l'apprentissage de l'élève chez son premier maître (car il pouvait poursuivre sa formation auprès d'autres), on organisait une cérémonie où l'on réunissait les autres *jasare* et les hommes libres du village, voire du canton. Paré d'habits neufs, l'élève devait se produire sans se tromper, car il jouait sa réputation et celle de son maître. Ce passage réussi, il pouvait désormais se rendre seul aux cérémonies et exercer sa profession de griot.
- Mais la consécration suprême pour un *jasare* était de pouvoir être reconnu par ses pairs comme *dunka*, soit le plus savant d'entre eux, et accessoirement leur chef. Lors d'une joute oratoire, les *jasare* se défiaient en soninké, la langue de leurs ancêtres, selon un rituel bien établi, dont la finalité était de distinguer celui qui avait la meilleure connaissance de la langue, des généalogies et de l'histoire. Il « héritait » alors de la *sarjilla*, une sorte de canne en forme de fourche, qui est la marque de son pouvoir, un sceptre qui se transmet de chef en chef des griots généalogistes.

Au cœur de l'apprentissage et de la commémoration, la liste généalogique...

- 25 Chez les *jasare* songhay-zarma, la constitution d'une « mémoire partagée » passe par l'apprentissage et l'énonciation de discours historiques et élogieux, constitués principalement de listes généalogiques, ascendantes et descendantes. Or, ces dernières forment la base mnémonique de leur apprentissage, mais également de leurs narrations. Ainsi :
- À partir du noble vivant, l'élève mémorisait successivement l'ascendance directe pour remonter jusqu'à l'ancêtre premier. Cette structure temporelle verticale était complétée par une deuxième étape, « horizontale » ; l'élève apprenait les noms des collatéraux de la famille (frères, sœurs, oncles, tantes, etc.). Plus la famille était proche du maître, plus la liste était étayée. Cette étape disparaissait donc le plus souvent lorsque l'appel d'ancêtres touchait une famille plus éloignée. C'était plus tard qu'étaient mémorisés les *zamu* (« éloges ») constitués principalement de proverbes (en soninké et en zarma) que le *jasare* pouvait ajouter aux listes et qui jouaient un rôle dans l'interaction que celui-ci entretenait avec son destinataire. Leur présence comme la place qu'ils occupent dans le discours varie et dépend directement de la situation de communication (et surtout des réactions du destinataire ou des membres de l'auditoire). À l'axe d'apprentissage temporel s'ajoutait un axe spatial : débutant par la chefferie la plus proche, l'apprentissage s'étendait progressivement aux autres chefferies zarma, pour passer ensuite à celles d'autres peuples, là aussi selon une logique de proximité (Songhay, Peuls, Touaregs, Malinké, Bambara, etc.).
 - Une partie des généalogies une fois maîtrisées, l'élève apprenait à raconter les faits et gestes des différentes personnes dont il avait appris les noms. De la liste généalogique (genre

discursif qui insiste sur la communauté), il passait donc au récit d'ancêtres et de guerriers (genre discursif qui met en valeur les individus). Dans cette dernière catégorie de discours, le premier récit appris – par un *jasare* zarma – était celui de Mali Béro, l'ancêtre de tous les aristocrates zarma (ou celui d'Askia Mohammed pour un *jasare* songhay). Comme lors de la première étape, la logique d'apprentissage allait du plus proche au plus lointain.

- Finalement, l'élève-*jasare* ajoutait à son répertoire les récits de distraction (*faakaaray deede*), qui sont en général des récits géographiquement plus lointains, ne concernant pas directement les destinataires. C'est le cas notamment des récits portant sur des héros appartenant à des aires culturelles différentes et ceux dont les personnages centraux sont des femmes.
- Le fait que la liste soit la base de la mémoire discursive des *jasare* n'est pas innocent. D'une part, l'énumération de noms, en créant une cohésion sémantique référentielle (Adam, 1992, 85), est un premier facteur d'ordre et une manière discrète d'organiser le passé en une représentation acceptable, conforme à l'idéologie dominante, en incluant ou excluant certains noms en fonction de la situation de communication. Et c'est sur le fait d'être cité et relié à l'ancêtre que repose la légitimation de la prédominance du noble sur les autres couches sociales. Ces listes généalogiques occupent donc une place centrale dans le dispositif idéologique. D'autre part, si la liste constitue une base mnémonique pour l'énonciateur, elle occupe une fonction identique pour les auditeurs, puisqu'elle permet à ces derniers de se remémorer les exploits des ancêtres qui ont fait la grandeur du peuple songhay-zarma. En cela, elle est un élément important de l'idéologie locale. L'énumération de noms fonctionne donc comme un embrayeur (*shifter*) d'une histoire plus détaillée que le *jasare* se doit de rappeler à chaque occasion. Ce dispositif verbal explique sa prédominance dans les appels, voire dans d'autres genres discursifs comme les récits d'ancêtres et de guerriers.

L'apprentissage comme identité du *jasare* : « apprendre par cœur n'est pas imiter »

- 26 En dehors de leur importance mémorielle indispensable, les appels d'ancêtres sont en outre le premier genre discursif appris par les élèves-*jasare* et le plus représentatif de ce fameux « apprentissage par cœur » qu'ils revendiquent. Ce type d'apprentissage est désigné en zarma par le terme *cawyan* (« lire, apprendre »), qui se distingue de *dondonyan* (« apprendre, imiter »), propre aux autres « beaux parleurs » d'origine captive auxquels on a tendance à les associer, comme les joueurs de tambour d'aisselle (*dondonkari*) qui apprennent par imitation. Lorsqu'ils cherchent à se donner du crédit, les informateurs-*jasare* soulignent d'ailleurs qu'ils « apprennent comme les élèves de l'école coranique » (soit « par cœur »).
- 27 Cette manière d'apprendre participe à la création d'une identité-*jasare*, tout comme les appels d'ancêtres, qui apparaissent comme le parallèle symbolique de l'« eau des sept maisons » : tous deux sont une marque inaliénable et spécifique du *jasare*, qui ponctue son arrivée dans le monde des hommes, puis dans celui de la parole. Parce que seuls les *jasare* peuvent déclamer un appel d'ancêtres en public et à haute voix, l'énoncer revient à signaler qui ils sont et adoube véritablement les élèves de ce groupe. C'est en effet la maîtrise de ces listes qui les consacre comme *jasare* à part entière et qui définit leur identité, légitimant leur prise de parole postérieure. Et si, aujourd'hui, les *jasare* actuels tendent à oublier les récits, ils connaissent encore – le plus souvent (mais de moins en moins) – les listes généalogiques des nobles de leur région. Leur apprentissage est donc l'apprentissage d'un savoir-dire et d'un savoir-faire.

La transmission d'une mémoire idéologique

- 28 Dans son livre *1984*, George Orwell (1991) écrivait : « Celui qui a le contrôle du passé a le contrôle du futur. Celui qui a le contrôle du présent a le contrôle du passé. »
- 29 La mémoire joue un rôle prépondérant dans les civilisations dites « de l'oralité ». Car, même si aujourd'hui, s'y mêle la scripturalité, on peut dire que certaines sociétés dont la songhay-zarma du Niger sont dominées par un régime de culture orale. Comme Jean Derive l'écrit :
- L'oralité apparaît comme une véritable modalité de civilisation par laquelle certaines sociétés tentent d'assurer la pérennité d'un patrimoine verbal ressenti comme un élément essentiel de ce qui fonde leur conscience identitaire et leur cohésion communautaire. Cette double fonction vient
- d'une part, de ce que ce patrimoine véhicule de valeurs idéologiques propres à chacune (représentations qui sous-tendent leur vision du monde, système de pensée, code de comportements, etc.) ;
 - d'autre part, de la nature même du mode oral de sa transmission dia- et synchronique qui (vu, dans ce type de communication, la signification socioculturelle de la prise de parole, l'implication particulière des partenaires et l'interférence du contexte) l'intègre d'emblée dans la dynamique du système relationnel sur lequel repose le fonctionnement de ces sociétés.
- Comme telle, l'oralité s'oppose à la « scripturalité » (les Anglo-Saxons disent « literacy ») – type de culture allant lui aussi bien au-delà du seul fait d'avoir recours à l'écriture – qui apparaît comme l'autre grand choix pour faire la même chose d'une autre façon.
- (2008, 17)
- 30 Sachant que chez les Songhay-Zarma le statut social du noble se justifie par son ascendance, il faut un observateur extérieur capable à la fois de rappeler à chacun d'où il vient, de légitimer le pouvoir du puissant et de témoigner de ses actions. La réputation du noble passe, par conséquent, par les discours des *jasare*. C'est pourquoi, « fils de parleurs et fils de voyageurs » (leur devise en quelque sorte), ils se doivent d'énoncer le plus souvent possible et en tout lieu, les discours louant le groupe dominant.
- 31 Et, comme toute histoire, celle que transmet le *jasare* est idéologique, donc inmanquablement sélective, d'autant plus quand elle est énoncée par les membres d'un groupe travaillant au service du groupe dominant. Le critère de véracité du discours du *jasare* n'est alors pas l'objectivité, mais son adéquation à l'idéologie dominante : la symbolique contenue dans les images marque donc l'importance et la reconnaissance accordées aujourd'hui encore aux lointains ancêtres. Je précise que ma conception de l'« histoire » recouvre deux des trois sens définis par Marc Augé (1994, 21) ; c'est-à-dire comme contenu événementiel et forme de conscience collective et identitaire. « Si on se réfère à la discipline, à l'Histoire avec un grand “H”, il faut admettre que la distance est considérable avec la mémoire. » (Candau, 2005, 64).

Mémoire et identité, ou l'histoire manipulée

- 32 Tzvetan Todorov (1995b, 112) écrivait que tout ce qui menace la mémoire « provoque la panique », soulignant les liens indéfectibles entre mémoire, conçue comme « ce qui permet au sujet de se penser comme identique dans le temps grâce à la fonction narrative en particulier » (Candau, 2005, 115) et identité personnelle. Mais on peut

étendre cette assertion à l'identité sociale, car « les membres de n'importe quel ordre social doivent présupposer l'existence d'une mémoire partagée » (Connerton, 1989, 13). Ainsi la mémoire et l'oubli participent-ils directement à la construction de l'identité, que ce soit aux niveaux individuel ou collectif. Les performances rituelles, et parmi celles-ci les narrations, sont alors mises au service de ce que Paul Ricœur (2000, 103-104) nomme « la clôture identitaire de la communauté ». Avoir le contrôle sur les mythes, les récits historiques, les symboles et les rituels est par conséquent une position qui permet d'exercer un contrôle social.

- 33 Si, dans la société songhay-zarma précoloniale, les hommes libres – et surtout les aristocrates – étaient au pouvoir et représentaient le groupe dominant dont on valorisait les pratiques, les comportements et les valeurs, ils avaient besoin du *jasare* pour proclamer leur suprématie. Au cours de la formulation des généalogies et des récits, celui-ci n'apprenait, en effet, généralement rien au noble auquel il s'adressait. Par contre, ce dernier attendait que son récit fût conforme à celui qu'il avait entendu depuis sa plus tendre enfance. Ces énonciations fonctionnent donc comme des commémorations et participent de ces performances rituelles si efficaces dans la diffusion d'une mémoire. Sont alors loués les vertus et les comportements attribués à la noblesse et dénigrés ceux des groupes « inférieurs ». Les proclamations répétées constituent une manière d'imposer au peuple les valeurs de la noblesse, qui leur sont montrées comme naturelles, tout comme devrait l'être la hiérarchie sociale. Et cette stratégie fonctionne, puisque cette dernière perdure malgré les changements dans le pouvoir politique imposés par la colonisation.
- 34 La fonction laudative demande par essence au *jasare* une certaine censure concernant des événements ou actes potentiellement dévalorisants pour le héros, la famille ou le clan tout entier. Si le *jasare* dit connaître de tels événements, son éthique l'empêche de les divulguer. Parce qu'il est le porte-parole et le détenteur d'un savoir ancien que les hommes libres ne possèdent que partiellement, parce qu'un noble n'acquiert d'importance que si son nom et ses hauts faits sont proclamés aux oreilles de tous, le *jasare* est une pièce maîtresse de cette maîtrise du passé, du présent et du futur si nécessaire à l'exercice du pouvoir. Et c'est de là qu'il tire sa dangerosité potentielle (mentionnée tant par des interlocuteurs d'origine libre que par des *jasare*). Que se passerait-il s'il rompait le pacte qui le lie aux hommes libres et dévoilait des aspects moins reluisants de l'histoire de la noblesse ?
- 35 Si les élèves-*jasare* apprennent les listes généalogiques dans leur entier, le maître leur enseigne les ancêtres qu'il faut citer et ceux qu'il faut omettre pour éviter des tensions sociales. Au fur et à mesure de son apprentissage et de sa pratique, le jeune *jasare* devient conscient de la nécessité pour un noble d'être loué. Puisqu'il est celui qui énonce les listes généalogiques, le *jasare* a entre ses mains l'honneur du noble et sait en profiter, car elles lui permettent d'exercer un véritable « chantage » sur le destinataire de son discours et mettent en évidence la manipulation de la mémoire que je vais illustrer par quelques exemples :
- celui de la distorsion d'une généalogie pour légitimer le chef de canton en place,
 - celui de l'invention d'une identité pour un homme politique moderne d'origine « captive »,
 - celui, enfin, des « variantes énonciatives » que l'on observe selon l'auditoire, qui permettent de créer une concurrence entre les différentes personnes présentes lors de l'énonciation.
- 36 Malgré les bouleversements qu'elle rencontre, la hiérarchie sociale chez les Songhay-Zarma trouve toujours son fondement dans le passé. En effet, la « honte » (*haawi*) reste

de mise, les qualités sont encore considérées comme un héritage ancestral, apanage de la noblesse, et les hommes de pouvoir, pour se faire connaître tout en restant socialement crédibles, ont plus que jamais besoin des *jasare* dans une société où la médiatisation est essentielle. L'ascendance, proclamée publiquement, apparaît alors comme l'indispensable outil pour distinguer le noble du non-noble, puisque seul le premier possède une histoire et une généalogie connues et reconnues. C'est pourquoi, pour gagner du crédit, des hommes politiques modernes, mais enfants de captifs, s'inventent une généalogie prestigieuse avec la complicité d'un *jasare*.

- 37 Avant d'évoquer ce cas, je présenterai un exemple de généalogie contestée et contestable...

Combat autour d'une généalogie, ou comment justifier le chef en place...

- 38 La contestation d'une généalogie est une pratique courante en cas de conflit pour la chefferie, comme l'illustre la citation ci-dessous tirée d'Olivier de Sardan :

Le concurrent d'un chef (avant son élection, aujourd'hui, ou sa nomination par le pouvoir, hier) est toujours un de ses parents [NDLR le terme *baabayize* désigne à la fois les enfants d'un même père et les rivaux], qui sera souvent par la suite son opposant à vie. Il faut savoir qu'au Niger la chefferie de canton [...] est au centre du pouvoir symbolique non seulement local mais national, non seulement « traditionnel » mais moderne (aujourd'hui, les chefs de canton sont souvent d'anciens hauts fonctionnaires ou même ministres). Mais, en outre, toute chefferie, même de village, ou de « tribu » (en zone nomade), voire de « quartier » (en ville), constitue un enjeu symbolique et notabiliaire local (ainsi que parfois financier), et alimente un espace permanent de division entre le clan du chef et celui de ses opposants, que l'absence de perspective d'alternance (autre que la mort de l'intéressé ou une destitution par le pouvoir central) exacerbe et déplace sur de multiples terrains (les affiliations politiques locales, les projets de développement, les intrigues villageoises, etc.).

(2004, 6)

- 39 Dans un des cantons – dont je tairai le nom pour préserver l'anonymat des protagonistes – certains *jasare*, lorsqu'ils en louent le chef, omettent une génération ; d'autres citent – pour cette même génération – le nom d'une femme, alors que tous les autres ancêtres nommés sont des hommes, comme c'est généralement la norme. En ma seule présence, un *jasare* du canton m'a donné la version complète, puis la version tronquée, dont le but est d'éviter de fâcher le chef en exacerbant des tensions bien présentes dans le canton, ce qui serait contraire à l'éthique des *jasare*, comme le précise Djéliba lors d'une autre narration :

Il a combattu beaucoup de Zarma

Ceux-là je ne peux les dire

Parce que c'est uniquement entre vous

[...]

Une vieille dispute

C'est elle qui réveille la nouvelle

C'est pourquoi si tu pincas quelqu'un / Il ne faut pas le pincer dans l'ancienne plaie

Parce que la prochaine sera plus grande que l'ancienne

(Bornand, 2005, récit de Soukna Bonto : v. 244-246 ; 249-252)

- 40 Cette modification de la liste généalogique voit son origine dans la période coloniale, lorsque les Français imposèrent à la tête du canton le neveu utérin du chef d'alors. Or, le père de ce nouvel administrateur, homme libre certes, était un étranger de passage qui avait épousé la fille du chef ; comme la filiation chez les Songhay-Zarma est

patrilinéaire, ses enfants n'auraient pas dû avoir accès à la chefferie : seul le fils d'un ayant droit masculin pouvait revendiquer la succession politique. Malgré cela, la « branche illégitime » est restée en place jusqu'à aujourd'hui. La plupart des habitants du canton connaissent cette histoire, car, si elle est tue dans le village du chef, afin d'éviter une contestation de sa légitimité, elle est librement narrée dans le village des descendants spoliés. Depuis cet événement, chaque élection, mais aussi chaque éloge et appel d'ancêtres, est l'occasion de nouvelles tensions avec les descendants du chef actuel. La discorde que provoque l'énonciation d'une liste généalogique révèle les enjeux autour de sa récitation : le chef et ses proches – par l'intermédiaire des *jasare* – tentent d'imposer leur propre version de l'histoire, en effaçant leur origine étrangère, et, de cette manière, de justifier leur monopolisation du pouvoir. L'histoire du clan rival est donc, au fil du temps, marginalisée.

- 41 L'exemple ci-dessus n'est pas unique au Niger. Ainsi Olivier de Sardan note-t-il que dans le canton songhay de Namaro, deux versions de l'histoire de la chefferie s'affrontent et que les tenants de la version dominante ont accès aux infrastructures et aux projets :

Gurabon a été souvent marginalisé également quant aux ressources amenées de l'extérieur, dans la mesure où les intervenants (État, projets) s'adressent aux représentants officiels (ici le chef de canton), donc à ceux de l'histoire dominante, et ignorent les acteurs collectifs « invisibles ».
(2005, 12)

- 42 Les deux exemples cités précédemment illustrent clairement comment la maîtrise de l'histoire joue un rôle essentiel sur le contrôle des richesses actuelles et n'est pas qu'une « affaire de traditions ».

L'invention d'une identité noble

- 43 L'invention d'une identité noble fait pareillement partie des stratégies de « manipulation mémorielle ». Ce processus est en cours quand un récit est dédié à un ancien homme politique influent que plusieurs sources fiables définissent comme un descendant de captif. Non seulement, le narrateur-*jasare* le relie par une généalogie contestée à un clan prestigieux, mais il fait de lui, de surcroît, un héros *quasi* mythique, par la narration, notamment, d'un événement miraculeux lié à sa naissance.

- 44 Or, si la citation de leur nom dans une généalogie va de soi pour les nobles, seuls ceux qui ont accompli des actes extraordinaires possèdent leur propre récit. En « créant » un récit pour un descendant de captif, le *jasare* fait donc de celui-ci un noble parmi les nobles et le rend crédible dans son rôle de dirigeant. En effet, si un ancêtre transmet potentiellement son pouvoir à sa descendance, c'est non seulement un statut social qu'il donne en héritage, mais également des qualités reconnues et nécessaires à l'exercice du pouvoir. Cela implique que « les “anciens captifs” membres de la classe au pouvoir ne peuvent que se cantonner dans les seconds rôles (ceux qui, n'exigeant pas de paraître, ne font pas appel à un capital symbolique) ou travestir leur origine et s'inventer une ascendance libre ». (Olivier de Sardan, 1984, 205). Et Olivier de Sardan de conclure :

Au sein de la classe dirigeante, les anciens captifs ne peuvent donc jamais assumer leur condition d'origine, et participent ainsi, par leur silence ou leurs reniements, à l'étouffement du problème, et à la perpétuation de l'idéologie « esclavagiste », servie au mieux par la discrétion : le non-éclatement des contradictions idéologiques (entre les préjugés courants et le langage public : entre ces

survivances et l'idéologie moderniste officielle) est la garantie de la reproduction des stéréotypes anciens.
(*Ibid.*)

- 45 Cet exemple de travestissement social prouve que le besoin d'ostentation n'est pas seulement l'apanage d'une noblesse en perte de vitesse, mais qu'il est indissociable du pouvoir. C'est pourquoi – comme l'écrit Abdou Ousseïni (1976, 5) – « la pérennité du griot n'est pas "accident fortuit", ni "inertie paralysante du passé", mais l'expression des structures sociales ». En louant des descendants de captifs, les *jasare* n'ont pas pour autant quitté le cercle de leurs « mécènes traditionnels », mais ils l'ont agrandi, afin de s'adapter aux nouvelles données de la société.

Les « variantes énonciatives » et l'esprit de concurrence

- 46 Dans une société qui n'est pas épargnée par la mondialisation, les acteurs modernes et « traditionnels » de la société politique et économique nigérienne ont un important besoin de prestige, car ces deux mondes s'affrontent. Le chef de canton ou de village doit se battre pour conserver ses fonctions et sa reconnaissance politique, menacées par la décentralisation, et doit exhiber ses origines et son prestige passé, pour conserver un statut social privilégié. Les ministres ou les hommes d'affaires doivent faire leur place dans une société où les valeurs précoloniales demeurent fortement ancrées. Le *jasare* devient alors le support idéologique incontournable du pouvoir, qu'il justifie comme un fait de nature : le ministre est ministre, car il a toutes les qualités d'un chef, héritées de son père et de ses ancêtres. Le chef moderne est alors décrit comme le descendant des grands guerriers et des chefs de l'époque précoloniale (Bornand, 2004).
- 47 À travers l'extrait d'un appel d'ancêtres récité avant la bénédiction du mariage d'un prince zarma (Bornand, 2005) apparaît la manière dont le *jasare* joue de la rivalité entre les puissants, afin d'être récompensé le mieux possible.
- 48 Je distingue ici l'énonciataire ou destinataire principal du discours d'un éventuel destinataire secondaire. Dans le cas qui nous intéresse, le destinataire principal est l'oncle paternel du marié, chez qui nous sommes au moment du premier appel d'ancêtres. Il est d'ailleurs désigné par le *jasare* dès le troisième vers, juste après la mention de deux personnages de référence : le frère du destinataire qui fut, en son temps, chef de canton de Liboré (ce qui explique l'emploi du terme *amiiru* – de l'arabe *émir* – qui met immédiatement en évidence l'importance de la famille), et leur père à tous les deux :

Amirou Alzouma Sounna

Fils de Sounna Bonto

Adamou Sounna, fils de Bonto qui envahit la brousse mais n'atteint pas le village

(...)

(Bornand, 2005 : Appel d'ancêtres 1 : v. 1-3)

- 49 La définition d'un destinataire principal s'explique par plusieurs raisons : premièrement, lors d'un mariage, c'est l'oncle paternel qui donne son « fils » (*ize*) à marier ; deuxièmement, c'est dans sa cour qu'a rendez-vous la famille avant de se rendre à la bénédiction du mariage chez le père de la mariée, il est donc l'hôte. Troisièmement, aucun de ses frères n'étaient arrivés du village au moment de cette déclamation (ils arriveront plus tard). Quatrièmement, il a occupé des fonctions politiques modernes de premier ordre (il était préfet) et est donc considéré comme une

personnalité centrale de la famille, la plus importante, après Alzouma Sounna, le chef de canton décédé à l'époque du mariage.

- 50 Tout à coup, le *jasare* change de destinataire et s'adresse à une autre personnalité présente, Abdou Hamani professeur de linguistique à l'université de Niamey et ex-ministre de l'Enseignement supérieur, qui n'appartient pas à la famille :

Kangay [surnom], encore du salaire !
 Kangay fils d'Hamani !
 Toi et la journée !
 Son grand-père était chef [...]
 (*Ibid.*, v. 19-21)

- 51 Le *jasare* le loue pour le remercier du don qu'il vient de lui faire (l'adverbe « encore », en soulignant l'action habituelle, renforce l'éloge et fait de sa générosité une seconde nature dont chacun pourrait s'inspirer). Son geste le fait donc exister dans le discours et le fait passer d'auditeur (rôle passif) à destinataire secondaire (rôle actif).

- 52 Le *jasare* fait alors mine de commencer la liste généalogique d'Abdou Hamani : il précise sa filiation, mentionne qu'il est descendant de noble et, plus encore, « petit-fils de chef » (il appartient à une chefferie voisine et autrefois rivale), tout en lui dédiant la journée. Le fait de louer un adversaire potentiel est une menace importante pour le destinataire principal, qui, pour reprendre la main et retrouver la première place, doit réagir en se montrant à son tour généreux. Le *jasare* peut alors revenir au destinataire principal et valoriser sa grandeur, issue de ses ancêtres :

Le possesseur de la grandeur de Sounna Bonto
 (*Ibid.*, v. 22)

- 53 Il rappelle alors au passage que la noblesse est l'héritage d'une lignée, que certains comportements, comme la générosité ou le courage, en sont des composantes naturelles auxquelles on ne peut se soustraire sans renier l'héritage dans son entier et contredire, de cette façon, devant tous, l'éloge qui vient d'être fait. Car, si la générosité est absente, qu'en sera-t-il du courage ou des autres qualités ?

- 54 Ainsi, jouant sur l'esprit de concurrence qui anime les nobles de différentes familles, le *jasare* fait-il donc monter les enchères, chacun cherchant à faire plus de preuve de générosité que son rival.

L'omission comme arme

- 55 L'apprentissage de la liste par les *jasare*, tout autant que celui d'un savoir et d'une maîtrise technique, apparaît comme l'apprentissage d'un pouvoir : celui de dire mais également celui de taire. En effet, laisser penser au noble qu'il connaît l'histoire secrète de sa famille demeure un moyen de pression potentiel pour l'amener, si nécessaire, à respecter le contrat implicite qui le lie au *jasare* et qui consiste en une relation de don/contre-don (la personne louée se doit de récompenser les paroles élogieuses que lui adresse un *jasare* ; en contrepartie ce dernier s'engage à ne pas révéler les épisodes nuisibles à la réputation de sa famille et à faire l'éloge de ses membres). C'est justement dans cette diffusion de l'idéologie aristocratique que réside une partie du pouvoir du *jasare* : porte-parole dans la recherche de gloire des nobles, le *jasare* joue un rôle que le noble ne pourrait pas tenir lui-même de manière crédible. Il est détenteur d'un savoir ancien que les nobles ne possèdent que partiellement, et qui n'acquiert d'importance que s'il est proclamé aux oreilles de tous par un tiers. Être tus ou oubliés, c'est ce que

craignent les hommes de pouvoir dans une civilisation où le passé justifie la hiérarchie sociale présente et l'ascendant des uns sur les autres.

- 56 La liste généalogique apparaît par conséquent comme un véritable acte d'institution au sens où l'entendait Pierre Bourdieu :

L'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmate (tu n'es qu'un...), est l'imposition d'un nom, c'est-à-dire d'une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou d'être). C'est signifier à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence [...].

Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication, mais d'une espèce particulière : il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous [...] et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être.

(1982, 126-127)

- 57 Dans l'ensemble, les ancêtres cités sont alors ceux qui n'ont pas déshonoré le lignage par des actions peu conformes aux normes sociales (il leur faut afficher leur courage, leur respect, leur générosité, leur pudeur, etc.). Les discours de *jasare*, dans leur fonction commémorative, servent donc de ciment social, en réunissant les gens autour de valeurs ancestrales et fondatrices ; ils permettent alors à la société de perpétuer ses structures : évoquant les qualités propres à la noblesse, le *jasare* légitime celle-ci dans son rôle dominant. L'ancêtre controversé est oublié, les actions peu louables (comme la fuite d'un guerrier) gommées et l'identité du destinataire définie par l'évocation de son ascendance « convenable ».
- 58 La prédominance de la noblesse dans la société et, par conséquent, son ascendant sur les captifs et sur ceux qui les ont suivis sur ces terres (dont découlent l'accession à la chefferie et aux meilleures terres cultivables), reposent sur l'insertion dans une liste généalogique énoncée par le seul être habilité à cet exercice, le *jasare*. Mais cette « manipulation de la mémoire » n'est pas sans prix. Le *jasare* est présenté comme un être libre de ses gestes et de ses paroles, et cette liberté affichée, comme son objectivité apparente (il ne peut être un rival pour les membres du groupe dominant) donne du crédit à son discours épидictique. La question demeure : et si le *jasare* restait libre au point de révéler la supercherie, au point de faire perdre au noble son crédit symbolique ?

Un savoir contesté

Parce que les « représentations du passé sont des constructions sociales centrales pour la constitution symbolique des groupes sociaux » (Smith, 2004), elles sont l'objet d'un combat et ceci d'autant plus qu'aujourd'hui de plus en plus de groupes et d'individus font valoir leurs prétentions à la mémoire et, du même coup, cherchent à confisquer l'histoire à leur profit.

(Candau, 2005, 103)

- 59 Dans le cas de la société songhay-zarma, je montrerai que des tensions se manifestent aujourd'hui entre les détenteurs de deux registres de mémoires concurrentiels (d'une part, les *jasare* et, d'autre part, les marabouts) et analyserai quels sont les enjeux de ce conflit autour de la mémoire.

L'islamisation des Songhay-Zarma

- 60 Si les premiers contacts des Songhay-Zarma avec l'Islam remontent au x^e siècle et aux marchands arabes, la religion musulmane a occupé une position marginale jusqu'au xix^e siècle. Il a fallu ce que les historiens nomment la phase peule (Gado, 1980 ; Idrissa, 1981) et surtout l'époque coloniale, au xx^e siècle, pour que « la cosmogonie, le droit, la morale islamique imprègnent peu à peu la vie quotidienne, même si c'est au prix d'un métissage avec la culture pré-islamique » (Olivier de Sardan, 1984, 278).
- 61 Depuis les années soixante, l'islamisation progresse régulièrement aux dépens de ce que j'appelle les « religions du terroir » et la plupart des Songhay-Zarma affirment généralement avoir abandonné toute pratique religieuse non musulmane, bien que cette affirmation soit souvent contredite dans les faits. L'ambiguïté face aux croyances pré-islamiques se manifeste par, d'une part, une baisse de la fréquentation des cérémonies publiques comme les fêtes de possession et, d'autre part, la poursuite de la consultation des *ziima* (« prêtres » des religions du terroir). Celle-ci ayant lieu à l'abri des regards, la crainte est moindre d'être catalogué de musulman de façade (Vidal, 1990, 63).
- 62 Forts de l'islamisation progressive des populations, certains marabouts (lettrés coraniques) songhay-zarma en profitent pour critiquer les *jasare* qu'ils accusent d'appartenir à la *Jahiliyya* (mot arabe désignant la période caractérisée par l'ignorance, précédant l'avènement de l'islam).

La construction d'une mémoire musulmane

- 63 Avant d'examiner les tensions entre les membres de ces deux groupes, je décrirai le régime mémoriel dans lequel s'inscrivent les marabouts.
- 64 Si l'apprentissage des élèves coraniques se fait de plus en plus dans des écoles en paillote ou en banco, il avait autrefois lieu (et aujourd'hui encore dans certains petits villages) autour du *dudal*, ce foyer constitué d'un feu de tiges de mil. Il repose grossièrement sur trois niveaux distincts que tous les élèves n'atteignent pas : 1) la récitation du Coran, appris par cœur ; 2) sa lecture, qui nécessite l'apprentissage de l'écriture arabe ; 3) l'interprétation des textes sacrés. Les deux dernières étapes marquent une rupture culturelle au niveau de la transmission du savoir par l'intervention de l'écriture, alors que la diffusion des connaissances reste strictement orale chez les *jasare*.
- 65 Cette distinction au niveau du savoir n'est pas la seule. De la même manière, les marabouts s'affirment comme les représentants d'une histoire qu'ils veulent commune à l'ensemble des musulmans :

Sur le plan temporel, l'ensemble de la communauté musulmane se réfère à une histoire commune, qui débute de la période de la naissance du prophète Mohammed et se perpétue de nos jours. Cette histoire confère à tous les musulmans l'identité d'un peuple unique, même lorsque les ancêtres d'un adepte n'ont rien eu à voir avec elle jusqu'à une date récente. Il suffit d'adhérer à l'Islam pour en être partie prenante [...].

(Nicolas, 1981, 15)

66 La référence à une histoire commune, qui exclut les non musulmans, oppose ce savoir à celui des *jasare*, principalement sur trois points :

- Premièrement, les griots sont les détenteurs de l'histoire des différentes chefferies songhay-zarma. S'ils détiennent une véritable connaissance historique, il s'agit d'une histoire morcelée, dont l'énonciation varie selon les destinataires et les auditoires. Ce morcellement se manifeste de trois manières : d'abord par l'attention portée uniquement sur la noblesse, les captifs étant les véritables oubliés de l'histoire songhay-zarma ; ensuite par une connaissance régionale de l'histoire, l'attention des *jasare* se portant d'abord sur les grandes familles dont ils dépendent ; enfin, par une narration à but strictement laudatif. Ne sont en effet racontés que les hauts faits des guerriers d'origine noble et oubliés tous comportements qui pourraient nuire à la réputation d'une famille princière.
- Deuxièmement, les *jasare* « donnent en spectacle ce que les autres tiennent caché au fond de leur être » (Camara, 1992, 181) ; ils se posent comme les « agents de la canalisation des émotions et des pulsions dont l'expression est ordinairement interdite aux nobles » (*ibid.*). Ce rôle se trouve renforcé en milieu musulman où le *jasare* apparaît comme l'opposant d'une société puritaine dans ses conventions et ses institutions. Dans l'exercice de sa fonction, rien ne lui est interdit : il peut évoquer l'amour, le plaisir et toutes les situations condamnées dans la vie courante (comme l'adultère, voire même celui entre une femme noble et un captif). Ainsi se comprennent certaines remarques qui font de lui l'ennemi du marabout (pour les griots wolof, cf. Leymarie, 1999, 66), car il transgresse tous les interdits dont ce dernier est le dépositaire. Ceci explique (en partie) la position ambiguë du *jasare* dans la société songhay-zarma : secrètement admiré, il est socialement rejeté.
- Troisièmement, les *jasare* n'hésitent pas à évoquer, et même à valoriser, une époque où l'islam n'était pas encore ou peu pratiqué dans la région. Dans ces récits, il leur arrive de faire tenir aux héros des propos anti-musulmans, à l'image de ce guerrier peul qui dit qu'un noble ne peut pas prier, car la honte l'empêche d'exhiber ses fesses à ses sujets.

67 Leur(s) histoire(s) s'oppose(nt) donc à celle racontée par les marabouts. Or :

Un des principaux effets de l'accent mis par le « clergé » maraboutique sur le savoir (il constitue lui-même une catégorie sociale particulière consacrée à cette activité) est le prestige général dont jouit l'érudition au sein de la société islamique locale. L'homme de science est honoré partout et les fidèles se hiérarchisent en fonction de leurs connaissances. De ce fait, l'ensemble du corps de « marabouts » constitue un « pouvoir intellectuel », dont l'influence déborde du domaine purement doctrinal [...].

(Nicolas, 1981, 197)

68 Forts de ce pouvoir et du crédit que leur accordent les populations, les marabouts tentent de faire disparaître les rivaux intellectuels que sont les *jasare*.

69 En résumé, *jasare* et marabouts (comme les lettrés issus de l'école occidentale) représentent, chacun dans leur domaine, une aristocratie du savoir. C'est ainsi qu'à l'image des nobles qui se battent pour affirmer leur suprématie et leur puissance, ces « aristocrates du savoir » s'opposent pour manifester la prééminence de leurs connaissances et, par extension, leur supériorité intrinsèque. Cette rivalité est d'autant plus importante qu'il existe des enjeux financiers ; un aspect évoqué uniquement par les *jasare* revendiquant ouvertement leur rôle de « quémandeurs ». Certains d'entre eux se plaignent d'ailleurs de la concurrence que leur font les marabouts lors des cérémonies publiques comme les mariages et les baptêmes.

Un conflit autour de la mémoire : marabouts contre *jasare*

70 En tant que lettrés musulmans, les marabouts sont les détenteurs et les diffuseurs d'une identité culturelle et religieuse différente de celle transmise par les *jasare*. De l'importance grandissante de l'islam et de la concurrence des savoirs est née une concurrence entre ces deux groupes. Pour asseoir leur pouvoir dans la société songhay-zarma, les marabouts emploient plusieurs stratégies de dénigrement du savoir des *jasare* qui correspondent à différents niveaux dans l'échelle des critiques : ainsi certains marabouts blâment-ils le griotisme qu'ils qualifient d'« activité oisive » et accusent-ils les *jasare* de vivre aux crochets de la population. Ils leur imputent, de plus, la responsabilité d'évoquer la période pré-islamique et d'en être les représentants, certes à un niveau moindre comparativement aux *ziima* (« prêtres » des religions du terroir). Certains *leaders* religieux vont jusqu'à les accuser de pécher en louant des personnes autres qu'Allah (sur la base des *Hadith*, recueil des actes et paroles de Mohammed) ou en narrant des récits d'ancêtre et de guerrier qu'ils qualifient, du fait des exagérations qui les émaillent, de « mensonges ». Ces dernières accusations vont de pair avec la menace, pour les *jasare*, d'être défigurés lors du jugement dernier, voire de finir en enfer.

71 Les *jasare* n'ont pas cette politique de dénigrement *quasi* systématique, parce qu'ils sont eux-mêmes musulmans et qu'ils perdraient beaucoup de crédit à s'opposer aux tenants du dogme. Face à ces attaques, ils réagissent, par conséquent, diversement selon les reproches qui leur sont faits mais aussi selon leurs sentiments personnels. Certains, à l'instar de ce vieux *jasare* que j'avais rencontré à son retour de La Mecque, ont tout simplement abandonné la pratique du griotisme. D'autres n'énoncent plus que des éloges, justifiant ce choix par le fait qu'on ne peut pas mentir en citant des noms d'ancêtres. Si, par ces comportements, les *jasare* tendent à abandonner une part au moins de leurs pratiques, certains tentent – au contraire – de légitimer celles-ci en les présentant comme liées à l'islam, ou en attribuant par exemple à leur ancêtre une proximité particulière avec le Prophète, comme dans le récit d'origine suivant raconté par Djéliba Badjé :

Celui qui est le premier *jasare* a existé après la mort du Prophète, c'est lui qui a créé *Ichirinia* [chanson, louange dédiée au Prophète]. C'est là qu'a débuté la louange qu'on dédie au Prophète pour le glorifier. Il était même écrit dans les livres que le Prophète avait dit de ne pas montrer sa tombe à ce *jasare*, parce qu'il viendrait le louer et que lui se réveillerait et se lèverait. Le *jasare*, qui continuait toujours à louer le Prophète, était entre-temps arrivé à La Mecque. Il continua ensuite sur Médine où se trouvait la tombe de Mohammed. On lui annonça alors la mort de celui-ci, et lui aussi mourut aussitôt. Des gens essayèrent bien de l'emmener, mais en vain, car il avait dit que même après sa mort, il voulait être à côté du Prophète pour lui rendre hommage. Quand les gens eurent compris cela, ils purent enfin le transporter auprès de la tombe de Mohammed, afin d'exaucer ses derniers souhaits. C'est lui qui a été le premier *jasare*, mais j'ai oublié son nom. Un jour, je te le dirai. Son griotisme, il ne le faisait pas pour l'argent, mais par amour du Prophète. (Bornand, 2005, 178)

72 Par ce récit, Djéliba cherche à contrer les arguments des marabouts, en faisant du premier *jasare* un admirateur du Prophète (jusque dans la mort, leurs dépouilles reposant côte à côte) et de la première louange une louange dédiée à Mohammed. Plus encore, le récit attribue à l'ancêtre des *jasare* un pouvoir extraordinaire, reconnu par le Prophète lui-même. Le miracle narré par ce récit manifeste, de surcroît, l'assentiment

divin : Allah accepte que soient exaucées les dernières volontés du *jasare*, preuve qu'il accepte ses pratiques et les trouve légitimes. Cette référence au Prophète permet à Djéliba de renforcer la crédibilité et la respectabilité de son groupe et de ses discours en les inscrivant dans un cadre musulman, dont il se fait le chantre ; comme il le fait aussi en mettant dans la bouche de l'un de leurs plus grands savants musulmans, le Peul de Say Alfa Mahamane Diobbo, des paroles de tolérance. Ce dernier conseille alors à son ami, « prêtre » des religions du terroir de ne pas abandonner la voie de ses ancêtres (Bornand, 2005, Récit d'Alfa Mahamane Diobbo et Kambe Ziima).

- 73 Ce rattachement au Prophète Mohammed ne se trouve pas seulement chez Djéliba, mais aussi chez d'autres *jasare* songhay-zarma et dans plusieurs légendes racontées par les griots du groupe mandingue dont ils se réclament (Arcin, 1907 in Camara, 1992, 46 ; Zemp, 1966 ; Makarius, 1969 ou encore Camara, 1992). Ces diverses versions sont évidemment contestées par les *leaders* musulmans du Niger qui qualifient les *jasare* d'ignorants en matière religieuse et pour qui le Prophète n'a jamais eu de griot. Les *jasare*, qui tentaient de légitimer leurs pratiques en se décrivant en compagnons dévoués du Prophète, se voient donc dénigrés et menacés par les marabouts qui les considèrent toujours comme les « violateurs magiques d'interdit », pour reprendre une expression de Laura Makarius (1969, 629).
- 74 Une autre stratégie employée par les *jasare* est l'insistance sur les similitudes entre leur système d'apprentissage et celui de l'école coranique : 1) une même unité spatio-temporelle (le *dudal* de nuit) de l'enseignement ; 2) le fait de confier leurs enfants à un maître qu'ils suivent jusqu'à la fin de leur formation ; 3) une méthode d'apprentissage par récitation (désignée par le terme *cawya* ⵎⵉⵔⵓⵏⵉⵢⵓⵏ, qui signifie à la fois l'action de lire et le système d'apprentissage systématique). De nombreux *jasare* soulignent d'ailleurs qu'ils « apprennent la profession comme les marabouts enseignent à leurs disciples ». Par ces similitudes, ils cherchent à valider leur apprentissage et donc leurs discours, certains allant jusqu'à inverser la logique, prétendant que ce sont les marabouts qui ont repris leur système. Par l'association de la culture orale et de l'islam, les *jasare* cherchent donc à valoriser leur littérature orale en la plaçant comme l'égale de la culture musulmane et, par conséquent, comme incontestable. Mais, pour éviter les griefs des marabouts, ils précisent qu'ils sont toutefois sur des registres différents.
- 75 Un dernier type de réactions est la réplique aux attaques par l'évocation, entre autres, de l'appât du gain de certains marabouts : « lors de mariages, j'ai vu les marabouts se battre pour l'argent [...] ce que nous, *jasare*, ne faisons jamais ». Guy Nicolas (1981, 198) définit d'ailleurs la « classe maraboutique » comme « une classe oisive d'aristocratie » qui jouit de prestiges et de privilèges considérables. Ces *jasare* exposent, en sus, les contradictions des marabouts qui leur demandent de ne plus quémander (*ɣwaarayyan*), alors qu'eux-mêmes continuent à le faire. Ils dénoncent une interdiction faite pour de mauvaises raisons : les marabouts la prêneraient moins pour des raisons religieuses que pour des considérations mercantiles et de concurrence sur le « marché de l'aumône », car ceux-ci au même titre que les *jasare* bénéficient des largesses de la population (Dubois, 1996, 8) ; des largesses basées toutefois, dans les deux cas, sur la contrainte : on récompense le *jasare* pour préserver sa réputation, et le marabout par crainte de ses pouvoirs occultes et de ses relations avec Allah. *Jasare* et marabouts profitent donc, chacun à leur manière, du pouvoir que leur confère leur savoir.
- 76 La mémoire permet de construire une histoire, que perpétue la littérature orale des *jasare*, grâce à l'apprentissage très strict qu'elle exige, lui-même garant de cette

mémoire « collective ». Cette histoire, comme toute histoire – l'occidentale n'y fait pas exception – en transmettant des valeurs et des représentations, permet de perpétuer une idéologie.

- 77 Cependant, on observe aujourd'hui une remise en question de cette conception et de ces valeurs songhay-zarma. L'islam propose de fait une histoire différente, diffusée à l'aide de dogmes par les marabouts, lettrés qui se revendiquent comme possesseurs d'un savoir supérieur et transcendant.
- 78 Mais l'occidentalisation, qui commence par l'arrivée des colons français à la fin du XIX^e siècle, ébranle aussi la société songhay-zarma : tout d'abord en instaurant l'« école des blancs » (que fréquenteront souvent les fils de captifs en lieu et place des enfants de chefs qui s'en méfiaient), puis en imposant l'écriture, définie comme un mode de connaissance supérieur, et qui va ébranler le monopole de l'oralité. Ces deux révolutions conjointes vont progressivement vider les écoles de *jasare*.
- 79 La colonisation va aussi bouleverser l'équilibre social par le politique. D'abord en remplaçant progressivement le système des chefferies « traditionnelles » par des chefferies régionales, dites « de canton », créées parfois de toutes pièces, et en imposant le système républicain comme mode de gouvernement ; mode qui sera définitivement adopté lors de l'Indépendance en 1960. Puis en remettant en question l'idéologie « esclavagiste », même si, l'esclavage n'existant pas en Afrique-Occidentale française, aux yeux des colons, il n'y a jamais été officiellement aboli.
- 80 Aujourd'hui, si les conditions objectives de l'esclavage et ses bases économiques ont disparu, la présence d'une dépendance idéologique entre des descendants de captifs et de nobles demeure toutefois. En témoignent entre autres les interdits matrimoniaux ou la catégorisation stéréotypée, sur des critères psychologiques, comportementaux ou physiques, censée distinguer les nobles des captifs.
- 81 Or, ces « survivances » ne sont pas fortuites et leur existence ne renvoie pas seulement au passé, mais trouve une justification dans le présent. Car la colonisation a eu également pour conséquence la création d'une nouvelle « classe » sociale, la bourgeoisie étatique, qui ne repose pas sur l'opposition entre captifs et hommes libres. La scolarité ouverte à tous a, en effet, permis à des descendants de captifs – au même titre que les enfants de nobles – d'acquérir des qualifications leur permettant d'accéder à des postes au sein de l'administration ou de développer des entreprises privées, faisant d'eux des acteurs incontournables de la vie économique ou politique et leur assurant une reconnaissance sociale nouvelle.
- 82 La bourgeoisie, dont les premiers membres étaient issus de l'ancienne petite bourgeoisie administrative et militaire du régime colonial, inclut les deux catégories sociales. Sa survie est alors indissociable d'une « solidarité de classe », c'est-à-dire du silence autour de la question de la captivité : briser le tabou risquerait de diviser la bourgeoisie et ainsi menacer son existence. L'« idéologie esclavagiste » persiste donc aujourd'hui : d'une part, les valeurs glorifiées sont toujours celles de la noblesse ; et les descendants de captifs, hommes d'affaires ou politiciens, dissimulent leurs origines, se créant parfois une généalogie peuplée des plus grands guerriers. D'autre part, nombreux sont les anciens ministres d'origine noble qui briguent les charges de chefs de village ou de canton, comme si c'était là le véritable accomplissement d'une carrière politique. Malgré la colonisation, l'Indépendance, puis la mondialisation et la décentralisation, le pouvoir symbolique semble encore aux mains du pouvoir politique « traditionnel », alors que le pouvoir effectif est – comme partout ailleurs – celui de

l'argent et du monde politique moderne. On peut donc résumer les conséquences de ces bouleversements par une confusion des genres, avec deux systèmes hiérarchiques parallèles dont aucun ne prédomine véritablement.

- 83 Contrairement aux marabouts qui mettent en avant l'égalité de tous les musulmans, les *jasare* – en tant qu'« artisans de la parole » et « de la mémoire » – jouent un rôle central dans la perpétuation de cette « idéologie esclavagiste » : par l'énonciation quotidienne de leurs discours, ils construisent une histoire partagée à partir d'une mémoire collective, en sélectionnant des phénomènes et des événements qui servent au maintien au pouvoir d'un groupe dominant. Là est le véritable rôle de la littérature orale des *jasare*. Et c'est dans ce besoin de reconnaissance sociale que réside son importance : c'est, en effet, par ce groupe tiers que se construit le capital symbolique et que se transmet la mémoire idéologique.
- 84 Mais dans cette société en pleine évolution où les statuts « traditionnels » sont de plus en plus flous (à Niamey par exemple, on ne sait plus forcément de quelle origine est son voisin, du fait des mouvements migratoires, des mariages mixtes), les *jasare* sont démarchés par de nouveaux acteurs sociaux : membres du gouvernement, chefs de partis, commerçants, pas toujours nobles, mais qui ont comme dénominateur commun de posséder de l'argent et de jouer un rôle public. Leur crédibilité et la légitimation de leur pouvoir ont besoin des *jasare* pour assurer leur pérennité.
- 85 Ces derniers se sont donc adaptés et exploitent au maximum le besoin d'ostentation ; ils louent les uns comme les autres en jouant d'autant plus volontiers sur l'esprit de concurrence qui les anime, qu'il permet de faire monter les enchères dans un monde où leurs « clients traditionnels » n'ont pas nécessairement les moyens financiers de cette nouvelle bourgeoisie. Ce « marché » en pleine expansion attire d'ailleurs de nouveaux griots dépourvus de toute connaissance historique ou généalogique qui écumant les cérémonies publiques, y louent indistinctement tous les protagonistes pour en obtenir de l'argent, imitant grossièrement les manières des *jasare*.
- 86 Les changements structurels de la société remettent donc profondément en question le rôle et la fonction des *jasare*, aujourd'hui contestés par d'autres groupes : les nouveaux griots quémandeurs, les marabouts et les universitaires. Ils ont d'autant moins les moyens de résister que l'apprentissage intensif qui leur donnait leur spécificité a disparu. Cette contestation met en évidence les enjeux idéologiques actuels autour de la mémoire et de la littérature orale comme ciment identitaire. La concurrence entre *jasare*, marabouts, lettrés issus de l'école et nouveaux griots amène, en effet, à nous interroger sur les mutations à venir que vont connaître la littérature orale en général et le rôle des *jasare* en particulier. Si comme l'écrivait Maurice Halbwachs, tout changement de société implique un changement des cadres de mémoire, on peut se demander quels vont être les nouveaux cadres mémoriels et quelles seront les conséquences de ce changement sur la construction d'une identité collective. Ceci conduit à une interrogation plus vaste portant sur les enjeux mémoriels : les descendants de captifs vont-ils encore longtemps jouer le jeu de l'« idéologie esclavagiste » en masquant leur origine sociale ? Le pouvoir symbolique restera-t-il entre les mains des chefferies régionales alors que la décentralisation leur ajoute un nouveau concurrent, le maire ? La littérature orale jouera-t-elle toujours un rôle socialement structurant ? Si oui, sous quelle forme ?

BIBLIOGRAPHIE

ADAM, Jean-Michel, 1992, *Les textes : types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication, dialogue*, Paris, Nathan Université.

ARCIN, André, 1907, *La Guinée française. Races, religions, coutumes, productions, commerce*, Paris, Challamel.

AUGÉ, Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

Ba KONARÉ, Adama (dir.), 2008, *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, La Découverte.

BAUMGARDT, Ursula, DERIVE, Jean (dir.), 2008, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala.

BORNAND, Sandra, 1998, *Niger. Épopées zarma et songhay* (présentation de CD), Paris, OCORA Radio France.

BORNAND, Sandra, 1999, Le statut des griots en pays songhay-zarma (Niger) : de l'époque pré-coloniale à aujourd'hui, in Lilo Roost Vischer, Anne Mayor et Dagmar Heinrichsen (eds), *Brücken und Grenzen. Passages et frontières. Le forum suisse des africanistes 2*, Münster, Hamburg, London, LIT Verlag, p. 290-300.

BORNAND, Sandra, 2001, « Quand un zima rencontre un marabout ». Analyse de trois récits de *jasare* ayant pour objet le face à face de l'islam et des religions du terroir (Niger), in Yvan Droz, Anne Mayor, Lilo Roost Vischer et Corinne Thévoz, *Forschungs-partnerschaften. Partenariat Nord-Sud. Le forum suisse des africanistes, 3*, Münster, Hamburg, Berlin, London, LIT Verlag, pp. 333-344.

BORNAND, Sandra, 2002, Images de soi : le griot zarma (Niger) tel qu'il se représente dans les récits qu'il raconte aux nobles, in Theda Schumann, Mechthild Reh et Ludwig Gerhardt (eds), *Aktuelle Forschungen zu afrikanischen Sprachen*, Köln, Koeppe, pp. 275-289.

BORNAND, Sandra, 2004, Niger : étude de l'idéologie de l'ostentation dans la société zarma « traditionnelle » et moderne : l'exemple des relations entre nobles et *jasare*, Laurent Monnier et Yvan Droz (éds), *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, p. 87-105.

BORNAND, Sandra, 2005, *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala.

BORNAND, Sandra, 2007a, Les représentations de l'eau dans les récits de griots songhay-zarma (Niger), *Cahiers de littérature orale*, n° 61, p. 139-176.

BORNAND, Sandra, 2007b, "From a sweet-smelling mouth to a well-tuned ear": Testimony on the Diffusion of the Repertory of a Zarma *Jasare* in Niger, *Research in African Literatures*, vol. 38, no 3, Indiana University Press, Bloomington, pp. 148-154.

BORNAND, Sandra, 2009, Appeler les ancêtres : pratiques et mémoire discursive chez les Zarma du Niger, Emmanuelle Valette (éd.), *Textuel*, « Énonciation en catalogue », n° 56, p. 107-137.

BORNAND, Sandra, 2010, « Entre ciel et terre » : de la construction d'une identité dans deux récits d'origine des Zarma (Niger), *Le Journal des Africanistes*, n° 79-2, p. 13-42.

BORNAND, Sandra, à paraître, *Jasare et marabouts : discours contradictoires sur la légitimité*, *Frankfurter Briefe*, Köln, Koeppe.

BOURDIEU, Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

- CAMARA, Sorry, 1992, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala.
- CANDAU, Joël, 2005, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin.
- CONNERTON, Paul, 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DERIVE, Jean, 2008, L'oralité, un mode de civilisation, in Ursula Baumgardt et Jean Derive (dir.), *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, p. 17-34.
- DIAWARA, Mamadou, 1990, *La Graine de la parole*, Stuttgart, F. Steiner Verlag.
- DUBOIS, Touraoua, 1996, Marabouts d'aujourd'hui. Tempête autour d'une noix de cola, *Sahel Dimanche*, Niamey, 6 décembre 1996, p. 8.
- GADO, Boubé, 1980, Le Zarmatarey. Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallol Mawri, *Études nigériennes*, n° 43, Niamey.
- HALBWACHS, Maurice, 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- HALBWACHS, Maurice, 1950, *La mémoire collective*, Paris, PUF.
- IDRISSA, Kimba, 1981, Guerres et sociétés. Les populations du « Niger » occidental du XIX^e siècle et leurs réactions face à la colonisation (1896-1906), *Études nigériennes*, n° 46, Niamey.
- LEYMARIE, Isabelle, 1999, *Les Griots wolof du Sénégal*, Paris, Servedit, Maisonneuve & Larose.
- MAKARIUS, Laura, 1969, Observations sur la légende des griots malinké, *Cahiers d'études africaines*, XI, 36, p. 626-639.
- NICOLAS, Guy, 1981, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris, Nubia.
- NORA, Pierre, 1984, *Les lieux de mémoire. La République*, Paris, Gallimard.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 1984, *Les Sociétés songhay-zarma (Niger, Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 1999, L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens, *Revue du Tiers-Monde*, n° 157, tome XL, p. 139-167.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 2004, Des pouvoirs locaux dans l'attente de la décentralisation (Niger), *Études et Travaux*, n° 27, Niamey, LASDEL.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 2005, Les pouvoirs locaux et le rôle des femmes à Namaro, *Études et Travaux*, n°37, Niamey, LASDEL.
- ORWELL, George, 1991, 1984, Paris, Flammarion (Poche).
- OUSSEÏNI, Abdou, 1976, *Essai d'interprétation des aspects ostentatoire et ambivalent dans la problématique du griot (Contribution à l'étude de la pérennité et de la prolifération actuelle des griots au Niger)*, Bordeaux, Mémoire de maîtrise, Centre d'Études et de Recherches ethnologiques.
- RICŒUR, Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil.
- SELLIER, R., 1947, *Rapport de tournée dans le canton de Karma*, Niamey, Archives nationales de la République du Niger.
- SCHÖPFLIN, Georges, 1997, The functions of myth and a taxonomy of myth in Geoffrey Hoskin & Georges Schöpfunglin (dir.), *Myths and Nationhood*, London, Hurst & Co, pp. 19-37.
- SMITH, Anthony D., 1996, *The Ethnic Origins of Nations*, Cambridge, Blackwell Publishers, pp. 206-208.

- SMITH, Anthony D., 2004, Heteroglossia, "common sense", and social memory, *American Ethnologist*, vol. 31, no 2, pp. 251-269.
- TERSIS, Nicole, 1981, *Économie d'un système. Unités et relations syntaxiques en zarma (Niger)*, Paris, SELAF.
- TODOROV, Tzvetan, 1995a, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa.
- TODOROV, Tzvetan, 1995b, La mémoire devant l'histoire ?, *Terrain*, n° 25, p. 101-112.
- VIDAL, Laurent, 1990, *Rituels de possession dans le Sahel*, Paris, L'Harmattan.
- ZEMP, Hugo, 1966, La légende des griots malinké, *Cahiers d'études africaines*, n° 24, VI/4, p. 611-643.

NOTES

1. « "Captif" connot[ant] le vulgaire, le déraciné, il est associé à la faiblesse de caractère ou à l'absence de vergogne, à la grossièreté ou aux manquements au savoir-vivre », comme le note Olivier de Sardan (1984, 29).

RÉSUMÉS

Dans cet article est abordée la notion de mémoire « collective », qui occupe une place centrale dans les sociétés humaines. Je m'interroge sur ce que celle-ci implique : construction d'une « mémoire partagée », « conflits » autour de la mémoire. Pour cela, je m'appuie sur les observations de terrain au sein de la société songhay-zarma et démontre comment s'y construisent des représentations partagées, ou du moins supposées partagées, du passé. Je me réfère donc, pour développer cette réflexion, à des observations personnelles, à des commentaires d'informateurs, et à leurs interprétations, qui tantôt convergent, tantôt se contredisent aussi...

Les *jasare* (griots généalogistes et historiens), qui se présentent comme les maîtres de la parole et de la mémoire, sont au cœur du dispositif idéologique de la société songhay-zarma, caractérisée – encore aujourd'hui – par une dichotomie entre hommes libres et captifs.

In this article, the author examines the notion of collective memory, which occupies a focal position in human societies. She is particularly interested in what such memory implies: building of a "shared memory", "conflicts" around the question of memory. She bases her work on field observations among the Songhay-Zarma and shows why they build shared, or seemingly shared, representations of the past. Personal observations are important but so are comments made by informants and their interpretations, which sometimes converge and sometimes contradict one another.

The *jasare* (griots specialized in genealogies and history) who represent themselves as masters of the word and of memory, are at the heart of the Songhay-Zarma ideological split between free men and captives.

INDEX

Index géographique : Niger

Thèmes : anthropologie (Afrique)

Keywords : Apprenticeship, Captive, Conflict, Ideology, Jasare, Marabouts, Collective Memory, Free Men, Niger, Songhay-Zarma, Anthropology, Zarma, Islam

Mots-clés : apprentissage, captif, conflit, idéologie, islam, jasare, marabouts, mémoire collective, homme libre

nomsmotscles Songhay-Zarma, Zarmas